



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

P

Revisión genealógica de la noción de “articulación” en la obra de Ernesto Laclau: una aproximación crítica desde los Estudios Culturales Latinoamericanos.

Autor:

Patitucci, Juan Pablo

Tutor:

Bonilla, Alcira Beatriz

2024

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título de Magister de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Estudios Culturales de América Latina

Posgrado



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
SECRETARÍA DE POSGRADO



TESIS PARA OPTAR AL TÍTULO DE MAGISTER EN ESTUDIOS CULTURALES DE
AMÉRICA LATINA

TÍTULO DE LA TESIS

Revisión genealógica de la noción de “articulación” en la obra de Ernesto Laclau: una aproximación crítica desde los Estudios Culturales Latinoamericanos.

TESISTA

Prof. Juan Pablo Patitucci

DIRECTORA

Dra. Alcira Beatriz Bonilla

2024

CIUDAD AUTÓNOMA DE BUENOS AIRES

Índice

Agradecimientos	3
1. Introducción	4
1.1. Palabras iniciales: el <i>locus enuntiationis</i> de esta tesis.....	5
1.2. Estado de la cuestión	6
1.3. Marco teórico	9
1.4. Metodología y delimitación bibliográfica de esta investigación.....	12
1.5. Objetivos e hipótesis	14
1.5.1 Objetivo general	14
1.5.2. Objetivos específicos	14
1.5.3. Hipótesis general	14
1.5.4. Hipótesis específicas.....	14
1.6. Esbozo de contenidos	15
2. La formulación marxista de la categoría de articulación	20
2.1. El principio articulador de la ideología.....	21
2.2. Fascismo y populismo	28
2.3 El debate sobre dependentismo y marxismo	33
2.3.1. El dependentismo y su contexto de surgimiento.	33
2.3.2. La crítica marxista al dependentismo	38
2.4. A modo de conclusión: los límites del marxismo estructuralista.....	41
3. Del marxismo al posmarxismo	45
3.1. El diagnóstico: la crisis del pensamiento emancipatorio	47
3.2. Una genealogía de la crisis del marxismo	48
3.2.1. Las respuestas a la crisis: la ortodoxia.....	51
3.2.2. Las respuestas a la crisis: el revisionismo.	55
3.2.3. Las respuestas a la crisis: el sindicalismo revolucionario.	57
3.2.4. La “hegemonía” en el discurso de la social-democracia rusa	59
3.2.5. La aparición de Gramsci.....	60
3.3. De la representación a la articulación	63
3.3.1. La crítica al economicismo.....	63
3.3.2. Totalización y sobredeterminación.....	69
3.3.3. Articulación y antagonismo: equivalencia y diferencia	73
3.4. La deconstrucción conceptual del marxismo	77
3.5. La ontología laclausiana definitiva	82
3.5.1. La naturaleza de la negatividad: el antagonismo y la dislocación.....	82

3.5.2. Los sujetos sociales y las decisiones políticas: sedimentación y reactivación	87
3.5.3. La articulación política frente a la dislocación de la estructura social	91
3.5.3. Una ontología de la dislocación: sujetos míticos e imaginarios sociales	95
3.6. A modo de conclusión: potencialidades y límites de una teoría postmarxista de la articulación	100
4. Debates poscoloniales: universalismo y particularismo, ética y política.....	108
4.1 Significantes vacíos.....	109
4.2 La identidad entre el universal y el particular	112
4.3 Representación y subjetividad política.....	118
4.4 Política y liderazgo: la teoría del populismo laclausiana	124
4.5 Los usos de la universalidad.....	134
4.6. ¿Qué significa hacer una teoría política crítica? Ética y política en la teoría del discurso	137
4.7. A modo de conclusión: la teoría laclausiana y su contexto.....	145
5. Perspectivas y prospectivas de la articulación	149
5.1. La genealogía de la articulación	149
5.1.2. La articulación en la ontología discursiva	154
5.1.3. Los límites teóricos de la teoría discursiva de la articulación	171
5.1.4. La articulación discursiva en el debate postcolonial	174
5.1.5 Perspectivas de una visión crítica de la teoría de la articulación.....	184
5.2. Prospectiva de la articulación: diálogos latinoamericanos.....	189
5.2.1. La colonialidad del poder y la heterogeneidad histórico estructural	190
5.2.2. La producción cultural en frontera y la nueva conciencia mestiza.....	196
5.2.3. La filosofía intercultural y la traducción	205
5.2.4. Aperturas al futuro.....	207
6. Bibliografía	211

Agradecimientos

Agradezco a la hoy asediada Universidad Pública de nuestra República Argentina y en particular a la Universidad de Buenos Aires. En sus aulas transito desde mis trece años, me ha permitido realizar mi secundario, carrera de grado y de posgrado y ha sido fundamental no solo para la consecución de esta tesis, sino para mi formación integral, anteponiendo solidaridad y derechos antes que competencia y lucro.

Agradezco a mis maestros y profesores de mi formación filosófica inicial y de esta maestría por brindarse con generosidad. En especial, quiero agradecer a mi directora y mentora Alcira Bonilla, ya que sin ella no hubiera podido realizar esta tesis ni adentrarme en los caminos de la filosofía latinoamericana. Por ser un faro de Latinoamericanismo en contextos de sucursalerismo eurocéntrico y por enseñarme a insertar mi trabajo en un proyecto de liberación nacional. A mis compañeros de investigación del grupo INTERCULTURALIA y, en particular a Matías, Martín, Daniela y Bárbara, por la amistad y las discusiones filosóficas apasionadas que alimentaron profusamente esta tesis.

Agradezco a mi mamá Selene y a mis hermanos Franco, Coni y Luciana, por acompañarme en el amor a la filosofía latinoamericana, en la pasión política y en la entereza ética. A mis amigos de toda la vida, por las risas y las alegrías. A Jorge, por su paciencia y escucha sincera. Y, sobre todo, a mi compañera de vida, Agustina, por sostenerme y consolarme en momentos de oscuridad y de desazón, y por ser la luz sin la cual la vida no merecería ser vivida.

“La verdadera democracia es aquella donde el gobierno hace lo que el pueblo quiere y defiende un solo interés: el del pueblo”

Veinte Verdades Peronistas, Verdad N°1

1. Introducción

1.1. Palabras iniciales: el *locus enuntiationis* de esta tesis

La presente tesis se localiza en el cruce entre los estudios latinoamericanos, sus variantes post- y descoloniales y la teoría política contemporánea. Se inserta, por tanto, en el área de trabajo que llevan adelante numerosos académicos, activistas e intelectuales de la región y del mundo referida al establecimiento de diálogos y abordajes que permitan la construcción de una perspectiva transdisciplinar y crítica en Humanidades y Ciencias Sociales (Lander, 2000; Walsh, 2003; Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007). En efecto, la mayoría de esas contribuciones surgen a partir de instancias de discusión iniciadas en la última década del s. XX, propiciadas por distintos pensadores y pensadoras (Enrique Dussel, Santiago Castro-Gómez, Ramón Grosfoguel, Walter Mignolo, Catherine Walsh, Aníbal Quijano, Nelson Maldonado-Torres, Raúl Fornet-Betancourt, Arturo Roig, Yamandú Acosta o Ricardo Salas, entre otros) con trayectorias notables inscriptas en diversas tradiciones de pensamiento crítico (Filosofía de la liberación, Filosofía Intercultural, Pensamiento descolonial, Estudios culturales latinoamericanos, etc.). Dichos intercambios se dedicaron a profundizar y/o superar ciertos paradigmas establecidos en la teoría crítica latinoamericana y, consecuentemente, a discutir buena parte de las producciones teóricas de la región como los *Cultural Studies* angloestadounidenses y de los *Post-colonial Studies* del mismo origen. En este sentido, la investigación que aquí se presenta es deudora de la fecunda tradición latinoamericanista que puso en el centro del debate intelectual cuestiones tales como la “autenticidad” de la producción del conocimiento académico, el carácter mimético y eurocéntrico de tal producción y la recepción acrítica de los postulados teóricos provenientes del Norte Global (Zea, 1986). Con todo, vale destacar que estas producciones han suscitado fuertes críticas de diversos/as autores/as quienes han señalado la vaguedad de sus propuestas, el uso de jergas y neologismos poco explicativos, la deuda que muchos de sus conceptos tienen de los producidos en el mundo nordatlántico e, incluso, la visión poco realista de las relaciones de dominación en las formaciones sociales tradicionales de América Latina (Reynoso, 2000; Follari, 2002, 2011; Vega Cantor, 2007; Coronel, 2003; Coronel y Cadahia, 2021).

En el marco de esos aportes, colaboraciones y discusiones, la tesis aborda la obra de Laclau a partir de sus potencialidades para pensar las relaciones entre cultura y política. En concreto, si el trabajo que aquí se presenta consiste en una tesis para optar por una Maestría en Estudios Culturales de América Latina, las obras de Laclau, tanto en su deconstrucción de

visiones marxistas tradicionales sobre la ideología, como su atención a los discursos respecto de la formación de sujetos políticos y sociales resultan extremadamente relevantes. Por ello, la importancia del estudio de la obra de Ernesto Laclau a partir de sus reapropiaciones desde los estudios latinoamericanos, objeto de esta investigación, resulta notable. A lo largo del tiempo y con mayor énfasis en los últimos veinte años, se constata una proliferación considerable del uso de sus categorías, especialmente en las áreas de la teoría política y la ciencia política. Particularmente, su obra ha contribuido a las discusiones sobre la historia del marxismo latinoamericano (por ejemplo, en las relecturas de pensadores clásicos del latinoamericanismo como José Carlos Mariátegui); al análisis sobre las influencias y los cruces entre la tradición marxista y el postestructuralismo (a partir de la apertura hacia el trabajo con vectores postcoloniales como los de etnia, raza y género); al estudio de la política y los populismos en la región (no sólo de los populismos tradicionales sino de los neopopulismos latinoamericanos de la primera década del s. XXI); y, por último, al abordaje sobre la construcción de hegemonías políticas, especialmente en el cruce con perspectivas de género (a partir de la proliferación de movimientos feministas en la última década).

1.2. Estado de la cuestión

En primer lugar, se presentan algunos trabajos que se ocupan de la obra de Laclau de manera general, sobre todo en relación con sus aportes teórico-políticos. En segundo lugar, se mencionan algunos artículos y libros que discuten de manera crítica algunas de sus categorías filosóficas más importantes. Por último, se recogen contribuciones significativas que se refieren específicamente al tema de esta tesis, es decir, los vínculos existentes entre la teoría de Laclau y los estudios culturales.

Respecto de las obras que han estudiado la teoría del discurso de Laclau pueden mencionarse las de Jacob Torfing *New Theories of Discourse* (1999), de David Howarth *Discourse theory and political analysis* (1998), así como la compilación conjunta de ambos *Discourse Theory in European Politics* (2005). En la primera de ellas (Torfing, 1999), se realiza un recorrido temático por las obras de Laclau, Chantal Mouffe y Slavoj Žižek, estructurada en función de los grandes tópicos que las atraviesan, desde los desarrollos histórico-intelectuales (especialmente enfocado en la inspiración gramsciana de su obra), hasta las formulaciones generales sobre la perspectiva que abren conceptos y problemas teóricos (discurso, hegemonía, antagonismo). En la segunda de las obras mencionadas (Howarth, 1998), se trata el concepto de discurso en las obras de Laclau y Mouffe a partir del contexto de discusiones contemporáneas acerca de la ideología, así como las relaciones entre lo político y

lo social en el trabajo de ambos. En la compilación conjunta de Torfing y Howarth, se exhibe una amplia gama de “aplicaciones” que ha suscitado su teoría del discurso en el análisis de la política europea. A su vez, el propio Howarth desarrolla un capítulo sobre el “método de la articulación” como un ejemplo de la relación entre su teoría del discurso y el análisis concreto de algunas situaciones políticas (Howarth y Torfing, 2005: 316). Allí, discute cuestiones metodológicas, centrándose en la problemática noción de “aplicación”, la relación con una visión estratégica de la teoría del discurso y el estatus que la evidencia empírica tendría en el marco de esa teoría.

En las obras que discuten problemáticas teóricas específicas de la obra de Laclau, resulta especialmente relevante la compilación *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra* (2008)¹ de Simon Critchley y Oliver Marchart. En efecto, en la primera sección se tratan temas referidos a la relación entre lo universal y lo particular: Rodolphe Gasché retoma discusiones con la fenomenología husserliana y el concepto de “Europa” para problematizar el concepto laclausiano de universalidad vacía; Linda Zerilli realiza una historización del concepto de universalidad para pensar los debates feministas de finales del s. XX; Fred Dallmayr relaciona los conceptos de contingencia, negatividad y necesidad, desde un enfoque “poshegeliano” así como desde las mutuas implicaciones que tales conceptos tienen con la noción heideggeriana de lo “abismal”; Oliver Marchart, por su parte, piensa las relaciones que existen entre lo social y lo político en la obra del argentino, vinculándola a la “diferencia ontológica” de Heidegger; Rado Riha, en cambio, aborda la obra laclausiana desde un punto de vista lacaniano, con el fin de tematizar la relación intrínseca entre universal y singular y, en ello, caracterizar el sujeto político como “universal singular”. En la segunda sección los artículos se refieren a las relaciones entre ética, normatividad y democracia: el artículo de Critchley postula la necesidad de incorporar una dimensión ética en su propuesta política, para evitar el riesgo de caer en el decisionismo o el voluntarismo; Mark Devenney, desde la perspectiva de la teoría crítica frankfurtiana, subraya la importancia de fundamentar toda ontología crítica de lo social en presupuestos normativos ocultos, interpretando la teoría de Laclau como una crítica de la racionalidad instrumental; Aletta Norval confronta la democracia radical laclausiana con las distintas formas de democracia deliberativa que han surgido a partir de las propuestas de la teoría de la acción comunicativa de inspiración habermasiana, proponiendo allí un modelo que tenga en cuenta ambas propuestas; en el artículo de William Connolly se propone una lectura de la democracia radical en relación con una dimensión ética al cual el autor llama “*ethos* de la democratización”; Jelica Šumič relaciona la democracia radical con la “fidelidad a la

emancipación” de inspiración badiouiana y lacaniana, incorporando así un momento ético en la propuesta de Laclau. La tercera sección retoma algunos puntos clave del pensamiento del argentino, especialmente su formulación de la teoría de la hegemonía para relacionarlo con el psicoanálisis, la retórica, la teoría de sistemas o la ciencia política: Jason Glynos y Yannis Stavrakakis proponen una complementariedad entre la teoría del discurso y las categorías lacanianas de fantasía y goce; Hillis Miller trata específicamente el vuelco tardío de Laclau hacia una ontología retórica, relacionando su obra con la de Paul de Man; Urs Stäheli compara la noción de antagonismo con las de transgresión (foucaultiana) y límite (luhmiana), comparando la politización de cada cierre sistémico; Torben Dyrnerg trata el concepto de “lo político” en la teoría de la hegemonía, diferenciando allí cómo opera la lógica hegemónica respecto del nivel de “la política”; David Howarth comprar su teoría de la hegemonía con el debate estructura/agencia de la ciencia política anglo-estadounidense, pensando las tareas futuras de la democracia radical en relación con una propuesta normativa.

En el contexto latinoamericano, la obra de Laclau ha tenido una gran difusión, fundamentalmente a partir del cambio de siglo. Los temas que más aparecen son: las relaciones entre marxismo y posmarxismo (Retamozzo, 2017, 2021; Acha, 2013, 2016); las contribuciones a la teoría política posfundacional (Marchart, 2009, Groppo, 2011, Mendonça, Barros y Linhares, 2016); las aplicaciones de su teoría del populismo al estudio de casos (Franzé, 2018; Aboy Carlés, Barros y Melo, 2013) y la revitalización de la herencia gramsciana en su teoría de la hegemonía (Retamozzo, 2015).

En cuanto a los/as autores/as que vinculan la obra de Laclau con los estudios culturales, el mayor exponente es Stuart Hall. En varios de sus textos se cita la obra de Laclau para tratar problemas en el marco de esta área. Más específicamente, en “The centrality of culture: Notes on the cultural revolution of our time” (1997) analiza el “giro cultural” de los debates en ciencias sociales en la segunda mitad del s. XX. Más allá de la vinculación obvia que surge del título, el cual hace referencia a “Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo” (Laclau. 1990), el núcleo de su artículo está dedicado a las contribuciones que tanto desde la Escuela de Birmingham en Estudios Culturales como desde el post-althusserianismo se ha hecho a los problemas de la identidad y la subjetividad. En efecto, el momento central del trabajo remite a las discusiones teóricas en las cuales la contribución de Laclau ha sido crucial, especialmente respecto de la relectura no reduccionista del marxismo (sobre todo de la obra de Gramsci y la vinculación con el postestructuralismo). En “Democracy, globalization and difference” (2002), Hall analiza el problema de la “imposibilidad de la democracia”,

parafraseando la sentencia laclausiana acerca de la “imposibilidad de la sociedad” (Laclau, 1996). El autor interpreta el vaciamiento y la sobreabundancia de contenido de la democracia, así como las relaciones entre su forma ideal y su forma real como aspectos constitutivos y potencialmente positivos de la idea democrática. Un artículo que merece ser mencionado respecto de los vínculos entre Laclau y los estudios culturales es “Bridging the Micro-Macro Gap: is there such thing as a Post-subcultural Politics?” (2003) de Oliver Marchart. Allí, desarrolla, a partir de una lectura de la historia de los estudios culturales y subculturales, los problemas inherentes a un tratamiento excesivamente micro-político de los vínculos entre cultura y política. Para revertir la poca atención brindada a las luchas hegemónicas macro-políticas, propone revisar la categoría de “lo político” a partir de marcos interpretativos gramscianos y post-gramscianos; con esa intención introduce una noción fuerte de esta última categoría de modo que permita afianzar el rol que la teoría de la hegemonía tiene en los estudios culturales y subculturales. De este modo, utiliza los desarrollos de estudios culturales de la escuela de Birmingham tal como éstos fueran realizados realizado bajo la dirección de Hall a partir de los '70 y '80; esto es, en diálogo con la teoría de la hegemonía laclausiana respecto de conceptos como articulación, discurso o populismo, entre otros.

El trabajo más completo sobre la relación entre la categoría de articulación y los Estudios Culturales es el realizado por Jennifer Daryl Slack en “The theory and method of articulation in cultural studies” (1996). Allí, presenta la articulación como un marco categorial que permite pensar la práctica concreta de los estudios culturales. Por ello, los sitúa en el campo de lo epistemológico, lo político y lo estratégico, es decir, no sólo respecto de preocupaciones teóricas sino, al mismo tiempo, cómo prácticas que realizan una operación específica sobre su contexto.

1.3. Marco teórico

El abordaje de esta investigación se inscribe en el marco de las contribuciones que emergieron de dos áreas de trabajo específicas. En primer lugar, los aportes que colaboraron con la consolidación de los Estudios Culturales producidos en la “Escuela de Birmingham”. Hall (1980) realiza una genealogía complexiva que da cuenta de la doble vertiente histórica que orientó sus estudios. Por un lado, la tradición del “comienzo mítico” (Mato, 2003) en Birmingham, a la cual denomina “culturalista”. Entre las virtudes de estos/as autores/as (Raymond Williams, Richard Hoggart y Edward P. Thompson, entre otros/as), se encuentra el rechazo de la metáfora “base/superestructura” proveniente del marxismo canónico. Sumamente

influidos por su contexto de emergencia histórico-discursivo, escriben contra el reduccionismo economicista, el evolucionismo tecnológico y el determinismo de clase. A su vez, en los trabajos de estos autores, las relaciones entre cultura y política enfatizan la praxis y la experiencia, aspecto que ciertamente contrasta con el determinismo de los modos de producción propio del marxismo tradicional. Por otro lado, la segunda tradición está ligada a la irrupción de los estructuralismos en los Estudios Culturales. Estas posturas comparten con los “culturalistas” la importancia del análisis centrado en la cultura y en el momento “superestructural”. Ahora bien, la principal diferencia con aquellos radica en la centralidad que los estructuralismos le otorgaron a la cultura a partir del trabajo con el lenguaje, en tanto marco de referencia para conceptualizarla. El dispositivo del lenguaje les permitió pensar la emergencia de nuevas categorías y marcos culturales, concibiéndolo como el vehículo privilegiado a través del cual las sociedades establecen categorías y clasificaciones para describir sus condiciones de existencia. En esta dirección, los estructuralismos pensaron las prácticas sociales, ante todo, como productoras de sentido, es decir, como prácticas significantes. El enfoque teórico más desarrollado respecto de estos temas dentro de la Escuela de Birmingham se encuentra en la perspectiva del propio Stuart Hall. Si bien este autor recoge buena parte de las tradiciones europeas mencionadas, al mismo tiempo cuestiona su modo de entender la cultura (Restrepo, 2010). Por ese motivo, en numerosos textos se pregunta por los modos de abordar la cultura desde un punto de vista descentrado, teniendo en cuenta tanto las cuestiones de clase como la de etnicidad (particularmente escamoteada en las tradiciones europeas). Por todo esto, la noción de “articulación” tal como es utilizada en su obra excede por mucho los problemas trabajados por las dos corrientes dominantes en Estudios Culturales. Por tanto, sus preocupaciones, enmarcadas en el contexto cultural británico y caribeño, se centran en cuestiones tales como: (1) la problemática de la identidad cultural a partir de la relativización de ordenadores tradicionales como la nación y la cultura, tratando allí temas como la etnicidad, la raza o el género (1991a); (2) la cuestión de las identidades diaspóricas en el Caribe y en los propios centros metropolitanos (1990) (1991b); y (3) las relaciones entre el pensamiento postcolonial, la teoría marxista y la teoría crítica occidental para el tratamiento del “factum multicultural” (1996) (2000).

En segundo lugar, se recurre a las producciones teóricas que problematizan la adopción de los *Cultural Studies* (de origen europeo) en el ámbito estadounidense y, de modo especial, la transformación de éstos en *Latin American Cultural Studies* (en adelante, LACS) en la propia academia norteamericana durante los años ‘80. Existen numerosos trabajos que dan cuenta no

sólo de la despolitización que éstos sufrieron sino, más aún, su complicidad con el proyecto multiculturalista de cuño neoliberal basado en una visión culturalista, posmodernista y textualista del trabajo académico (Soria, 2014a; Follari, 2002, 2011; Mato, 2003; Mignolo, 2003; Walsh, 2003; Castro-Gómez, 2003). Asimismo, la inserción de los LACS en la academia norteamericana se vincula con la presencia, en ese mismo contexto, de los *Area Studies*. Estos últimos se han “asociado a proyectos imperiales, a la producción de conocimiento para uso en las metrópolis acerca de pueblos y naciones dominadas, o que se proyecta dominar” (Mato, 2003: 78). Tanto los cánones de la disciplina como la selección bibliográfica de los autores/as latinoamericanos/as “oficiales” (sobre todo Raúl García Canclini y Jesús Martín Barbero) forjados allí fueron luego “exportados” a los ámbitos académicos latinoamericanos. Ahora bien, es preciso distinguir, como se hizo a partir de años noventa, los LACS de lo que muchos estudiosos han denominado ‘estudios culturales latinoamericanos’ (en adelante ECL) (Mato, 2003; Walsh, 2003, Castro-Gómez, 2003). En este sentido, los ECL tal como se los ha reformulado en el contexto latinoamericano, contribuyen a cuestionar algunas de las fronteras disciplinares que pretendieron tener soberanía sobre determinados objetos de estudio; así como a explicitar el carácter situado del conocimiento y su dimensión ético-política y, en ello, la necesidad de dar cuenta de los contextos de producción y la articulación entre subjetividades, cultura y política (Castro Gómez, 2003; Soria, 2014a, 2014b). Sumado a ello, buena parte de las contribuciones inscriptas en los ECL se han relocalizado en nuevos contextos de discusión. Específicamente, han reforzado su carácter descolonizador y confluído en grupos de trabajo, destacándose entre ellos el llamado “Modernidad/Colonialidad”. Sin embargo, habría que tener en cuenta que este grupo reúne autores y producciones muy diversas, algunas de las cuales han sido susceptibles de críticas severas (Coronel, 2003).

La tesis utiliza el marco teórico descrito en el párrafo anterior para aproximarse genealógicamente a la categoría de articulación en la obra de Ernesto Laclau. Por ello, se debe tener en cuenta que en la obra del filósofo argentino se produjeron virajes en el uso de marcos teóricos que van desde una postura, en términos generales, estructuralista, a una con fuertes influencias postestructuralistas y postanalíticas. A partir de esas influencias el autor encara, a su vez, debates que surgen de contextos sociopolíticos postcoloniales. En su obra se presentan, al menos, dos enfoques respecto del problema de la “articulación”. El primero (Laclau, 2015) se basa en un marco teórico de raigambre althusseriana, en el cual se constata la preeminencia de la categoría de “clase” todavía deudora de un modelo base/superestructura, propio del marxismo tradicional. En esta formulación del concepto de “articulación”, se destaca su

tratamiento de interpelaciones, antagonismos e identidades propias del contexto de ideas post- y descolonial (raza, etnicidad, nacionalidad, género, entre otras identificaciones no-clasistas) desde un punto de vista “ideológico”. El acento en la “articulación” está puesto en los modos de vincular ese tipo de interpelaciones con las relaciones políticas de clase. El segundo de los enfoques sobre la cuestión de la articulación se da a partir de 1985 con la publicación de *Hegemonía y estrategia socialista*, en el cual se presenta un marco teórico completamente distinto, más bien de raigambre gramsciana y basado en una ontología discursiva. Abandonando el esquema marxista clásico de base/superestructura, el análisis se centra aquí en los modos en los cuales las prácticas articuladoras producen cadenas equivalenciales para suplir una falta constitutiva o una imposibilidad en la conformación de la totalidad social. En este sentido, el tratamiento que Laclau realiza de las identidades políticas, las prácticas y las relaciones sociales está mediado por la incorporación de los enfoques post-estructuralistas, especialmente los de Jacques Derrida. A partir de esta segunda formulación, Laclau ha participado en debates sobre cuestiones como la conformación de identidades sociales y políticas, las relaciones entre particularidad y universalidad en la teoría política, los vínculos entre ética y política en las prácticas articuladoras y las relaciones sociales o incluso las posibles correspondencias entre proyectos democráticos, derechos humanos y justicia.

El enfoque crítico sobre la propuesta laclausiana se centra en algunas de sus falencias, a saber: el enfoque meramente discursivo de las relaciones sociales y políticas, que desatiende sus aspectos materiales (Hall, 1985) (Daryl Slack, 1996); la reducción del concepto de límite al antagonismo (dentro y entre formaciones sociales), que no permitiría otras maneras de pensarlo e incluso chocaría con un enfoque democratizador de la articulación hegemónica. (Norval, 2000). Además, se abordan los problemas que tiene, para un abordaje ético-político como el que se pretende realizar desde las tradiciones post- y descoloniales de los ECL, un enfoque que trata las prácticas articuladoras por fuera de cualquier horizonte de justicia (más allá de la lucha contra los esencialismos).

1.4. Metodología y delimitación bibliográfica de esta investigación

La tesis que se presenta es el resultado de una investigación que utiliza una metodología específicamente filosófica. Por ello, el curso de esa investigación implica un primer momento de búsqueda bibliográfica, tanto de fuentes primarias como de bibliografía secundaria y crítica, y un segundo momento de análisis crítico de esa bibliografía. Este segundo momento consiste en la reconstrucción de ideas y argumentos de esa bibliografía, posibles reconceptualizaciones y reinterpretaciones que sirvan al curso de la escritura de la tesis. Asimismo, esta metodología

delimita un *corpus* bibliográfico conformado de textos filosóficos y teóricos afines a la temática estudiada para, mediante el análisis de los conceptos claves de la investigación, alcanzar los objetivos y demostrar las hipótesis postuladas. El análisis crítico adopta el método particular de análisis del discurso filosófico y *hermeneusis* textual, así como su reelaboración crítica a partir de la bibliografía secundaria.

La constitución de un *corpus* implica, a su vez, cierta demarcación bibliográfica específica. Ciertas características del tema abordado vuelven esta delimitación especialmente relevante: por tratarse de una tesis sobre la obra de un autor; por tratarse de un autor sumamente trabajado en el ámbito de la politología y la teoría política; y porque sus textos, atravesados por diversos marcos teóricos, han suscitado en nuestro país la reflexión en torno a cuestiones como el populismo, las relaciones entre psicoanálisis y política o los vínculos entre peronismo e izquierda nacional, entre muchos otros. Por tanto, la limitación establecida tiene algunas características específicas. En primer lugar, no se trabajan sobre todos y cada uno de los textos que el autor ha publicado, sino que se utilizan sus principales obras, así como artículos relevantes para la temática estudiada de manera tal que den cuenta de los giros en torno a esa problemática. En segundo lugar, como la tesis no tiene como objetivo un análisis politológico o específico de teoría política, sino que la intención es la clarificación de la categoría de “articulación” con vistas a la evaluación de su productividad desde el punto de vista de los Estudios Culturales Latinoamericanos; por tanto, no se pueden tener en cuenta todos los trabajos que su obra ha motivado en aquellos ámbitos disciplinares, tanto en nuestro país como en el extranjero. Sin embargo, se recurre a trabajos teóricos específicos que funcionan para realizar la valoración concreta que se propone. En tercer lugar, respecto de los diálogos posibles con otras disciplinas como el psicoanálisis, si bien se da cuenta de las herencias teóricas del autor a partir de los conceptos utilizados, no se reponen tampoco todas las discusiones sobre su obra que el uso específico de esa corriente ha despertado. Por último, respecto de los Estudios Culturales Latinoamericanos, esa categoría se ha extendido en el contexto latinoamericano nombrando una gama de obras sumamente amplia. Por ello, para el problema específico que trata esta tesis, la selección de ciertas obras con las cuales contrastar la teoría laclausiana surge de las tradiciones ya mencionadas anteriormente en esta introducción y no más allá de ellas.

1.5. Objetivos e hipótesis

1.5.1 Objetivo general

Partiendo desde el enfoque de los Estudios Culturales Latinoamericanos, analizar genealógicamente el concepto de “articulación” en la obra completa de Ernesto Laclau, sus virtudes y falencias para analizar las relaciones entre cultura y política, y posibles diálogos con otras visiones de esos vínculos en la misma área disciplinar.

1.5.2. Objetivos específicos

- Situar el problema de la articulación como noción clave de los estudios culturales, haciendo hincapié en su incidencia en las discusiones sobre la determinación en la teoría marxista, el reduccionismo de clase y el economicismo.
- Analizar la primera formulación de la noción de “articulación” en la obra temprana de Ernesto Laclau, en función de su tratamiento del problema de la clase, así como el de vectores postcoloniales como la etnia, raza o género
- Revisar la modulación de la noción de “articulación” en la obra madura de Laclau en función del giro discursivo y la influencia postestructuralista.
- Examinar las respuestas dadas por Laclau en su obra tardía a los problemas de la materialidad histórica, la relación entre contingencia y universalidad y la cuestión de la normatividad crítica.
- Proponer algunas discusiones posibles entre la “articulación” laclausiana y algunas nociones clave de los ECL contemporáneos como los de “traducción”, “hibridez” y “heterogeneidad histórico-estructural”.

1.5.3. Hipótesis general

Si bien la noción de “articulación” en la obra madura de Laclau resulta un aporte sumamente relevante para la superación de algunos reduccionismos sobre los aspectos simbólicos en la tradición marxista; sin embargo, a la luz de las exigencias críticas de los ECL, su teoría del discurso resulta deficiente por su carácter formalista y su enfoque decisionista de las relaciones sociales y políticas.

1.5.4. Hipótesis específicas

- Si se analiza la noción de “articulación” desde los ECL, se presenta como un aporte crucial en lo atinente a la superación de ciertos reduccionismos de la teoría marxista tradicional (economicismo, tecnologismo y clasismo).

- Si se analiza genealógicamente la modulación de la noción de “articulación” en la obra de Ernesto Laclau, se verifica una creciente importancia de los aspectos simbólicos y del lenguaje como variables fundamentales para el estudio de las relaciones entre cultura y política en contextos poscoloniales.
- Si bien la adopción de aspectos simbólicos y discursivos en el análisis de las formaciones sociales resulta una superación del marxismo tradicional, la adopción de una ontología discursiva reduce todo elemento social a un elemento discursivo y toda relación social a una relación retórica, desatendiendo aspectos de la materialidad histórica en la conformación de las identidades sociales y los antagonismos.
- Si se adopta una ontología discursiva y a ello se le suma la negación de cualquier “giro ético” en política tal como propone Laclau, la teoría de la articulación hegemónica puede ser reducida a un tipo de decisionismo político que abjura de cualquier noción de justicia.
- Si se analiza la categoría de articulación a la luz de la tradición de los ECL, algunos conceptos centrales de esta tradición (hibridez, traducción intercultural o heterogeneidad histórico estructural) suplen las falencias que aparecen en la propuesta laclausiana, fungiendo como un complemento necesario para el estudio de las relaciones entre cultura y política en contextos poscoloniales.

1.6. Esbozo de contenidos

En el **Capítulo 1**, “Introducción”, se presenta el marco teórico específico en el que se sitúa la tesis. En particular, se introduce un análisis sobre las relaciones entre los estudios latinoamericanos y la teoría política contemporánea en el contexto discursivo actual. Allí se desarrollan tanto las herencias de las cuales la investigación es deudora (concretamente, la tradición latinoamericanista), como las discusiones contemporáneas sobre la recepción de los *Cultural Studies* y los *Post-colonial Studies* de origen anglo-estadounidense en la academia latinoamericana. Asimismo, se exponen las principales producciones que constituyen el punto de partida de la tesis: por un lado, los análisis de la teoría del discurso laclausiana en general y aquellos que discuten problemáticas específicas de esa teoría (tanto de origen europeo como latinoamericano); por el otro, las contribuciones que relacionan específicamente los trabajos de Laclau (especialmente la noción de “articulación”) con los estudios culturales. A su vez, se ofrece el doble marco categorial que sirve como sustento de la investigación. La primera área de trabajo que se recupera está vinculada a la “Escuela de Birmingham” de Estudios Culturales y, específicamente, a la síntesis complexiva de sus aportes, realizada por Stuart Hall. La

segunda está vinculada a la crítica de la noción de “estudios culturales latinoamericanos” por parte de algunas propuestas académicas, militantes y activistas de la región. En particular, se revisan las problematizaciones sobre la construcción de cánones en el área disciplinar, la soberanía sobre determinados objetos de estudio, el carácter situado del conocimiento y su dimensión ético-política. Además, se presenta una descripción del problema que se investiga y su relevancia para el área de estudios en la que se inscribe; los objetivos que se persiguen y las hipótesis que se pretenden demostrar; una reflexión sobre la metodología utilizada y, en último lugar, una descripción somera de los contenidos de los capítulos que conforman esta tesis.

En el **Capítulo 2**, “La formulación marxista de la categoría de articulación”, se exponen las características nodales del abordaje de esa categoría en las obras tempranas de Laclau. Asimismo, se trabaja sobre las relaciones que ese abordaje tiene con las herencias althusserianas y gramscianas de su teoría. Por ello, se describen los vínculos que en la exposición de esta categoría juegan los análisis sobre el fascismo, el populismo y el capitalismo. Respecto de la formulación temprana de la articulación y sus relaciones con la teoría marxista, el autor sostiene, aún con matices, una preponderancia del esquema “base-superestructura”. A su vez, se destaca el tratamiento de cuestiones “ideológicas” e interpelaciones “no-clasistas”, limitadas por su vínculo con las interpelaciones de clase. En este sentido, Laclau diferencia entre una *determinación de clase*, que “determina en última instancia” a partir de las relaciones sociales de producción y la *forma de existencia* de esas clases en el nivel “superestructural”. Mediante ello, el autor evita una visión reductiva de las relaciones entre base y superestructura y centra su análisis en el *principio articulador*. Mientras que éste indicaría el principio de la forma en el cual las clases existen en ese nivel superestructural, el contenido específico de esa existencia, es decir, su materia, está vinculado a las prácticas articuladoras con “interpelaciones no-clasistas”. Al mismo tiempo, en este capítulo se aborda los vínculos entre este modo de entender las determinaciones de clase de las prácticas articuladoras y las interpretaciones específicas de los fenómenos fascistas y populistas. En efecto, a partir de su propuesta de articulación, se trabaja la novedosa lectura de ambos fenómenos como contrapuestos. Simultáneamente, su permanencia dentro del marco marxista tradicional es acentuada por la defensa de la caracterización del capitalismo a partir de los modos de producción y sus relaciones sociales. Este aspecto se trabaja mediante la contraposición con otras posturas que destacan procesos circulacionistas del capital global, en particular, se retoma la discusión de Laclau con el dependentismo, aclarando a su vez el contexto epocal de dicha discusión.

En el **Capítulo 3**, “Del marxismo al posmarxismo”, se expone el viraje que Laclau realiza en su obra desde una postura netamente marxista a una que recoge herencias postestructuralistas y postanalíticas. En particular, el capítulo describe este giro a partir de dos procedimientos diferenciados. En primer lugar, a partir del análisis genealógico de la categoría de hegemonía que Laclau y Chantal Mouffe realizan en *Hegemonía y estrategia socialista*. A partir de esa genealogía se expone el sistema categorial que emerge de esa primera propuesta, trabajando sobre las definiciones que constituyen el campo discursivo de esta formulación de la ontología política laclausiana: “discurso”, “articulación hegemónica”, “antagonismo”, “lógica de la equivalencia” y “lógica de la diferencia”, entre otros. El segundo procedimiento laclausiano es el de la deconstrucción de algunas de las premisas básicas del marxismo ortodoxo que, según su criterio, son autocontradictorias. A su vez, se desarrolla el refinamiento de la ontología política discursiva de Laclau en *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. A partir del esquema básico brindado por el libro anterior, se desarrollan algunas categorías que brindan un cuadro más completo del esquema laclausiano: “dislocación”, “imaginario”, “sujeto mítico”, entre otras. El capítulo está atravesado por la reconstrucción de las herencias dominantes de esta etapa del pensamiento de Laclau: la lingüística estructuralista, el deconstruccionismo derrideano y el psicoanálisis lacaniano. La adopción de este nuevo marco teórico permite evitar el esencialismo y el economicismo de las visiones ortodoxas del marxismo. Asimismo, el privilegio otorgado a la noción de antagonismo, que reemplaza a la de contradicción, incorpora una pluralización de antagonismos que quita del lugar de privilegio a la clase. En consecuencia, el capítulo analiza el lugar destacado que la articulación hegemónica tiene para comprender la “institución política de lo social” mediante “fijaciones parciales de sentido”, mediante el cual Laclau se aleja tanto de enfoques relativistas como esencialistas. Por último, el capítulo presenta algunas críticas posibles a la teoría laclausiana resumidas en algunos de sus tópicos específicos: los límites y las fronteras sociales y políticas, las subjetividades políticas y los tipos de hegemonías posibles.

En el **Capítulo 4**, “Debates poscoloniales: universalismo y particularismo”, se describen algunos de los debates en los que Laclau intervino durante la década del '90 y el cambio de siglo. En primer lugar, se abordan las respuestas de Laclau a diversas discusiones que suscitó su obra, en el contexto del fin de la Guerra Fría, la expansión de la globalización capitalista y la democracia liberal. Además, ese marco le brinda la oportunidad al autor de intervenir en algunas controversias que estaban teniendo lugar en el campo de la teoría política crítica. Se detallan dos aspectos principales: en primer lugar, en el marco de la proliferación de conflictos

nacionalistas, étnicos y raciales, se introducen las reflexiones que Laclau realiza sobre las relaciones entre universalidad y particularidad en política. Específicamente, se reconstruyen algunas de sus críticas al universalismo en su forma eurocéntrica tradicional, así como las dirigidas hacia la cerrazón particularista identitaria de algunos grupos. Su propuesta consiste en una relación paradójal entre universalidad y particularidad, en la cual la primera se considera ausente o vacía de contenido y la segunda subvertida por el proceso de universalización. Dentro de ese marco, y con vistas a la elaboración latinoamericana de la teoría laclausiana, se trabaja sobre las apropiaciones que realiza Santiago Castro-Gómez sobre las relaciones entre particularidad y universalidad en el contexto de discusiones en teoría descolonial. A su vez, el texto refleja la postura de Laclau en cómo esa relación paradójal entre particularidad y universalidad incide en la categoría de representación. En segundo lugar, el capítulo expone las discusiones que la teoría laclausiana abrió respecto de las relaciones entre política y ética y entre política y normatividad. Específicamente se discuten las críticas que el autor recibió, su evaluación y respuesta acerca de la acusación de “decisionista” y su valoración acerca de las subjetividades e identidades políticas en el contexto de esa polémica. En una segunda sección, el capítulo aborda el “giro populista” que Laclau emprende a partir del siglo XXI, centrándose especialmente en las “traducciones” terminológicas que Laclau realiza en esa etapa respecto de su sistema previo. Para finalizar, el capítulo realiza un *racconto* de diversas objeciones que la teoría laclausiana puede recibir cuando es utilizada como herramienta de análisis de las relaciones entre cultura y política en contextos postcoloniales.

En el **Capítulo 5** “Conclusiones: perspectivas y prospectivas de la articulación desde los ECL” se evalúa el estudio de la categoría de “articulación” a la luz de las exigencias que presenta un abordaje crítico de los Estudios Culturales Latinoamericanos. El capítulo se divide en dos partes. En la primera parte se propone una constatación de los objetivos alcanzados en la investigación, así como una evaluación de las hipótesis propuestas. Para ello, conforme al enfoque teórico de la investigación se contraponen las diversas formulaciones de la “articulación”; las virtudes que tendría la adopción de un enfoque postmarxista y discursivista de esa categoría, así como los límites que presentaría frente a la exigencia de situacionalidad, historicidad y criticidad de los ECL. En segundo lugar, como propuesta de apertura hacia futuros diálogos, el capítulo final explora cómo diversos autores latinoamericanos han respondido a los límites que el enfoque laclausiano presenta. En concreto, se trata la posibilidad de establecer un diálogo entre las categorías laclausianas de frontera antagónica y articulación hegemónica de identidades sociales con las de “traducción intercultural”, “heterogeneidad

histórico estructural” e “hibridez”, con el fin de pensar las relaciones entre situacionalidad cultural y articulación política.

2. La formulación marxista de la categoría de articulación

En el capítulo anterior se planteó como objetivo realizar un rastreo genealógico de la noción de articulación en la obra de Ernesto Laclau. El conjunto de los capítulos expone cómo el argentino pasa de una formulación marxista de articulación a una de tipo postmarxista y posfundacional. Por ello, para comenzar la recapitulación de las distintas maneras de pensar la articulación en su obra se debe partir de los textos publicados en 1978 en el primero de sus libros: *Política e ideología en la teoría marxista* (2015). Con el marco teórico descrito en el capítulo anterior, dos enfoques específicos guían la interpretación de este concepto temprano de articulación: por un lado, se atiende a las herencias del marxismo estructuralista que constituyen el marco teórico laclausiano de esta época. Éstas se manifiestan en la presencia de ciertos tópicos, tales como la especial atención puesta al concepto de ideología, los aspectos discursivos de lo político o las relaciones entre socialismo y democracia. Por otro lado, se tienen en cuenta algunas influencias que recibe el autor como resultado del contexto de producción latinoamericano de estos textos: concretamente, se pone atención a su reacción a posturas “dualistas” sostenidas por algunos autores desarrollistas en la evaluación de fenómenos políticos, la primera de sus formulaciones de una teoría del populismo o su participación en debates propios de la región (desarrollismo-dependentismo)¹.

En vistas a la presentación de esta primera aproximación a la problemática de la articulación, el capítulo se estructura en cuatro partes. (1) En la primera sección se describe la propuesta teórica laclausiana sobre las relaciones entre los niveles económico, político e ideológico en una formación social y se analiza especialmente a la importancia dada a este último nivel y a la adopción incipiente de “lo discursivo” como un aspecto relevante de los discursos políticos. (2) En la segunda sección se exploran las consecuencias que tiene para el análisis político la adopción de la postura estructuralista en su obra: se atiende, por un lado a su tematización del fenómeno fascista, poniendo en relación el estadio histórico del capitalismo (en su etapa monopolista), las críticas dirigidas a la tematización que del fenómeno hicieron algunos autores del marxismo estructuralista (en especial Nicos Poulantzas) y su propia teoría de las interpelaciones ideológicas no-clasistas. Por el otro, se trabaja su tratamiento del fenómeno populista, en el cual se aparta de las interpretaciones clásicas del momento (en especial del funcionalismo argentino) y lo vincula, mediante una propuesta concreta de la categoría de

¹ Es interesante la relación entre el marxismo del joven Laclau, sus relaciones con algunas de las corrientes en ciencias sociales emergentes de la Argentina de ese momento y sus producciones teóricas. Para un mayor detalle de la trayectoria juvenil del autor, (Acha, 2013, 2016); (Aboy Carles y Melo, 2015).

pueblo a los significantes de socialismo y democracia. (3) En un tercer apartado se trata otra de las consecuencias analíticas del marxismo estructuralista laclausiano de los años setenta: la participación en el debate con el dependentismo sobre los modos de producción en América Latina y el presunto “capitalismo” que la región habría adoptado desde la conquista. Además, este apartado demuestra que si bien Laclau adopta una postura marxista relativamente ortodoxa, en la que las contradicciones de clase conservan la determinación estructural, también produce conceptos que no se encuentran en esa postura tradicional y que complementan la noción de “modo de producción”, como el de “sistema económico”; (4) en el apartado conclusivo, se realiza una interpretación general de esta etapa de la obra laclausiana en relación con el tratamiento del nivel político de lo social dentro del paradigma marxista estructuralista, los límites que presenta y cómo la categoría de “articulación” pretende subsanarlos. En concreto, se coloca la obra de Laclau en la estela de algunos problemas que la concepción estructuralista del marxismo venía arrastrando. A su vez, esto explica por qué Laclau posteriormente renuncia a los preceptos básicos de esa concepción, adentrándose definitivamente en el postmarxismo.

2.1. El principio articulador de la ideología

En el abordaje del sistema laclausiano temprano, la influencia althusseriana se evidencia desde el comienzo. Su análisis del surgimiento del fascismo está guiado por el concepto althusseriano de “unidad ruptural” (Laclau, 2015: 104). A través de esa noción se explica el modo en el que distintos “elementos” y condiciones de una crisis se unen en una representación única. Esa representación resulta de la intersección de diversas cadenas asociativas significantes. Por tanto, para analizar un proceso ideológico-político antes que describir taxonómicamente los distintos elementos, contradicciones y condiciones que participan de ese proceso (error en el cual incurre Nicos Poulantzas en su análisis del fascismo), se debe analizar simultáneamente la condensación² misma de esos elementos en una “unidad ruptural”. El punto de anclaje o “principio unificador” que Laclau encuentra respecto de los diversos elementos ideológicos de una sociedad es el sujeto al que esos elementos ideológicos interpelan³ (Althusser, 1988). Esto es la demostración de que el concepto de ideología del que parte el argentino está fuertemente influenciado por Althusser: su función consiste en interpelar y constituir individuos (“simples soportes de las estructuras sociales” (Laclau, 2015: 113)) en sujetos. Estos se relacionan con

² El propio Laclau reconoce que este concepto es tomado del estructuralismo que a su vez lo rescata del psicoanálisis freudiano

³ La noción althusseriana de ideología como “interpelación” resulta uno de los puntos de partida de Laclau en este período. Como se tratará más adelante, su propuesta también es el intento de superar los límites de esta noción.

sus condiciones de existencia considerando que ellos son el principio autónomo y determinante de ese vínculo. Por ello, el punto de unificación de los distintos momentos y aspectos de un sistema ideológico concreto está dado por la interpelación específica que constituye el principio alrededor del cual se organizan el resto de los elementos. La cuestión principal consiste en advertir quién es el sujeto interpelado y constituido a través de ese discurso ideológico. La unidad relativa de un discurso ideológico en la que coexisten diferentes tipos de interpelaciones no debería, según Laclau, entenderse como una coherencia lógica sino como la capacidad relativa que tiene un elemento ideológico para ser el factor principal de condensación respecto de los otros elementos de ese discurso. Es decir, en su capacidad para evocar o simbolizar otras interpelaciones constituyendo un discurso ideológico relativamente unitario (Laclau, 2015: 115). En una formación social concreta en períodos de estabilidad hegemónica las contradicciones sociales son neutralizadas mediante mecanismos de desplazamiento que permiten al bloque dominante en el poder absorber la mayor cantidad de contradicciones mediante mecanismos relativamente implícitos. Por el contrario, cuando la crisis ideológica se generaliza y, por ende, aparece una crisis de confianza en el sistema, las contradicciones ideológicas tienden a exacerbarse y a disolverse la unidad del discurso dominante. A su vez, si la ideología tiene como papel principal transformar individuos en sujetos, esa crisis del discurso dominante se traduce en una crisis de identidad en los agentes sociales (Laclau, 2015: 116). Usualmente, una forma de resolución de esa crisis por parte de la clase o fracción de clase dominante consiste en desarrollar al máximo las consecuencias lógicas de una interpelación ideológica. Esto significa transformarla en una crítica del sistema vigente y reestructurar todo el campo ideológico en torno a ella. La virtud de esta operación radica en que, frente a la frágil coherencia de la unidad ideológica anterior, el desarrollo de una de las interpelaciones permite pensarla como un principio organizador fuerte del resto (Laclau, 2015: 117). Si sectores sociales que no se encuentran directamente ligados al modo de producción dominante (por ejemplo, la pequeña burguesía o los sectores medios) tienen un papel importante en la formación social, la ideología juega un papel mucho más importante en la resolución de la crisis. Esto puede darse porque cuánto más apartado un sector social se encuentra de las relaciones de producción y, por tanto, sus “intereses objetivos” son menos concretos, tiende más a resolver su existencia social en terrenos puramente ideológicos.

Es evidente que en este punto hay que aclarar los vínculos existentes entre relaciones sociales de producción, lucha de clases e ideología. Respecto de los primeros dos temas, Laclau entiende que las clases sociales existen en lucha antagónica entre sí al nivel del modo de

producción. Es decir, las relaciones de producción constituyen a sus polos en una relación antagónica entre sí. Sin embargo, para Laclau, cuando se tiene en cuenta toda la formación social y no únicamente del modo de producción, no puede hablarse de lucha de clases. Esto porque las relaciones de dominación que se dan al nivel de la formación social concreta, a diferencia de las relaciones sociales de producción, no dan forma a las clases como polos antagónicos de una lucha (Laclau, 2015:118). Un simple ejemplo de esto es: las relaciones sociales de producción las clases (burguesía y proletariado) se organizan como polos antagónicos; en cambio, cuando se tiene en cuenta, por caso, una formación social en la que los terratenientes y la gran burguesía constituyen las clases dominantes, no se puede decir que esas clases dominantes y las clases dominadas (la pequeña burguesía, el proletariado y el campesinado) se presenten necesariamente como polos de una lucha antagónica de clases. Si bien no hay lucha de clases, si se da un antagonismo y, por tanto, la cuestión sería ahora dilucidar la diferencia entre los dos tipos de antagonismos (Laclau, 2015:118-119). Las relaciones sociales de producción constituyen la explotación económica y, por lo tanto, configuran un antagonismo como “lucha económica”; las relaciones de dominación al nivel de la formación social en su conjunto conforman el bloque de poder dominante y el antagonismo que surge de ellas consiste en la “lucha política” contra ese poder. Para el marxismo “tradicional”, que Laclau busca evitar, la segunda lucha (que surge del conjunto de las relaciones de dominación político-ideológicas de la formación social) es el reflejo o puede reducirse a la primera (la lucha de clases que surgen de las relaciones sociales de producción). El abordaje laclausiano es diferente: si las relaciones económicas engendran la lucha de clases es porque el antagonismo que emerge de esas relaciones las informa en su condición de clase; los sectores dominados (cuando se tiene en cuenta el conjunto de la formación social y no solo las clases en un sentido económico) se identifican como “lo otro” del bloque de poder dominante, por lo que ese antagonismo configura una lucha popular-democrática (Laclau, 2015: 120-121). Ese antagonismo respecto del bloque de poder es la característica principal del sujeto al que se dirige una interpelación ideológica popular-democrática. Precisamente, la “democracia” está constituida por el conjunto de símbolos y valores a través de los cuales los sujetos interpelados cobran conciencia de su identidad antagónica respecto del bloque de poder y se constituyen como “pueblo” (Laclau, 2015: 121). Este último representa uno de los polos de la contradicción dominante en el nivel de las relaciones de dominación de una formación social en su conjunto (no únicamente respecto de las relaciones sociales de producción).

Ahora bien, como la lucha popular-democrática solo se da en el nivel ideológico-político y el pueblo no existe como entidad al nivel de las relaciones de producción, entonces las ideologías de clase sobredeterminan las ideologías popular-democráticas, es decir, que la lucha del pueblo contra el bloque de poder dominante esta sobredeterminada por la lucha de clases (Laclau, 2015: 123). Esa prioridad se revela en el hecho de que las ideologías popular-democráticas nunca se presentan en un discurso plenamente independiente sino articuladas a discursos ideológicos de clase. Aún más, las interpelaciones popular-democráticas constituyen el campo dentro del cual la lucha ideológica de clase tiene lugar. La sobredeterminación mencionada se manifiesta en la práctica como la práctica articuladora de interpelaciones no clasistas en discursos ideológicos de clase. Por ello, la práctica ideológica consiste en la interpelación de un sujeto en el cual se condensan articulaciones parciales. En ese sentido, los diferentes discursos ideológicos de clase luchan entre sí por integrar las mismas interpelaciones no clasistas en discursos antagónicos y, por ende, la condensación completa nunca puede darse. Siempre conviven en el nivel ideológico-político distintos intentos de fusión que dan como resultado condensaciones ambiguas con una apertura mayor o menor dependiendo el nivel de recrudescimiento de la lucha ideológica de clases.

Esta articulación entre elementos ideológicos de la lucha popular-democrática y elementos ideológicos de la lucha económica explica, en parte, uno de los problemas que tenía el marxismo estructuralista en su análisis de las ideologías. Para Laclau, uno de los inconvenientes que presenta el trabajo de Poulantzas sobre la ideología consiste en su incapacidad para explicar la transformación de las ideologías. Según el punto de vista del argentino, la transformación de las ideologías se realiza en la propia lucha de clases produciendo diversos sujetos en la articulación y desarticulación de interpelaciones clasistas y no clasistas. El problema que tenía la visión de la ideología del marxismo “tradicional” y en el que también cae Poulantzas, consiste en la adscripción directa del marxismo-leninismo como ideología de la clase obrera. Como se dijo, la clase obrera responde a interpelaciones clasistas, pero también a interpelaciones no-clasistas (que dependerán de cada formación social concreta), dado que forma parte del pueblo. El discurso ideológico de una clase obrera específica puede darse a través de la condensación de ambas interpelaciones. Por el contrario, pensar que el marxismo-leninismo como ideología consiste en la forma final de una ideología plenamente constituida para cualquier clase obrera concreta y específica implica no tener en cuenta las condiciones concretas de la formación social en cuestión. En cambio, desde el “punto de vista de los intereses de clase”, la práctica ideológica de una clase obrera específica solo

puede consistir en la articulación de las interpelaciones de clase (marxismo-leninismo) con las interpelaciones popular-democráticas de su formación social específica, siempre y cuando pretenda volverse una ideología hegemónica. En caso contrario, un “ultraizquierdismo” que considere ajeno a los intereses de la clase obrera cualquier componente ideológico no-clasista implica necesariamente abandonar la lucha hegemónica y abocarse no a la transformación de la formación social concreta sino a su destrucción y reemplazo por una completamente nueva.

En este punto surge necesariamente la pregunta por si el error del marxismo tradicional consiste únicamente a la adscripción directa del marxismo-leninismo (es decir, de una ideología clasista) como la ideología de la clase obrera o si, por el contrario, esa adscripción es la manifestación de algo más. Reconocer el campo autónomo de la lucha popular-democrática otorga ganancias en dos direcciones distintas: desde el punto de vista del análisis de las formaciones sociales reduce el determinismo de clase; además, esa reducción de clase amplía el campo en el que la lucha de clases puede desenvolverse, porque abre la posibilidad de integrar al discurso ideológico de la clase obrera un conjunto de interpelaciones que, para el marxismo tradicional, eran consideradas constitutivas del discurso ideológico burgués. Para llevar a cabo este reconocimiento de la autonomía de esa lucha, sin embargo, no es suficiente descartar al marxismo leninismo como la ideología directa y acabada de la clase obrera, sino que al mismo tiempo hay que descartar la necesaria pertenencia de clase de cualquier elemento ideológico. Este reduccionismo surge de la concepción de todas las contradicciones sociales como contradicciones clasistas. Por ello, para autores que conciben las formaciones sociales a partir de ese reduccionismo clasista (como es el caso de Poulantzas y otros marxistas estructuralistas) resultan tan enigmáticas las pertenencias ideológicas de los conjuntos sociales denominados como capas medias. El punto común que tienen todos esos sectores medios (por ejemplo, los pequeños burgueses) es su relativa distancia de las relaciones de producción dominantes en el modo de producción capitalista. De ahí que sus contradicciones con el bloque dominante no se planteen en torno a esas relaciones económicas sino en función de antagonismo de tipo político-ideológico. Por lo tanto, su identificación como “pueblo” (antagónico respecto del bloque de poder dominante) resulta usualmente más fundamental para su ideología que su identidad como clase y, en función de eso viven más intensamente las interpelaciones populares en la conformación de su estructura ideológica global.

Sin embargo, la perspectiva de Laclau en este punto todavía sigue manteniéndose dentro del horizonte de comprensión marxista “tradicional” y, por tanto, sigue concibiendo la lucha popular-democrática dominada por la lucha de clases. Eso explica que los sectores medios

(para quienes el aspecto central de la ideología son las interpelaciones popular-democráticas) no pueden imponer un discurso ideológico propio, sino que siempre se encuentran integrados en los discursos ideológicos de la burguesía y el proletariado. Precisamente la interpelación a esos sectores aparece como el terreno mismo de la lucha democrática y, simultáneamente, el campo eminente de la lucha de clases en los niveles político e ideológico. En ellos se juega la lucha que determina la identificación entre pueblo y clase. Para Laclau, la incapacidad de hegemonizar luchas populares y condensarlas en una práctica política y un discurso ideológico coherente con los objetivos de clase representa una falla en la práctica política de la clase obrera. Al mismo tiempo, la crisis del bloque de poder se representa en la incapacidad de absorber y neutralizar las contradicciones de las luchas popular-democráticas por los canales tradicionales. En la tradición italiana tal neutralización se ha denominado “transformismo” y su función consiste en absorber esas contradicciones evitando que esas interpelaciones ideológicas desarticulen el sistema ideológico dominante. Cuando esa neutralización no puede ser llevada a cabo de ninguna manera y la contradicción pueblo/bloque de poder se lleva al extremo, el pueblo ya ni siquiera presenta demandas al bloque de poder dominante ni se organiza como alternativa dentro del sistema mismo, sino que se presenta directamente como una alternativa política separada de él. Este es el momento en el cual las interpelaciones popular-democráticas se encuentran en estado puro y, naturalmente, nunca es muy duradero: tarde o temprano es reabsorbido por los discursos de clase.

Entonces, ¿cómo existen los discursos de clase en los niveles político e ideológico? Para Laclau, esto implica dos problemas que no deben confundirse entre sí: (1) la *determinación de clase* de las superestructuras ideológicas y políticas, esto es, del hecho de que la “determinación en última instancia” proviene de la base estructural de las relaciones sociales de producción; y (2) el modo en el que esa determinación se ejerce, es decir, la *forma de existencia* de las clases en el nivel superestructural. Para evitar una visión reductiva de la superestructura, esto es, una que adjudica la pertenencia necesaria de todo elemento ideológico a una clase, ambos problemas deben mantenerse separados. Mezclarlos implica caer en algo más que una mera determinación. En cambio, resulta una absorción o subsunción directa, en la que la política y la ideología son simples momentos del despliegue de la lucha de clases. Para sortear esto, es importante pensar las clases como polos antagónicos en las relaciones de producción y, sin embargo, sin una forma de existencia necesaria en los niveles superestructurales (político-ideológico). Por el contrario, el “carácter de clase de una ideología está dado por su forma y no por su contenido” (Laclau, 2015:186). Esta forma está dada por el principio articulador en

torno al cual se organiza. Como se dijo, la lucha ideológica es posible, solo porque las clases pueden luchar por articular ciertos significados a discursos de clase antagónicos. Así, evitar la reducción de clase en el nivel ideológico-político conlleva afirmar que la existencia de la clase en dicho nivel se presenta bajo la forma de la articulación. Ahora bien, esto significa que las interpelaciones no clasistas se conciben “como materia prima” de las prácticas articulatorias de clase. Precisamente, la ideología dominante consiste no tanto en la imposición de una concepción uniforme del mundo sino en la neutralización de los contenidos que expresan la resistencia a la dominación como tal; y, como contrapartida, las ideologías de las clases dominadas se dan como prácticas articulatorias que buscan desarrollar esos mismos contenidos. En suma, la práctica articulatoria hegemónica de la clase dominante se realiza de dos formas “1) a través de la articulación de su discurso de las contradicciones e interpelaciones no clasistas; 2) a través de la absorción de contenidos que forman parte del discurso político e ideológico de las clases dominadas” (Laclau, 2015:188-189). En efecto, el modo de determinación de la lucha de clases se presenta como fluctuaciones en la capacidad articulatoria de las distintas clases. Si la clase dominante absorbe demasiados elementos del discurso de las clases dominadas, puede suceder que la capacidad de neutralizar los aspectos antagónicos de esos discursos disminuya. Esto redundará en una presencia del discurso de las clases dominadas en los aparatos de dominación, esto es, del Estado.

Existe una última conclusión que puede sacarse de este abordaje: si las clases corresponden a polos antagónicos surgidas de las relaciones sociales de producción; y la relación que hay entre las relaciones de producción y los elementos ideológico-políticos es de articulación; entonces, los grupos humanos realmente existentes no coinciden con las clases sociales económicas analíticamente construidas (Laclau, 2015:190). Por el contrario, dichos grupos humanos están atravesados por un sinnúmero de contradicciones, no todas las cuales corresponden con las de clase. Sin embargo, Laclau sigue manteniendo la prioridad de las contradicciones de clase por sobre las demás. El resto de ellas solo existe articulada a los discursos de clase y, sin embargo, no hay una correspondencia entre esa articulación dada en un grupo o en un individuo determinado y la clase a la que el grupo o el individuo pertenece realmente. Por ello, existen interpelaciones en las que los individuos participan y que sin embargo no están articuladas en torno a las contradicciones de clase a la cual pertenece ese individuo. Al mismo tiempo, existen clases como la clase media que no participan de las relaciones correspondientes con el modo de producción dominante de la sociedad y, por ende, carecen de un principio de clase articulador propio, es decir, dependen en su ideología de otras clases. Por último, si las clases

basan su existencia a nivel político-ideológico en su capacidad para articular las interpelaciones no clasistas, entonces, tales clases solo existen como tal en ese nivel si lucha por la hegemonía (Laclau, 2015:190).

2.2. Fascismo y populismo

La presentación de la categoría de “articulación” desde un enfoque marxista althusseriano permite, por un lado, atacar el economicismo y el reduccionismo clasista concibiendo al populismo y al fascismo como los momentos más desarrollados de la lucha de clases y, simultáneamente, de mayor inclusión de interpelaciones no-clasistas en discursos ideológicos de clase; por otro lado, también le permite a Laclau mantenerse dentro de las coordenadas principales de un marco teórico marxista e, incluso, defender, en un giro de ortodoxia sorprendente, la noción de “modo de producción” como categoría privilegiada para la calificación de un sistema económico como capitalista o precapitalista. Por ello, a continuación se presentarán las argumentaciones que llevan a Laclau a elaborar sus propuestas sobre los fenómenos fascistas y populistas⁴.

Cabe aclarar que no se realiza aquí un análisis de la noción de fascismo como tal, sino simplemente del lugar que esta categoría ocupa en el esquema laclausiano temprano. El autor argentino analiza el surgimiento del fascismo desde un punto de vista histórico, aunque obviamente utilizando el marco teórico que se presentó en el apartado anterior. Siguiendo esa concepción teórica, según Laclau, el fenómeno fascista hace su aparición en relación con dos crisis contrapuestas: la del sistema ideológico en su conjunto y la de la incapacidad de la clase obrera para hegemonizar las luchas populares (Laclau, 2015: 130). Por ello, puede apreciarse que, según el argentino, la noción de fascismo no debe aplicarse indiscriminadamente, sino que constituye el fenómeno relativamente específico e histórico de los regímenes que gobernaron Italia y Alemania entre las décadas del ‘20 y el ‘40 del siglo pasado.

⁴ Un texto ya clásico en el cual se analiza esta primera aproximación al populismo en la obra laclausiana es el de Emilio de Ipola “Populismo e Ideología” (1979). Allí, el autor realiza una reconstrucción de la propuesta de Laclau, rescatando no solo las intenciones políticas (y no teóricas) del autor, así como la introducción sistemática de algunos elementos gramscianos en su teoría. Las objeciones que allí se presentan (algunas de ellas tomadas del texto de Nicos Mouzelis “Ideology and Class Politics: a critique of Ernesto Laclau” aparecido en *New Left Review* en 1978) son la excesiva importancia dada por Laclau al aspecto político-ideológico en una formación social y el reduccionismo ideológico en el que el argentino incurriría para formular su teoría del populismo, obviando otros aspectos materiales. Cabe destacar un aspecto central de la crítica (de la cual la teoría laclausiana es pasible en todo desarrollo, marxista y postmarxista): la equivocidad en la que trata el concepto de “formación social (De Ipola, 1979: 940). La tesis general del autor es que Laclau incurre en un excesivo discursivismo, aspecto que incluso se acentuaría en las producciones subsiguientes. Sin embargo, está claro que la noción de “discurso” amerita un mayor tratamiento que el que el propio Laclau le otorga en esta etapa de su obra. Este problema será retomado en los próximos capítulos.

Como se dijo más arriba, el nombre para la absorción y neutralización de la contradicción bloque de poder/pueblo es el de “transformismo” (proveniente de la tradición italiana del marxismo). Desde un punto de vista histórico, este había funcionado de manera relativamente ordenada en el período de expansión económica capitalista que precedió a la primera guerra mundial, especialmente en Italia y Alemania. Al final de ella, sin embargo, un cúmulo de contradicciones habrían llevado al ascenso del fascismo: algunas de ellas se debieron a circunstancias que no se relacionan necesariamente con la crisis de hegemonía en el bloque de poder (especialmente las relacionadas con circunstancias exteriores como la crisis económica y la movilización de millones de personas a causa de la guerra que luego de esta no pudieron ser reinsertadas en las estructuras políticas tradicionales); otras, sin embargo, estaban vinculadas a los modos en los cuales estos dos países transicionaban hacia el capitalismo monopolista (dentro del sistema político alemán los terratenientes tenían un peso político que no coincidía con su peso económico relativo y en el caso italiano las contradicciones se acentuaban más a raíz de que el bloque de poder resultado del *Risorgimento* consistía en la alianza de los terratenientes del sur con la burguesía en ascenso del norte) (Laclau, 2015: 131-134). En ambos casos, el capital monopolista, que ocupaba un lugar de importancia creciente en la economía nacional no veía esa hegemonía reflejada en la esfera política e ideológica. Con el fin de continuar con su ciclo de acumulación precisaba de un mayor peso en el nivel político. A su vez, el sistema vigente tampoco les proveía puntos de apoyo suficientes para realizar ese cambio desde dentro del propio sistema. Por ello, el capital monopolista debió recurrir a una ofensiva hegemónica que cambiara radicalmente de tipo de Estado. De esa manera, este sector enfrentó al sistema político apoyándose en un movimiento político de masas, reestructurando la hegemonía del bloque de poder que existía hasta el momento.

Ahora bien, un movimiento político de masas que resultase en un cambio radical del tipo de Estado debía contar con algunas características: no presentarse como una alternativa dentro del sistema sino como alternativa al sistema mismo y, además, debía ser un movimiento cuyas interpelaciones movilizantes impidieran la identificación entre objetivos populares radicales (el cambio del bloque de poder) y objetivos socialistas (Laclau, 2015: 135). Evidentemente esto último representaba el mayor peligro para los intereses capitalistas en su conjunto, el del capital monopolista incluido. Tanto en Italia como en Alemania, la crisis de posguerra había conducido a la radicalización de la pequeña burguesía y a la paralización del bloque dominante tal como existía hasta entonces. Al mismo tiempo, esa radicalización se produjo dejando de lado cualquier discurso ideológico de clase. El fascismo fue el movimiento de masas que

vehiculizó la segunda de las condiciones: el freno a cualquier identificación entre pueblo y clase obrera. Ya se dijo más arriba que analizar un proceso de cambio ideológico consiste no solo en consignar las diversas interpelaciones que se unifican en esa ruptura, sino también revisar a qué sujeto interpela (y, por tanto, constituye). Uno de los modos mediante el cual el fascismo eliminó la posibilidad de que las interpelaciones clasistas y las popular-democráticas se condensen en un único discurso ideológico fue a través de la unificación de ambas en un sujeto específico. En el caso alemán el sujeto interpelado es el sujeto racial, si bien en su discurso se encuentran presentes interpelaciones antiplutocráticas, democráticas o nacionalistas que constituían en su identidad a las clases dominadas. La otra operación que evitó la fusión de los dos tipos de interpelaciones fue mantener las interpelaciones de clase en el discurso, pero negarles cualquier tipo de significación política, no desarrollando sus consecuencias necesarias: la lucha de clases en el nivel político. Ese fue el caso del corporativismo tanto italiano como alemán: a diferencia del parlamentarismo liberal, en el que la neutralización de las consecuencias políticas de la lucha de clases se maneja con reformismo y tradeunionismo, el corporativismo separa los vínculos que existen entre pueblo y clase y no admite la encarnación de la clase obrera como auténtico representante del pueblo (Laclau, 2015: 136-138). Ahora bien, este éxito del fascismo en la separación de las interpelaciones popular-democráticas y las clasistas no podría haber sucedido sin el otro fenómeno que permitió la emergencia del fascismo: la renuncia de la clase obrera a disputar el campo de la lucha popular-democrática. La respuesta a cómo podría haber pasado eso se encuentra en el desarrollo de la (primera) noción de populismo laclausiano.

Para el joven Laclau, el populismo puede ser interpretado como un modo de articular las interpelaciones popular-democráticas (y que puede incluir categorialmente al fascismo dentro de él) que conlleva el desarrollo del marco categorial presentado más arriba. Para abordar el populismo podría partirse de los abordajes tradicionales que, sin embargo, no dejan de incurrir en contradicciones y paradojas. Por citar un ejemplo clásico, los análisis funcionalistas que dieron origen a la sociología y a la ciencia política en nuestro país se dedicaron a partir de los años '60 del siglo pasado a analizar el fenómeno populista⁵. La mayoría de ellos afirman que

⁵ Ejemplos de estos abordajes tradicionales se los puede encontrar en las obras de Gino Germani (1965) o Torcuato Di Tella (1970). Por lo general estas lecturas recurren a la dicotomía dualista entre sociedad tradicional y sociedad industrial o moderna. El populismo aparecería en sociedades que se encuentran en una transición entre una y la otra, como un efecto de asincronía de elementos de la sociedad tradicional que perviven en un contexto moderno. Estas tesis funcionalistas se encuentran sumamente presentes en la teoría del populismo del joven Laclau, debido a las influencias formativas que tuvieron sobre él. Además, volverán a aparecer como referencia en la formulación del populismo durante los años 2000. Para ver un mayor desarrollo de la trayectoria de Laclau y su formación en el contexto argentino de los años 60 y 70 (Acha, 2013, 2016); (Carles y Melo, 2015)

la especificidad del populismo solo puede captarse dejando de lado el componente de clase de los movimientos populistas concretos y, simultáneamente, la unidad de los diversos rasgos político-ideológicos de los distintos movimientos se puede encontrar únicamente recurriendo al análisis de las contradicciones clasistas.

En cambio, si las clases basan su existencia en el nivel político-ideológico en su capacidad para articular interpelaciones no clasistas, solo pueden realizarlo si luchan por la hegemonía, es decir, si luchan por contrarrestar la incorporación de interpelaciones no clasistas en el discurso de la clase dominante (incorporándolas al discurso de las clases dominadas). La forma más desarrollada de este tipo de operación articuladora sería el populismo. Según esta interpretación el populismo consiste en la presencia de una contradicción no clasista específica articulada en el interior de un discurso de clase, aquella que se presenta entre el pueblo y el bloque de poder. Ésta resulta la contradicción dominante en la formación social en cuanto tal (no respecto de las relaciones de producción) y configura el campo específico de las luchas populares-democráticas. Sumadas a las contradicciones de clase (que emergen de las relaciones sociales de producción) constituyen la doble articulación del campo ideológico-político como tal (Laclau, 2015: 193). El elemento populista no sería algún componente de clase específico o un modo de construcción de poder, sino la presencia de ese elemento no clasista específico en el discurso de un movimiento de clase. La ideología popular-democrática puede ser articulada a los discursos de las clases dominantes o en los de las clases dominadas. En efecto, según Laclau, los elementos de los antagonismos popular-democráticos no son espontáneamente socialistas ni comunistas, en tanto estos elementos se encuentran siempre subordinados a los discursos de alguna de las clases en lucha (esto es, de los discursos que emergen de las contradicciones económicas) (Laclau, 2015: 199). Sin embargo, hay que hacer una salvedad: por un lado, en este momento de su producción teórica, Laclau considera todavía que la “ideología espontánea” de las masas será siempre una ideología de clase; por el otro, también señala que los elementos ideológicos democráticos “conducen potencialmente” al comunismo, dado que la resolución lógica del antagonismo pueblo/bloque de poder conduce a la supresión de la forma Estado en cuanto tal. Sin embargo, para que esto sea realmente desarrollado, debe articularse en el discurso de una clase que se presente como fuerza hegemónica y cuyos intereses objetivos coincidan en esa supresión: la clase obrera. En este sentido, “populismo” no define la mera presencia de interpelaciones al pueblo en cualquier tipo de discurso, aunque esa presencia es necesaria para hablar de “populismo”. En definitiva, según el joven Laclau, una forma específica de los elementos ideológicos populares es la que determina si una

ideología es populista o no: “Nuestra tesis es que el populismo consiste en la presentación de las interpelaciones popular-democráticas como conjunto sintético-antagónico respecto de la ideología dominante” (Laclau, 2015: 201). Cuando el discurso dominante pretende neutralizar las ideologías popular-democráticas e integrarlas a él, las absorbe como meras particularidades diferenciales, reprimiendo cualquier elemento que pueda constituirse como símbolo de antagonismo. El populismo, en cambio, consiste en el momento de radicalización en el cual esos elementos se presentan antagónicamente frente a la ideología del bloque dominante. Si bien los elementos popular-democráticos tienden “potencialmente” hacia la disolución de toda forma de poder y, particularmente, del Estado, también esos elementos pueden estar unidos a fracciones de clase que requieran enfrentarse con el bloque de poder dominante. Por tanto, es posible que el discurso populista no sea un discurso revolucionario, sino simplemente que busque antagonizar con la ideología del bloque dominante. Por ello puede haber un populismo articulado en la ideología de las clases dominadas y un populismo articulado en la de las clases dominantes (económicamente hablando) (Laclau, 2015: 202). Este último sucede cuando una fracción de las clases dominantes intenta imponer su hegemonía por fuera de la estructura de poder existente dentro del bloque de poder hegemónico y decide recurrir a elementos ideológicos populares para lograrlo: para Laclau, este es el caso del nazismo. Sin embargo, estos regímenes requieren de dos cosas: por un lado, que las interpelaciones populares sean articuladas de forma tal que se impida su canalización revolucionaria, es decir, hacia la disolución del Estado; y, por el otro, un alto grado de represión para lidiar con el potencial revolucionario del desarrollo del antagonismo popular-democrático. Los populismos de las clases dominadas en cambio buscan desarrollar al máximo estos componentes disolventes de las interpelaciones democráticas, acentuando el antagonismo que ellas conllevan. En efecto, para Laclau, todas las revoluciones socialistas exitosas del siglo XX (o posiciones socialistas hegemónicamente relevantes como el Partido Comunista Italiano) conllevan “inequívocamente” un carácter populista. En este sentido, el populismo como articulación de las interpelaciones popular democráticas resulta el punto más avanzado (y hegemónicamente relevante) de la ideología de la clase obrera (Laclau, 2015: 203). Populismo, entonces, resulta el nombre para la articulación de los elementos ideológicos popular-democráticos bajo la forma del antagonismo y no como una diferencia absorbible en un bloque de poder dominante constituido (Laclau, 2015: 204-205).

2.3 El debate sobre dependentismo y marxismo

A pesar de esta lectura heterodoxa del marxismo estructuralista, está claro que Laclau, al menos hasta este momento de su producción, se mantiene dentro de un marco teórico estrictamente marxista. En efecto, además de tomar parte en diversos debates sobre el Estado según una perspectiva marxista estructuralista, el autor también escribe sobre una corriente crítica surgida recientemente por esos años y que resultaba disruptiva en la visión tradicional del marxismo: la teoría de la dependencia. Este repaso por la intervención laclausiana en este debate, cumple dos propósitos: en primer lugar, dar cuenta del enfoque latinoamericano de la perspectiva laclausiana, no únicamente por sus vivencias personales, sino por los debates en los que toma parte; en segundo lugar, para hacer notar cómo si bien Laclau tensa los límites de la perspectiva marxista, aún se encuentra dentro de ella e incluso defiende ciertas posiciones relativamente ortodoxas: un enfoque analítico centrado en el “modo de producción” como categoría privilegiada para catalogar un sistema social como capitalista. De todas maneras, primero se procederá a situar el debate teórico-historicamente, para entender hacia donde se dirige la lectura laclausiana⁶. Además, se expondrán algunas ideas señeras de autores dependentistas como Fernando Henrique Cardoso y Enzo Faletto o André Gunder Frank. Por último, se formularán las críticas que realiza Laclau. Para el argentino el dependentismo adolece de una posición clara sobre su relación con el marxismo teórico y con la izquierda en general. En concreto, lo que se trabaja en esta sección queda ilustrado por un pasaje del propio Laclau: “Desde luego, Frank es libre para extraer una masa de hechos históricos y construir, sobre esa base, un modelo. Puede, incluso, si así lo desea, dar a la entidad resultante el nombre de capitalismo (...). Pero lo que resulta totalmente inaceptable es que Frank sostenga que la suya es la concepción marxista del capitalismo” (Laclau, 2015: 20). Cabe aclarar aquí, sin embargo, que no se pretende realizar un estudio exhaustivo de la corriente dependentista, sus vertientes internas, ni un análisis de los debates que surgieron con ella. Lo que se busca es situar el pensamiento de Laclau en un contexto de época para la cuál el dependentismo revistió cierta importancia y exponer ciertas ideas que contrastan con el discurso laclausiano.

2.3.1. El dependentismo y su contexto de surgimiento.

La teoría de la dependencia se coloca como una más de diversas corrientes de pensamiento que surgieron, se consolidaron y expandieron durante lo que varios autores dieron en llamar “los

⁶ Por esos años, Laclau participa activamente del Partido Socialista de la Izquierda Nacional y Jorge Abelardo Ramos ejerce una influencia importante en su pensamiento: “ejercía por esos años una considerable influencia intelectual y política en la izquierda, una poderosa atracción sobre jóvenes, como yo, en ruptura con una formación intelectual liberal” (Laclau, 1990). Más tarde esta influencia sería vista como un dogmatismo que le impedía una exploración teórica más allá de un marxismo ortodoxo.

largos años '60". La teoría de la dependencia no puede entenderse sino en vinculación con el espíritu de época. Esta estuvo marcada por diversos hechos políticos sucedidos latinoamericanos que informaron todas las corrientes de pensamiento del continente. De esta manera, la corriente surge en el momento histórico que va desde la Revolución Cubana en 1959 hasta el golpe de Estado a Salvador Allende en Chile en 1973. En esta "década" se puede vislumbrar en el continente una búsqueda que, por diversas vías, muchas veces contradictorias entre sí, va al encuentro de un deseo de cambio y fundamentalmente un profundo desprecio por el estado de situación de Latinoamérica en todos sus aspectos, desde lo económico-social, hasta lo político o lo cultural. Todas las contradicciones existentes en ese espíritu de época resultaban armoniosas y complementarias en ese rechazo a lo establecido o instituido. En efecto, la sensación generalizada en todas las corrientes de pensamiento es que esa situación no habría de durar mucho más y un vuelco en los acontecimientos históricos resultaba inminente. Al mismo tiempo, lo fructífero y polisémico de la "sensibilidad sesentista" –tal como la llama Devés Valdés (2003)– no explica el nacimiento de algunas de estas corrientes como el dependentismo o el liberacionismo, pero sí el diálogo productivo y valioso que se produjo entre muchas de ellas. En efecto, esta misma sinergia creativa, puede rastrearse en las contradicciones y tensiones que sucedieron en el interior de esa misma "sensibilidad" y que terminaron desembocando en una imposibilidad de cohesión última y una fragilidad frente al horror de las dictaduras instauradas en la década siguiente. Devés Valdés, a quien seguiré en diversas cuestiones a lo largo de la exposición, reconoce por lo menos cuatro corrientes entre las que se fue estableciendo esta sinergia creativa de la que se habla: en primer lugar las escuelas de ciencias sociales asociadas al estudio de la economía desde un punto de vista histórico-estructural, entre las que se encuentran todas las vertientes de la teoría de la dependencia; en segundo lugar, el liberacionismo, con ramas en distintas disciplinas tales como la pedagogía, las diversas teologías de la liberación y del tercer mundo, o la filosofía; en tercer lugar el ensayismo, un género con amplio desarrollo en nuestro continente que encuentra en esta década una renovación asociada al "bum" de la literatura latinoamericana, entre quienes se puede mencionar como ejemplos a Marta Traba, con su intento de pensar la dependencia desde un punto de vista cultural y artístico o a Eduardo Galeano, con su célebre *Las Venas Abiertas de América Latina*; por último el pensamiento asociado a la naciente politología latinoamericana, abocado especialmente al estudio del Estado y los partidos políticos, así como a las primeras versiones académicas y semiacadémicas del concepto de populismo, por ejemplo, autores como Gino Germani, Torcuato Di Tella o Francisco Weffort.

A partir de estas corrientes y de la relación crítica del dependentismo con la teoría del desarrollo y el cepalismo se pueden establecer algunas caracterizaciones que hacen a ambas en su relación de proyecto modernizador (desarrollismo) - reacción identitaria (dependentismo) (Devés Valdés, 2003). En efecto, el cepalismo y la teoría del desarrollo surgieron para explicar y proponer cómo alcanzar el desarrollo a partir de los años '30, a partir del cierre en el flujo comercial previo y mediante la industrialización de las principales economías latinoamericanas mediante la sustitución de las importaciones. Tal como plantean Cardoso y Faletto, esas teorías preveían un salto en una industrialización para la producción de bienes de capital a partir del fin de la segunda guerra mundial. Por su parte, el dependentismo nace como reacción a esas teorías, leyéndolas a través del tamiz de las teorías del imperialismo y las experiencias de los gobiernos nacional-populares que se habían dado en distintos países del continente (el peronismo en Argentina, el varguismo en Brasil, el cardenismo en México, la Revolución Nacional en Bolivia, entre otros). Como contracara de las teorías del desarrollo, uno de los objetivos principales del dependentismo es precisamente explicar por qué ese desarrollo no había sucedido, ni podría haber sucedido por el lugar que América Latina ocupaba en la economía mundial. En este sentido, si el desarrollismo y el cepalismo tenían una perspectiva ligada a la práctica y al diseño de políticas públicas, el dependentismo, tiene una perspectiva más teórica, dirigida al estudio preciso de los conceptos económico-sociales y particularmente a sus desarrollos y matices históricos. En la misma dirección, si la teorías del desarrollo se gestaron en espacios políticos públicos como la CEPAL, las teorías de la dependencia tienen una perspectiva más universitaria y académica enfocada en el análisis de la historia de las sociedades latinoamericanas y las razones que llevan a la imposibilidad de estas de alcanzar un grado de desarrollo deseable (y aún cuestionando este concepto en sus fundamentos): “el cepalismo fue una propuesta para implementar el desarrollo; el dependentismo, una explicación del porqué del subdesarrollo” (Devés Valdés, 2003: 140). En efecto, tal como sostiene este autor, “dependencia” fue el concepto que se encontró para unificar un conjunto de diversas teorías que buscaban definir lo particular de Latinoamérica en la geopolítica y la economía mundial (aunque las teorías de la dependencia también fueran planteadas para el hoy llamado “Sur global” en general). Así, el dependentismo buscó definir y precisar los términos que hacían al llamado “subdesarrollo” y su compleja polisemia. Por ello, una de las principales diferencias y planteos con sus antecesores de la teoría del desarrollo es la crítica a este concepto mismo y no solo eso, sino a su concepción del tiempo histórico- sociológico- económico: si los teóricos del desarrollo eran subsidiarios del modelo de explicación que se basaba en el esquema “sociedad tradicional/sociedad moderna” y, por ende, su concepción era que el continente se

situaba en un tiempo histórico de desarrollo anterior; los dependentistas, por su parte, explican que el subdesarrollo no se debe a un “atraso” temporal de las sociedades y las economías de América Latina, sino a que el desarrollo de esas economías se dio simultáneamente con las economías desarrolladas y, en función de eso, sufrieron un “desarrollo subdesarrollador” (Devés Valdés, 2003: 140).

Existen diferentes vertientes de las teorías dependentistas de las que se mencionarán solo algunas para ponerlas en diálogo con la propuesta de Cardoso y Faletto. Entre los distintos autores que contribuyeron con propuestas propias, además de los mencionados, pueden nombrarse a Theotonio dos Santos, Ruy Marini, André Gunder Frank, Pablo González Casanova, Aníbal Quijano, entre otros. Para Dos Santos, las teorías del desarrollo implican un grado de ahistoricidad en sus planteos, que están estrictamente relacionadas con el supuesto de que las metas a las que deben dirigirse los países subdesarrollados coinciden con el “progreso” alcanzado por los países tradicionales. En este sentido, el planteo parece basarse en un sentido de la reversibilidad histórica que según Dos Santos no tiene sentido. Los análisis no pueden basarse en un modelo de pasaje de una sociedad tradicional a una moderna sino en los limitantes que hacen a determinadas economías y sociedades estar configuradas como dependientes en el tiempo presente. El concepto de dependencia permite vislumbrar una condición estructural de la sociedad y no temporal y en este sentido, analizar el desarrollo desde una perspectiva mundial que resulta de la expansión y consolidación del sistema capitalista. En este sentido, es necesario pasar de un análisis del capitalismo en los centros hegemónicos mundiales a los países de América Latina, lo que permitiría reducir la unilateralidad del análisis. La dependencia implica para este autor la imposibilidad de algunos países de expandirse económicamente bajo su propio autoimpulso, si no, por el contrario, sólo como resultado de la expansión de otros. Gunder Frank, por su parte, propone la redefinición de los términos bajo la diada metrópoli- satélite. Su propuesta se basa en la imposibilidad de las burguesías nacionales de los países satélites para salir del estado de subdesarrollo. En efecto, tanto las teorías del desarrollo como las burguesías nacionales son producto del desarrollo subdesarrollador del capitalismo de estas zonas del planeta, por lo que cualquier propuesta que implique respetar eso, carece de sentido.

La propuesta de Fernando Henrique Cardoso y Enzo Faletto resulta una de las más interesantes en el sentido de que se sale en parte del análisis de las condiciones económicas de la dependencia y el subdesarrollo y va al encuentro de una explicación eminentemente política. Sus críticas al desarrollismo y la modernización están dirigidas a la abstracción que estas

corrientes hacen de los condicionamientos sociales y políticos concretos involucrados en los procesos económicos. Además, reprochan la concepción teleológica, etapista y funcionalista de lo social en las teorías del desarrollo. Lo que interesa a Cardoso y Faletto es el análisis concreto de los procesos históricos y cómo el desarrollo del sistema capitalista mundial ha influido y determinado las relaciones de dominación y articulación entre las clases sociales en el interior de las distintas sociedades. En efecto, lo interesante de este análisis es permitir dimensionar el carácter político de los procesos económicos. En este sentido, según estos autores, más que una teoría de la dependencia es preciso realizar un análisis histórico de las relaciones capitalistas y las clases sociales que éstas engendran a un nivel inter-intranacional. La dependencia, en este caso, no sería más que la expresión que adopta en el sistema político internacional, la producción capitalista de los países periféricos y cómo la dominación de clases se ejerce particularmente allí. Este es el sentido profundamente innovador de la teoría de Cardoso y Faletto, incluso respecto de otras vertientes de la teoría de la dependencia (aunque algo de esto también ha desarrollado Gunder Frank con su formulación del concepto de lumpenburguesía). Su propuesta se basa en realizar un estudio global de todos los factores históricos que hacen a la conformación de las clases sociales y el sentido específico de la dominación tal como se da en los países de América Latina y en este sentido su propuesta puede remitirse a lo que Aníbal Quijano (2007) presenta años más tarde como la perspectiva “histórico-estructural” de la clasificación social: la definición de las clases sociales, de la dominación que ejercen y de la lucha de liberación debe darse en el terreno del análisis concreto de la situación histórica, sin recurrir a ningún a priori epistémico que condicione ese análisis.

El enfoque de Frank antes mencionado pone especial énfasis en el debate político de los años ‘50 y ‘60 sobre la relación entre emancipación o liberación y burguesías nacionales. En efecto, su postura parte de la crítica a las concepciones etapistas que dividen las sociedades en “tradicionales” y “modernas”. Sin embargo, su postura no se centra en la sucesión de etapas, sino en los diversos aspectos y partes de las sociedades subdesarrolladas que se organizan en términos dualistas. Eso implica que esas formaciones sociales se organizan mediante una estructura dual cuyas partes poseen cada una de ellas una dinámica prácticamente autónoma. La parte moderna de la sociedad es relativamente desarrollada y ha incorporado buena parte de las características del mundo capitalista; la parte precapitalista es reducida a una economía cerrada y de subsistencia, estancada. Las relaciones entre ellas se reducen a una provisión de mano de obra desde la parte precapitalista a la moderna. La postura de Frank se puede resumir de la siguiente manera. En primer lugar, el autor no acepta el hecho de que el desarrollo

económico deba darse en todos los países mediante la misma sucesión de etapas idénticas, de tal manera que los países hoy subdesarrollados se encuentren en una “etapa anterior” que los países desarrollados ya han pasado. A su vez, el subdesarrollo de los países satélites se debe a un conjunto de relaciones que esos países establecen con los países metropolitanos. Dichas relaciones, por otro lado, constituyen una parte esencial del sistema capitalista mundial. Por otro lado, las concepciones dualistas se equivocan en tanto el sistema mundial capitalista en su versión metrópoli- satélite penetra en la vida económica, política y social de los países dependientes, en las cuales las regiones más recónditas ofician de satélites interiores. En este sentido, cualquier desarrollo de las zonas satélites está subordinado por dicho estatus satelital, de tal manera que su desarrollo económico se muestra expansivo cuando se debilitan sus lazos con los centros metropolitanos. Así, la conclusión que saca Frank es que América Latina siempre ha sido capitalista, en el sentido de que participó del proceso general de intercambio de mercancías en beneficio de las potencias imperialistas. Por ello, el capitalismo mismo fundamenta del desarrollo del subdesarrollo latinoamericano, por lo que resulta irrisorio postular que aquellas partes de las sociedades satélites que participan y están íntimamente ligadas con el sistema imperialista (las burguesías nacionales) deben formar parte de una alianza emancipatoria.

2.3.2. La crítica marxista al dependentismo

Laclau (2015) critica en particular la teoría frankiana partiendo de una observación específica: en la obra de Frank no existe una definición explícita de lo que entiende por capitalismo. En este sentido, pareciera que Frank concibe conceptualmente dicho sistema como uno en el que su contradicción esencial entre explotadores y explotados, lo cual no esclarece demasiado la noción, ya que esto se cumple prácticamente en todas las sociedades divididas en clases. Por tanto, existe una falta de rigor técnico en la especificidad del tipo de relación de explotación que caracteriza el capitalismo. Si se intenta, por otro lado, rastrear el uso no explícito que Frank hace de esta noción se puede inferir que entiende un “sistema de producción para el mercado en el que la ganancia constituye el incentivo para la producción, y la ganancia es realizada en beneficio de alguien distinto del productor directo, que es, en consecuencia, desposeído de ella” (Laclau, 2015: 19), mientras que por feudalismo se entiende una economía cerrada, sin mercado. Pareciera, según Laclau, que Frank prescinde de aquello que Marx precisamente había utilizado para definir al capitalismo, es decir, las relaciones de producción. Esto se da porque Frank necesita una noción lo suficientemente amplia del capitalismo para incluir en ella las economías americanas del siglo XVI y las economías transnacionalizadas actuales. El

problema, como ya se dijo es que no se condice con lo que Marx mismo entiende por la relación crucial de este sistema que es la venta de la fuerza de trabajo por parte del trabajador libre, que tiene como precondition necesaria la pérdida de la propiedad de los medios de producción por parte del productor directo. Respecto de las sociedades americanas y el esclavismo en las sociedades coloniales americanas, Frank sostiene que Marx mismo las postula como “formalmente capitalistas”, a lo que Laclau responderá que precisamente son solamente formalmente capitalista porque los beneficiarios participan en un mercado mundial en el que los sectores productivos dominantes son capitalistas, sin que su modo de producción sea materialmente capitalista sino precapitalista (Laclau, 2015: 23). El problema está en que Frank confunde capital con capitalismo, en tanto pretende que el capital comercial que constituye el comienzo de “la biografía moderna del capital”⁷ sea ya capitalista, cuando Marx mismo jamás sostiene esto, sino que, por el contrario, manifiesta que el capital comercial es compatible con modos de producción precapitalistas. Entonces, en tanto que Frank parte de que América fue capitalista desde la Conquista en lugar de llegar a esa conclusión mediante el análisis de las nociones marxistas, confunde al mismo tiempo otra cuestión, que es la relación entre los modos precapitalistas de producción con el avance del sistema capitalista en el mundo. Laclau sostiene que no solo el modo de producción dominante en América no fue capitalista, sino que como modo de producción precapitalista es absolutamente compatible (y fue intensificado) con la expansión del mercado mundial que comenzó a gestarse con la Conquista (Laclau, 2015: 29). Lo que, al revés de lo que pretende Frank, no implica sostener la tesis dualista de la que se habló más arriba, sino todo lo contrario⁸. Si la tesis dualista implicaba la ausencia de conexiones entre el sector moderno y el sector tradicional, por el contrario, lo que sostiene Laclau es que la explotación servil (el trabajo obligado a través de coacciones extraeconómicas) fue acentuada y consolidada por la tendencia de los “empresarios” a maximizar el beneficio. Ahora bien, para poder probar esto, habría que distinguir, como Frank precisamente no hace, entre modo de producción y sistema económico. Por el primero, Laclau entiende “el complejo integrado por las fuerzas sociales productivas y las relaciones ligadas a un determinado tipo de propiedad de los medios de producción” (Laclau, 2015: 33), es decir, una relación estrecha entre un tipo de propiedad de medios de producción que implica una determinada forma de

⁷ Marx, K. (1976) El capital, libro III, vol.6, Madrid, Siglo XXI, pp. 415-417 citado por Laclau, 2015: 22

⁸ Nótese cómo la reacción laclausiana se dirige especialmente contra el contexto de su formación desarrollista (y en particular contra las producciones de Germani y Di Tella). Resulta interesante, por otro lado, enlazar esta crítica laclausiana con un conjunto de cuestionamientos al dependantismo. Ellos señalan que, a pesar de tener la intención de combatir el desarrollismo y el cepalismo, en realidad, su dependencia teórica y conceptual con ellos es sumamente importante.

apropiación del excedente y un determinado grado de desarrollo de la división del trabajo, así como un determinado desarrollo de las fuerzas productivas. Un sistema económico en particular puede, sin embargo, contener diversos modos de producción, siempre y cuando esos modos de producción se puedan entender como una totalidad, es decir, que exista una unidad entre los diversos modos y sus manifestaciones empíricas. La diferencia entre el modo de producción feudal y el capitalista está dada porque en este último existe una separación entre la propiedad de los medios de producción y la propiedad de la fuerza de trabajo, mientras que en el anterior permanecen en manos del productor directo, que es alienado del excedente mediante mecanismos de coacción extraeconómica. Ahora bien, para que exista dependencia habría que demostrar eso que se dijo más arriba, que la expansión del sistema mundial capitalista ocasionó o acentuó la explotación servil en las áreas periféricas del planeta. En este caso, si bien Laclau se excusa en que habría que realizar una investigación empírica real sobre el tema, intenta ensayar una justificación teórica de la siguiente manera. En el proceso de acumulación de capital, la tasa de ganancia está determinada por la tasa de plusvalía y la composición orgánica del capital. Esta última está siempre en ascenso en la expansión capitalista debido al progreso técnico que permite reconstituir los bajos salarios y el ejército de reserva de desempleados. Sin embargo, salvo que el aumento en esa composición orgánica esté ligado a un incremento mayor en la tasa de plusvalía, se producirá necesariamente una disminución de la tasa de ganancia, que debe ser compensada con movimientos del capital hacia industrias con una menor composición orgánica. Entonces, la tasa de ganancia necesariamente irá en decrecimiento, excepto que existan en el sistema mecanismos que permitan mantener un determinado sector de ese sistema con industrias con una baja composición orgánica o con una superexplotación que genere un aumento en la tasa de plusvalía.

Resulta interesante no solo el modo en el cual Laclau defiende una visión ortodoxa de la categoría de modo de producción, sino, asimismo, cómo introduce nuevas categorías dentro de ese marco teórico. Así debería entenderse la noción de “sistema económico” diferenciada de la de modo de producción a la que el autor alude. Se trata de un movimiento argumentativo que se enmarca en un contexto en el cual Laclau, partiendo de una perspectiva marxista estructuralista, busca trabajar sobre algunos de los problemas teóricos que ella misma tiene, especialmente en el campo de la política. Hacia ese tema se dirige la última sección del capítulo.

2.4. A modo de conclusión: los límites del marxismo estructuralista

Resulta claro, entonces, que las intenciones generales de esta primera formulación de la noción de articulación deben situarse en el diálogo con las obras y autores del marxismo estructuralista: Louis Althusser, Nicos Poulantzas y Étienne Balibar, entre otros. La reacción principal se dirige hacia el reduccionismo economicista de sus trabajos, el lugar restringido en el que colocan el ámbito de la política, despojándola de su especificidad o la necesaria adscripción de cualquier interpelación ideológica a su contenido de clase (Torfing, 1999: 13). En efecto, en cada una de las interpretaciones laclausianas de estos autores se observa la misma visión del estructuralismo. En su lectura del debate sobre el Estado desde una perspectiva marxista, Laclau valora la intención de Poulantzas de teorizar sistemáticamente la especificidad de lo político dentro del ámbito del althusserianismo, aún en un contexto en el cual la tendencia generalizada es al desprecio del ámbito del Estado o cuyo análisis se reduce a encontrar relaciones de causalidad con la base económica. Según Laclau, el análisis de Poulantzas intenta no caer en una visión instrumentalista del Estado y, sin embargo, no logra salir del reduccionismo clasista, en tanto en lugar de hacer depender las estructuras estatales de las “estructuras objetivas” de la economía, las hace depender de la noción de clase dominante. En realidad, esa sustitución se basaría en una asimilación que Poulantzas realiza entre poder estatal y poder de clase. A su vez, el intento de Laclau debe entenderse como una respuesta a la dificultad de los marxistas estructuralistas en teorizar las transiciones entre diferentes modos de producción y, por tanto, diferentes sistemas de poder político. Esta dificultad radica en la incapacidad de estos autores de diferenciar diversas formas de enfrentamiento político, confundiendo contradicción y antagonismo. Según Balibar, los dos conceptos se encuentran implicados en las mismas estructuras económicas del capitalismo, y, sin embargo, no marcan un límite de esas estructuras, ni aportan claves para la lectura del cambio social. En cambio, las interpreta como estructuras locales y aparentemente derivadas cuyos efectos proceden de la estructura económica. A la hora de explicar una transición, Balibar remite a algo exterior al modo de producción, recurriendo a la categoría de “lucha de clases” como fuerza histórica motorizante (Balibar, 2019). Sin embargo, no termina de explicar cómo las clases sociales pasarían de ser meros portadores de las categorías económicas (tesis central del marxismo “científico”) a transformarse en origen o causa de los cambios sociales. Balibar, como los otros estructuralistas, queda preso de un determinismo estructural que postula que toda fuerza, ideología y cambio político depende de las contradicciones del nivel económico (Torfing, 1999: 18). El propio Althusser, en el célebre *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, cae en el mismo “superdeterminismo” otorgándole a la ideología dominante características

graníticas y totalizantes. De hecho, la lucha contra los aparatos ideológicos del estado resulta prácticamente inútil y la tarea política parece reducirse a descubrir los intereses específicos de las clases dominadas, ya que cualquier política antagónica contra la clase dominante parece no dejar lugar a rearticulaciones identitarias de la clase obrera.

En suma, el principal límite del marxismo estructuralista reside en su incapacidad de teorizar sobre la especificidad de lo político. Por ello, hacia allí se dirige la producción teórica del joven Laclau. Aún más, el marxismo estructuralista hereda, y pretende combatir, un componente esencial del marxismo ortodoxo, ya sea en su versión de la Segunda Internacional (tema que se tratará en el próximo capítulo) o en su versión estalinista: el economicismo. Dentro de los autores que pueden reconocerse dentro de esta escuela, el economicismo adopta dos versiones específicas: “epifenomenalismo” y reduccionismo (Mouffe, 1979; Torfing, 1999). El primero de ellos refiere a un aspecto formal de los niveles sociales: el modo de funcionamiento de la determinación estructural desde el nivel económico hacia los niveles político e ideológico. El estructuralismo, así como otros modos de teorizar el nivel superestructural, han introducido diversos modos de pensar las mediaciones entre el nivel económico y los niveles político-ideológicos. Sin embargo, el sentido de la determinación, desde el nivel económico hacia los niveles político-ideológicos, nunca se ve trastocado. El sentido inicial del proyecto del marxismo estructuralista se dirige hacia la justificación teórica de la autonomía relativa de la superestructura. Para ello, caracterizan el modo de producción como una articulación sobredeterminada de elementos económicos, ideológicos y políticos (Althusser, 2015; Balibar, 2019). Sin embargo, al mismo tiempo afirman que la “determinación en última instancia” queda reservada exclusivamente para el nivel económico. En un debate en el que participa el propio Laclau, Ralph Miliband (1975) critica a Nicos Poulantzas que cualquier tipo de noción de “causalidad estructural” no permitiría una justificación de la instancia estatal respecto del nivel estructural económico. El propio Laclau critica a Poulantzas en su justificación de la autonomía relativa del sistema capitalista planteando que en realidad, con el fin de justificar la noción de autonomía relativa, se introduce subrepticamente una identificación entre dos modos sumamente distintos de entender lo “económico”: su fundamentación está dirigida hacia el modo en que Marx entiende las instancias de la producción y la coerción: mientras que en las economías precapitalistas la coerción se sitúa por fuera del nivel económico, en la economía capitalista, la exacción del excedente económico se sitúa por fuera y, por tanto, la economía y la política se constituyen como esferas separadas una de la otra (Poulantzas, 1969). El griego no repara que en el tratamiento de la coerción “extraeconómica” de las economías

precapitalistas del propio Marx, lo económico no se refiere simplemente a la instancia de la producción (tal como lo está concibiendo Poulantzas cuando se refiere a la separación entre el nivel económico y el político), sino que se está relacionado con la estructura propia del modo de producción capitalista, esto es, a la aparición del trabajo como una mercancía. En efecto, la justificación de la autonomía relativa de lo político en el modo de producción capitalista por parte de los estructuralistas (especialmente Poulantzas y Balibar) reside en esta confusión de los dos modos de entender lo “económico”. Aún más, mediante esta confusión, subrepticamente introducen de manera anacrónica un modo de interpretar la instancia económica en los modos de producción precapitalistas que depende enteramente de esta característica propia del capitalismo (el trabajo como mercancía): las instancias económica y política estarían unidas en el feudalismo debido a la ausencia de un mercado de trabajo (Laclau, 2015; Torfing, 1999).

El otro intento de superar el “epifenomenalismo” se refiere no a la autonomía relativa de las instancias política e ideológica sino a la “acción recíproca”. Althusser, en *Ideología y aparatos ideológicos del Estado* (1988), realiza un intento por demostrar que la reproducción de la formación social capitalista depende en buena medida de elementos que se encuentran fuera de ella, tal como los aparatos de reproducción de las subjetividades (escuela, medios de comunicación, dispositivos legales). El francés concibe estos aparatos como estatales en la misma medida en que lo son las instituciones represivas del Estado. En efecto, su concepción es que estas instituciones pueden ser consideradas aparatos del Estado en la medida que funcionan para sostener la cohesión social de la formación social. El problema principal con esta concepción, según Laclau, radica en que si el Estado es aquello que mantiene la cohesión social de una formación, entonces ya no se lo puede concebir como una instancia que puede tener acciones recíprocas con otra (la económica), sino como una cualidad que atraviesa todos los niveles de la formación social (Laclau, 2015; Torfing, 1999). Ambos intentos estructuralistas fallan en su combate al “epifenomenalismo”, están signados por la voluntad de mantener en la misma argumentación la autonomía relativa de los niveles superestructurales y la “determinación en última instancia” por parte de la economía. En efecto, también están vinculados con el otro de los graves problemas del estructuralismo marxista que Laclau busca evitar: el reduccionismo clasista.

Las diversas teorías de la política y la ideología de los autores estructuralistas recaen todas en la otra de las formas específicas del economicismo que Laclau busca evitar: el reduccionismo clasista. Por caso, en *Fascismo y Dictadura* (Poulantzas, 1971) un texto extensamente

comentado por el argentino, Poulantzas incurre en una visión reduccionista de la ideología, por sus aseveraciones sobre que toda subjetividad es una subjetividad de clase, que todos los elementos ideológicos tienen una pertenencia de clase específica y que todas las clases conllevan ideologías que les son paradigmáticas (Laclau, 2015; Torfing, 1999). Por ello, las ideologías realmente existentes siempre resultan amalgamas “antinaturales” de estos paradigmas y la transformación ideológica simplemente se reduce a un cambio en las combinaciones de los elementos. El propio Althusser, en su teoría de la ideología como interpelación, intenta ir más allá de la teorización marxista tradicional de la ideología como “falsa conciencia”. Por ello, de acuerdo con esta teoría, el sujeto no es la fuente de un falso conocimiento de sus intereses objetivos, sino que es una construcción de aparatos de interpelación ideológica (Althusser, 1988). Sin embargo, cuando intenta explicar por qué la ideología de los aparatos ideológicos es la de la clase dominante, sitúa su origen en otro lugar: en las condiciones de existencia en el nivel económico o, puesto en otros términos, en el reflejo de su constitución como clase en las relaciones sociales de producción (Mouffe, 1979). De hecho, a diferencia de Antonio Gramsci, los aparatos del Estado son presentados por el francés de una manera meramente instrumentalista: no serían uno de los terrenos en los que se desarrolla la lucha de clases o donde se lucha por la hegemonía, sino que el control de esos aparatos resulta en la hegemonía. Está claro que el autor italiano funcionará como inspiración para criticar el economicismo de las corrientes ortodoxas del marxismo, introducirse en los aspectos ético-políticos del marxismo y radicalización del concepto de hegemonía (Laclau, 1981; Mouffe, 1979; Torfing, 1999). Esto se verá claramente en el siguiente capítulo.

3. Del marxismo al posmarxismo

La postura marxista-estructuralista que Laclau había sostenido se ve sacudida durante fines de los años setenta y comienzo de los ochenta. Más allá de las circunstancias personales de su vida, cuya influencia en el viraje de su postura es significativa (especialmente a partir del encuentro con Chantal Mouffe), el pasaje de una postura netamente marxista a una posmarxista se encuentra signado por diversas transformaciones que el propio autor (junto con Mouffe) reconoce en su obra *Hegemonía y estrategia socialista de 1985* (Laclau y Mouffe, 2011)⁹. En efecto, tanto en ese texto como en *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, de 1990, (Laclau, 2000)¹⁰ Laclau realiza una operación teórica que, utilizando dos metodologías diferentes, busca cuestionar algunos de los puntos de apoyo sobre los que se había cimentado la postura teórica del marxismo tradicional. Con ello busca dar cuenta de las transformaciones no sólo teóricas sino también político-prácticas que el campo del pensamiento de izquierda venía sufriendo. En este sentido, su marco teórico da un giro fuerte en varias direcciones. Dentro del pensamiento marxista y las tradiciones que existen en él, Laclau, si bien no lo abandona absolutamente, se aleja de la tradición althusseriana en dirección hacia la tradición italiana del marxismo y, en especial, el pensamiento de Antonio Gramsci¹¹. A su vez, ese viraje hacia el marxismo italiano no significa una permanencia en esa tradición sino una radicalización de algunos de sus componentes, en especial, de la noción de hegemonía. Ahora bien, este alejamiento de la tradición althusseriana no debe ser visto como un abandono completo, por varias razones: en primer lugar, porque Laclau no abandona completamente las categorías propias de la tradición althusseriana (“estructura” o “posición de sujeto”, entre otras); pero, además, porque el pasaje de una ontología marxista a una postmarxista implica la adopción o radicalización de conceptos de algunas tradiciones, entre las cuales se encuentra el estructuralismo mismo¹². En concreto la adopción de una ontología discursiva coloca el pensamiento laclausiano en la senda de autores de la lingüística estructuralista como Ferdinand de Saussure o del psicoanálisis como Jacques Lacan; en segundo lugar, sus fuentes se encuentran en la tradición postanalítica del lenguaje, más concretamente en las *Investigaciones filosóficas* de Ludwig Wittgenstein; por último, Laclau reinterpretará conceptos de la tradición

⁹ En adelante, *HyES*

¹⁰ En adelante, *NR*

¹¹ Como se dijo, el encuentro con Chantal Mouffe, que venía trabajando con el marxismo italiano (Mouffe, 1979), es en parte responsable de este giro.

¹² Tal como se concluyó en el capítulo anterior, el pasaje del marxismo al postmarxismo se desprende de los límites que Laclau encuentra en la tradición del marxismo estructuralista para tematizar la autonomía de los niveles político e ideológico, así como para combatir el esencialismo (Torfing, 1999)

fenomenológica, ya sea en sus exponentes alemanes, como es el caso de Edmund Husserl, o franceses, como es el caso de Jacques Derrida¹³. En la exposición, se verá una acentuación de esas influencias en la segunda parte del artículo. En concreto, puede apreciarse un cambio en la acentuación desde categorías que enfatizan una propuesta de tipo “constructiva” tales como articulación o hegemonía hacia una propuesta que hace hincapié en los aspectos “deconstructivos” de su teoría, en especial la preeminencia ontológica dada a la categoría de dislocación.

En este capítulo me propongo abordar el modo en el cual Laclau procesa la crisis en el pensamiento de izquierda a partir de esas dos metodologías diferentes. En primer lugar, su trabajo se centra en una genealogía de la aparición de la noción de “hegemonía” en el pensamiento marxista. Su propósito en este caso es el de rastrear cómo esta categoría emergió como un supletorio para cubrir un “doble vacío” en la lógica teórica histórica y en la práctica política de la tradición socialista. Esa categoría que en el discurso marxista ortodoxo suplementaba los espacios que la teoría no podía cubrir pasó a convertirse, especialmente a partir de Gramsci, en un modo de estructuración todo el campo social que es incompatible con algunas premisas de una posición marxista ortodoxa. Esa transformación es la que se intenta describir en la primera parte de *HyES*. En segundo lugar, en vez de recurrir a un rastreo genealógico, en *NR*, Laclau realiza una deconstrucción del discurso marxista a partir de ciertas premisas constitutivas de este y cómo habrían operado en el análisis social. El fin de esta deconstrucción es demostrar una inconsistencia que está inscrita en la propia teoría marxista de la historia.

El capítulo se encuentra estructurado, por ello, en las siguientes secciones: se parte de un diagnóstico del pensamiento de izquierda en el momento en que Laclau realiza su giro desde el marxismo estructuralista hacia el posmarxismo; en la segunda parte, se expone la genealogía del dualismo propio del discurso marxista de la Segunda Internacional, las distintas respuestas del propio marxismo a la crisis teórica que ese dualismo acarrea y la paulatina aparición del concepto de hegemonía en la socialdemocracia rusa y en el pensamiento de Antonio Gramsci como respuesta final a él. En la tercera, se trabaja sobre la formulación laclausiana del concepto de hegemonía, su radicalización de la teoría gramsciana y la incorporación de un aparato conceptual de origen estructuralista. Esta propuesta representa el pasaje de una teorización de lo social dominada por la categoría de representación a una en la que predomina la noción de

¹³ El uso de la obra de Derrida (1989) también le resulta fructífero en cuanto a sus críticas al estructuralismo.

articulación. En la cuarta parte, se trabaja sobre la deconstrucción laclausiana del discurso marxista a partir del análisis de dos tesis que resultan, para el argentino, inconciliables en un discurso coherente. En la última parte, se aborda el refinamiento de la propuesta laclausiana en *NR*, mediante la incorporación de las categorías de sedimentación, reactivación y, especialmente, la de dislocación como contraposición a la noción de articulación. Esta última parte, permite exponer las principales coordenadas de la ontología laclausiana, así como las consecuencias que esta tiene en la concepción de la subjetividad y la acción política. En las conclusiones, interrogo acerca de los corolarios de este tipo de teoría política para la tradición latinoamericanista, en especial respecto de la pregunta por la comunidad.

3.1. El diagnóstico: la crisis del pensamiento emancipatorio

En *HyES* Laclau y Mouffe parten de algunos hechos políticos (teóricos y prácticos) que manifiestan una transformación en el pensamiento emancipatorio (Laclau y Mouffe, 2011, 25-26). Su diagnóstico consiste en que, al momento de su escritura ciertas transformaciones históricas han puesto en crisis el terreno sobre el cual se había asentado el pensamiento de izquierda hasta entonces. En este sentido, estas transformaciones no solamente ponen en cuestión una manera de entender el socialismo desde un punto de vista teórico, sino que al mismo tiempo se encarnan en el surgimiento de nuevos movimientos sociales, los cuales arrojan, recíprocamente, una sombra de duda sobre la teoría misma. Ambos vectores de la transformación hablan acerca de un exceso de sentido por parte de lo social respecto de las concepciones racionales y organizadas reinantes sobre la sociedad. Más específicamente, ponen en crisis el marco teórico con el que los autores quieren dialogar: el marxismo tradicional y su manera peculiar de concebir los agentes del cambio social, la estructuración de los espacios políticos en los cuales esos agentes se desempeñan y los puntos de acción y desencadenamiento de las transformaciones políticas. Concretamente, las transformaciones teóricas y prácticas en los años '80 pusieron en cuestión tres aspectos de ese marco teórico: (1) la centralidad de la clase obrera desde un punto de vista ontológico-político; (2) el momento de la revolución como un parteaguas fundacional; y (3) la posibilidad que esos dos elementos brindan para pensar las voluntades colectivas desde un punto de vista absolutamente homogéneo y deducible de estructuras sociales objetivas (Laclau y Mouffe, 2011: 26). Las luchas emancipatorias contemporáneas tenderían a disolver el fundamento último sobre el que se basaba ese imaginario político de izquierda, es decir, la sociedad como una estructura objetiva e inteligible que puede no solo ser concebida sino también gobernada desde ciertas posiciones de clase privilegiadas y reconstituida en un orden social y transparente a partir de un acto único

fundacional. Tal como se ocupan de aclarar, Laclau y Mouffe no pretenden posicionarse desde un punto de vista “descriptivista” de lo social porque eso equivaldría a ignorar las condiciones de la propia producción discursiva. Por el contrario, los autores pretenden centrar su trabajo en algunas categorías discursivas (con especial énfasis en la noción de “hegemonía”) que funcionan como puntos privilegiados desde los cuales la crisis mencionada puede analizarse. Por ello, el hilo conductor del proceso deconstructivo de las premisas teóricas marxistas es la presencia en el discurso marxista de la categoría de hegemonía. Inicialmente, esa noción tendría un papel marginal cuya función consistiría en complementar las categorías del análisis socio-histórico marxista (Laclau y Mouffe, 2011, 27). Sin embargo, la “lógica de la hegemonía”, que inicialmente fungía como un supletorio contingente de un paradigma evolutivo incuestionado, pasó a tener un papel cada vez más preponderante y el espacio en el cual la necesidad histórica evolutiva operaba fue reduciéndose. El punto cúlmine de esa expansión es el pensamiento gramsciano y posgramsciano (en el cual ellos se inscriben) en el cual la noción de hegemonía no cumple ya el papel accidental dirigido a la acción en la coyuntura y la contingencia, sino que funciona como una lógica que cimenta la unidad existente en cualquier formación social concreta. Sin embargo, la expansión y generalización de esa lógica es fundamentalmente incompatible con algunos postulados centrales del marxismo ortodoxo y da por tierra con la capacidad explicativa de la “necesidad histórica”.

3.2. Una genealogía de la crisis del marxismo

Laclau y Mouffe ilustran el modo en el cual la noción de hegemonía va paulatinamente cobrando cada vez más importancia en el pensamiento marxista partiendo de algunos autores/as y discusiones de la tradición marxista que comparten premisas teóricas surgidas del contexto de ideas del marxismo ortodoxo de la “Segunda Internacional” (Laclau y Mouffe, 2011: 31).

Lo que llaman el “punto cero de la crisis” queda ilustrado a partir de la propuesta de Rosa de Luxemburgo¹⁴ (Laclau y Mouffe, 2011: 32-40). Esta autora parte del análisis de dos contextos sociohistóricos diferentes, el ruso y el alemán, con el fin de discutir la eficacia de la huelga de masas como herramienta política y su relación con dos problemas concretos: la unidad de la clase obrera y el curso de la revolución en el contexto europeo. La comparación entre ambas sociedades indica que: (a) en el caso ruso, las relaciones entre los aspectos políticos y económicos de la huelga de masas son fuertes y, por lo tanto, cualquier movimiento reivindicativo puede ser utilizado como símbolo para otros del mismo tipo. Esto origina

¹⁴ Luxemburgo, R. (1974) *Huelga de masas, partido y sindicatos*, Madrid, Siglo XXI.

movimientos sociales que surgen de puntos no preconcebibles y se desarrollan de manera imprevisible. Por el contrario, (b) en Alemania la fragmentación social de la clase obrera está tan desarrollada que lucha política y lucha económica tienen pocos vínculos entre sí (Laclau y Mouffe, 2011:32-33). Esto redundaría en que las luchas tienen una capacidad muy baja de devenir en símbolos de otras luchas y, por tanto, quedan aisladas en su rama productiva, en la ciudad que sucede la huelga o incluso, simplemente la fábrica en la que se origina. Para Luxemburgo, el aislamiento y la fragmentación son un efecto estructural del Estado capitalista y, por ello, solo podrían ser superados por un “clima revolucionario” de amplio alcance (Laclau y Mouffe, 2011:33). La cuestión principal radicaría en la superación de la fragmentación creciente mediante una garantía de la unidad del sujeto revolucionario en tal “clima revolucionario”. Aquí, Rosa de Luxemburgo se aleja del análisis del marxismo ortodoxo: si el desarrollo capitalista lleva a la clase obrera a encontrarse cada vez más fragmentada, la unidad de clase solo podría ser llevada a cabo por una recomposición dada en el proceso mismo de la revolución, es decir, en el plano político. Esta última es tematizada en su obra mediante el concepto de “espontaneísmo”, es decir, un desarrollo de los vínculos políticos que no puede predecirse mediante ningún tipo de necesidad ni mecanismo (Laclau y Mouffe, 2011:35). Es decir, el “espontaneísmo” denota la imposibilidad de prever el curso de un proceso revolucionario por las complejidades mismas que implica y la variedad de formas que puede adquirir. A pesar de esas complejidades, sin embargo, el proceso conserva su unidad esencial y la del sujeto revolucionario. Así presentado, pareciera claramente que este concepto precisa de una aclaración sobre las relaciones entre las diversas luchas dispersas y los efectos de unidad que ellas mismas acarrearán. En la “situación revolucionaria” presentada por Luxemburgo cada lucha mantiene su singularidad y, al mismo tiempo, se presenta a sí misma como un momento de una lucha más amplia contra el sistema en su conjunto. Por ello, cada lucha tiene un doble carácter: el sentido literal de sus reivindicaciones y la representación simbólica del proceso revolucionario en su conjunto (Laclau y Mouffe, 2011:36). Entonces, la unidad de las luchas múltiples y del sujeto que emerge de ellas debe ser necesariamente una unidad simbólica, dado que algunas luchas están sobredeterminadas¹⁵ por otras. Dicho de otra manera: en la “situación revolucionaria” algunas luchas, por su carácter simbólico respecto de la lucha “más amplia” contra el sistema, se encuentran desbordadas en su propio significado. ¿Por qué, sin embargo,

¹⁵ El uso de la noción de “sobredeterminación” para interpretar la obra luxemburguiana denota la importancia de este concepto en la obra de Laclau y Mouffe, en especial en cuanto a la potencialidad que encuentran en él en la obra althusseriana. El origen del concepto se remonta al psicoanálisis, del cual lo toma Louis Althusser (en especial en Althusser, 1996 y 2015). En particular, en la obra freudiana puede remitirse a un síntoma como sobredeterminado o a un sueño. (Freud, 1992: 270; 1991: 291-299).

la propuesta de Luxemburgo no rompe con el marxismo de la Segunda Internacional? Porque la unidad descripta, a pesar de no poder preverse en su forma, es siempre una “unidad de clase”, en virtud de las propias leyes del desarrollo capitalista. Es decir, cuando en el curso de su razonamiento pareciera que la unidad del sujeto revolucionario está dada por el proceso indeterminado del “espontaneísmo” y, por ende, no puede preverse de qué tipo es dicha identidad, Luxemburgo introduce las leyes económicas del capitalismo como garantía de la unidad de clase del sujeto revolucionario. El desarrollo argumentativo se vuelve así inconsistente: por un lado, la autora describe una multiplicidad de antagonismos y luchas que se unifican bajo la sobredeterminación simbólica de todas ellas en un mecanismo de unidad indeterminable de antemano; por el otro, advierte que esa unidad es necesariamente “de clase”, sin proponer un mecanismo deductivo de mediación entre lo uno y lo otro (Laclau y Mouffe, 2011:37). El sujeto que emerge de las luchas, dado su carácter simbólico e imprevisible, como resultado de un proceso de sobredeterminación, debería ser también indeterminado. Si la unidad del sujeto estuviera prefijada por las leyes de la infraestructura y, por tanto, sería una unidad previa al proceso de sobredeterminación que se da en el marco de la lucha revolucionaria, ¿qué sentido tendría preguntarse por la naturaleza de ese sujeto y por el proceso que lo constituye? En cambio, si tal unidad se da en el proceso mismo de la lucha, habría que explicar por qué ese proceso siempre se dirige indefectiblemente hacia una subjetividad de clase, tal como pretende Luxemburgo. Otros autores del marxismo ortodoxo han optado por resolver este problema postulando que las leyes del desarrollo capitalista conducen indefectiblemente a la proletarización de la gran mayoría de la población.

El caso de Rosa de Luxemburgo es paradigmático y permite presentar la lógica binaria que buscan deconstruir Laclau y Mouffe. El discurso luxemburguiano ilustra las dos lógicas contrapuestas que aparecieron en las ideas de algunos exponentes de la Segunda Internacional: por un lado, la lógica de la necesidad y, por el otro, la lógica del espontaneísmo, es decir, de la contingencia (Laclau y Mouffe, 2011: 38). Ambas operan en lugares y momentos distintos de la acción y el análisis teórico revolucionarios y la interacción entre ambos polos consiste siempre en una limitación recíproca de sus efectos. La primera de ellas es una lógica de la literalidad y opera mediante la fijación del sentido de lo social limitando cualquier tipo de contingencia; la segunda, por el contrario, es una lógica de lo simbólico porque trabaja subvirtiendo el sentido literal de cada una de las luchas. Lo que esto muestra es una concepción que opera de fondo de tipo dualista y de suma-cero: existe una frontera relativamente férrea entre ambas lógicas que funcionan anulándose mutuamente. En este sentido, Laclau y Mouffe

presentan por primera vez lo que llamarán un “doble vacío” (Laclau y Mouffe, 2011: 38-39): desde el punto de vista de la lógica de la necesidad, la frontera que la separa de la contingencia aparece en el momento en que se ve limitada su capacidad explicativa. Por eso, en contrapartida, desde el punto de vista del espontaneísmo sucede lo mismo: solo opera allí donde la necesidad no actúa. Sin embargo, a pesar de que cada una funciona como el reverso negativo de la otra, el doble vacío resulta aparentemente invisible. La ampliación de la frontera hacia uno u otro lado genera alternativas discursivas ampliamente conocidas en el discurso marxista ortodoxo: una “lógica de la necesidad” ampliada indica que el capitalismo conduce a la proletarianización creciente y a su crisis necesaria; una “lógica del espontaneísmo” ampliada señala que esas leyes no conducen a esa crisis sino a una fragmentación permanente e incesante de los sujetos políticos que solamente pueden ser recompuestos por la acción política. Mediante esa fragmentación y su reagregación (aparentemente “sin explicación”) surgirían diversas formas de subjetividad política (el sujeto político fascista es un ejemplo de esto, pero también los que protagonizan las luchas por la descolonización, el antirracismo, feministas, etc.). En este contexto de ideas, la aparición del concepto de hegemonía no solamente se vincula a la fragmentación de las luchas sino también a la indeterminación en el modo de articulación entre esas luchas y, más aún, a una indeterminación en las diversas estructuras “objetivas” que engendran las posiciones de los sujetos sociales. Por ello, la aparición de ese concepto implica necesariamente una retracción de la “lógica de la necesidad” en el horizonte de la lucha social. Ahora bien, esto no significa que la teoría de la hegemonía cumpla un papel en el dualismo de las dos “lógicas”, sino que cuestiona el terreno mismo que hace posible el binomio necesidad/contingencia.

3.2.1. Las respuestas a la crisis: la ortodoxia.

La exposición de la propuesta luxemburguiana cobra cabal sentido cuando se la coloca como eclosión definitiva de una crisis gestada previamente a ella. Para entenderla, es necesario mencionar el estadio anterior en esa crisis: el punto de partida del marxismo ortodoxo simplificado. La obra de Karl Kautsky¹⁶ representa ese punto de partida en varios sentidos (Laclau y Mouffe, 2011:40-42). La simpleza de su teoría radica, en primer lugar, en su presuposición de una creciente simplificación de la sociedad y de los antagonismos que existen en su interior. Por ello, en su concepción, la lucha económica (por ejemplo, por una mejora salarial) debe subordinarse siempre a la lucha política y la organización sindical a la

¹⁶ Para referirse a las posturas de Kautsky y de Bernstein, Laclau y Mouffe trabajan con la recopilación Benvenuti, N. (1981) *Partito e sindacati in Germania (1880-1914)*.

organización político-partidaria. Inicialmente, la simpleza se manifiesta como simplificación de la diferencia estructural en la sociedad capitalista (Laclau y Mouffe, 2011:41). En un segundo sentido, se revela en que no solamente las diferencias estructurales disminuyen con el tiempo, sino que además deben ser aprehendidas y fijadas en un sentido único y preconcebido en el seno de la totalidad estructural. Ya no se trata de que el sistema en tanto tal reduce su determinación al ámbito económico-productivo sino que, además, los diversos momentos estructurales tienen una identidad única y firme como instancias de un paradigma también único (Laclau y Mouffe, 2011:41). El caso ejemplar lo representa la unidad de la clase obrera: su unidad está dada por sus intereses económicos y la lucha política es solamente uno de los momentos de una secuencia lógica única. Cualquier elemento del sistema y, por tanto, cualquier antagonismo social será reducible a un momento estructural específico determinado por las leyes del desarrollo productivo capitalista. La “lógica de la necesidad” opera en este paradigma sin limitación alguna. El tercer modo en el cual la simpleza está presente en el pensamiento kautskiano consiste en el papel que la teoría tiene en el sistema: si en algunos textos marxistas la unidad totalizada del sistema aparece como un momento no acabado o un proceso velado (por ejemplo, en la distinción entre “clase en sí” y “clase para sí”), en esta versión de marxismo ortodoxo eso no estaría presente. Más bien, su obra aparece como una sistematización y generalización de una empresa que es autotrasparente, esto es, la necesidad no aparece ya como una garantía de cumplimiento futuro sino como la sistematización de un proceso ya dado (Laclau y Mouffe, 2011:42).

Está claro que las condiciones a las que refiere Kautsky sólo encuentran eco en el proceso vivido por la clase obrera alemana al momento de su producción teórica. Por ello, cuando la depresión económica tocó su fin y comenzó el boom económico de fin del siglo XIX todas las condiciones sobre las que se asentaba su teoría se vieron trastocadas: las luchas económicas de las organizaciones obreras comenzaron a tener éxitos relativos y eso tensionó las relaciones entre conducción sindical y conducción político-partidaria; a su vez, la proliferación de reclamos económicos de diversos tipos condujo a la heterogeneidad de las diversas luchas obreras. Esto generó diversos tipos de consecuencias. Desde el punto de vista práctico, todo esto contribuyó a poner en duda la unidad prefijada de la clase obrera y a una paulatina autonomización de los niveles sociales (económico, ideológico y político), con lo cual todo tipo de unidad siempre debió ser llevada a cabo mediante articulaciones y arreglos parciales e inestables. Desde el punto de vista teórico, en tanto la teoría de la necesidad histórica y el programa de lucha eran indistintos uno de otro, cuando se puso en cuestión este último entro

en crisis la teoría misma. Por ello, se asistió a una multiplicación de debates que dominaron la escena teórica de la izquierda hasta, por lo menos, la Primera Guerra Mundial y la Revolución Rusa. Esos debates se centraron en la creciente conciencia de la opacidad de lo social y sus complejidades, de las resistencias que presentó el capitalismo organizado frente a sus crisis y en la fragmentación de las posiciones de los agentes sociales respecto de una unidad que debía ocurrir de manera natural, siguiendo el paradigma de la necesidad. El desafío principal que presenta esta crisis es el de diseñar un modo de superar las discontinuidades entre la realidad social y la teoría, para reconstituir una unidad del sujeto revolucionario (Laclau y Mouffe, 2011: 45). La continuidad natural entre niveles de lo social y una subjetividad revolucionaria se había perdido y había que construirla de manera consciente y contingente. Como respuesta a esa crisis, Laclau y Mouffe rastrean tres ensayos de respuesta dentro del paradigma marxista: la formación y acentuación de una ortodoxia marxista plenamente constituída por parte de Kautsky y Plejanov, el revisionismo de Bernstein y el sindicalismo revolucionario de Georges Sorel.

La primera de las respuestas a la crisis consiste en una mutación de la teoría kautskiana hacia una consolidación de la ortodoxia como corriente ideológica dominante del marxismo de la Segunda Internacional: la teoría no está ya vinculada con la sistematización de las tendencias históricas observables del capitalismo, sino como una garantía “científica” de que las tendencias históricas observables coincidirían, tarde o temprano, con las leyes del desarrollo capitalista (Laclau y Mouffe, 2011: 47). Esto conlleva una tendencia paulatina al alejamiento entre la teoría marxista y la práctica política concreta: la primera tiene como tarea el esclarecimiento de las leyes del movimiento de la estructura económica, las cuales aseguran que inevitablemente la segunda (la lucha inmersa en las tendencias históricas coyunturales) es meramente accidental y en el futuro práctica y teoría se encontrarán reconciliadas. Ahora bien, como las posturas de Kautsky se encontraban anteriormente signadas por la realidad alemana no le resulta ajeno el nuevo contexto de fragmentación de la clase obrera y de escisión de los intereses materiales inmediatos con el objetivo socialista final, en el boom del capitalismo de fin del siglo XIX. A su vez, esa escisión (por la ausencia de un programa realista) contribuye a una fragmentación mayor y, por ende, la acción sindical no garantiza la dirección socialista de la lucha obrera. Por todo ello, la respuesta a estas tendencias será que el objetivo socialista solo puede lograrse si se subordina la lucha económica inmediata a la lucha política y, por tanto, el sindicato al partido. Ahora bien, el partido puede ejercer esa función totalizante y directora en la medida en que es el depositario de una ciencia, es decir, en la medida en que una parte suya

(los intelectuales) tienen un papel cada vez mayor en la dirección del partido. En este esquema, la lógica de la necesidad cumple un papel extremadamente importante y se funda en una tendencia de la teoría ortodoxa a asimilar un evolucionismo vulgar guiado por una teleología relativamente simple. Esta concepción tiene consecuencias al menos en tres aspectos distintos (Laclau y Mouffe, 2011: 48-50): (1) respecto del tipo de asociación y articulación concebible en los sujetos políticos; (2) respecto de cómo tratar con las tendencias coyunturales que no pueden ser asimiladas por el paradigma; y (3) respecto del análisis político del presente y su relación con el paradigma histórico. En primer lugar, para la ortodoxia los sujetos políticos son definidos exclusivamente respecto de su posición en las relaciones sociales de producción y cualquier otro ámbito social solo puede pensarse como una representación fiel o distorsionada de los intereses que se definen en el plano económico productivo. En ese sentido, los diversos sujetos que existen en los planos político e ideológico deberían actuar según la representación de intereses del plano en el cual surgen las identidades (el económico). En segundo lugar, cuando aparecen elementos sociales diferentes de los prescriptos por el paradigma de “representación de intereses” serán catalogados mediante una operación que consiste en transformar la diferencia en identidad, esto es, o bien como un artificio de ocultamiento (por ejemplo, la ideología nacionalista funciona como máscara para los intereses burgueses que se ocultan tras ella) o bien como una forma de manifestación de la esencia (cuando una forma política o ideológica no es sino una manifestación de intereses económicos, por ejemplo, el Estado liberal como manifestación del capitalismo). Por último, el paradigma ortodoxo postula que comprender un acontecimiento del presente consiste siempre en ligarlo a una sucesión histórica prefijada de antemano. Los tres corolarios de la postura ortodoxa proceden de la misma forma: reduciendo lo concreto a lo abstracto: “la historia, la sociedad y los agentes tienen, para la ortodoxia, una esencia que opera como principio de unificación de los mismos” (Laclau y Mouffe, 2011: 50). El cuestionamiento principal hacia esta postura radica en el tipo de estrategia política que implica: el partido siempre representa los intereses últimos del sujeto revolucionario (por ser poseedor de una ciencia de la historia) y, simultáneamente, sus acciones no pueden estar dirigidas a la representación de una voluntad más amplia más allá del sujeto definido por la estructura económico-productiva (Laclau y Mouffe, 2011: 50). Por ello, la organización política nunca podrá dirigirse hacia la ampliación de los ámbitos de los cuales el partido participa y solo se dirige hacia una única dirección: la autoorganización de la clase obrera como identidad aislada. Esta estrategia está guiada por la idea de que el sistema capitalista acarrea su propia crisis por las tendencias autodestructivas de la burguesía y, por ende, al proletariado le corresponde prepararse para intervenir en el momento de la toma del

poder. Sin embargo, aquí el paradigma ortodoxo se enfrenta a una paradoja (Laclau y Mouffe, 2011: 52). Si el papel de la teoría es cada vez más importante en tanto debe explicar la distancia creciente entre conciencia histórica concreta y misión teleológica del proletariado, entonces el partido y su acción político-ideológica cobra cada vez mayor importancia. Pero, al mismo tiempo, la teoría, como manifestación de un explicación necesaria y mecanicista, se va volviendo cada vez más determinista y economicista y, por tanto, la constitución de fuerzas políticas concretas en el plano práctico depende cada vez menos de esa misión teleológica y más de mediaciones ad hoc que surgen en la coyuntura. La lógica que rige esa contingencia, sin embargo, nunca es tematizada en su propia especificidad porque solamente se vincula con la teleología en términos de simple apariencia o manifestación necesaria, por lo cual, su lugar queda reducido a un suplemento que llena el hiato entre realidad histórica concreta y teoría científica de la historia.

3.2.2. Las respuestas a la crisis: el revisionismo.

Una segunda respuesta a la crisis teórica del marxismo es la del revisionismo de Eduard Bernstein¹⁷. Mientras que la ortodoxia dirigió sus esfuerzos a afirmar que la teoría resultaba incuestionable y que las tendencias del capitalismo eran transitorias o aparentes, el revisionismo se dirigió hacia una dirección contraria. Revisionismo no es, en este caso, sinónimo de reformismo, en cuanto que este último continuó con una práctica política de quietismo y encerramiento corporativo obrero, defendiendo celosamente las conquistas materiales inmediatas del proletariado y considerándolo como una identidad completamente cerrada y definida (Laclau y Mouffe, 2011: 60). El revisionismo, en cambio, insiste en que frente a la fragmentación del sujeto revolucionario en la nueva etapa de expansión capitalista la tarea del partido debe estar dirigida hacia la ruptura con el aislamiento corporativo de la clase obrera. Por ello, comprende que la reorganización capitalista en la etapa de gran capital monopolista trae consigo una multiplicación de las tendencias políticas en la clase obrera, no conduce a la proletarización paulatina de las clases medias ni a la transición espontánea al socialismo a partir de un estallido revolucionario producto de una crisis económica (Laclau y Mouffe, 2011: 61). A su vez, la paulatina proliferación de tendencias y la multiplicación de los sujetos políticos se veía acentuada por el establecimiento de diversos estados democráticos en Europa: frente a la represión y el autoritarismo la clase obrera tendía a dejar de lado sus diferencias; en cambio, en un contexto de libertades políticas individuales las tensiones internas

¹⁷ Además de las ya mencionadas, las fuentes utilizadas para este análisis son: Steinberg, H. (1979) *Il socialismo tedesco da Bebel a Kautsky*, Roma; Bernstein, E. (1978) *Evolutionary Socialism* y Gay, Peter (1962) *The dilemma of democratic socialism*, Londres

aumentaban. Frente a este panorama, el revisionismo cuestiona la postura ortodoxa revalorizando cierta autonomía de los aspectos políticos. Concretamente, la acción práctica concreta debía conducir a la reunificación práctica de los sujetos revolucionarios, dado que si se los dejaba a la suerte del desarrollo estructural económico marcharían hacia una fragmentación cada vez más acentuada (Laclau y Mouffe, 2011: 61-62). En este punto, Bernstein propone un punto de unificación similar a los ortodoxos: la reagregación de la clase obrera proviene del plano contrario al de los efectos del desarrollo de la economía capitalista, es decir, del partido político. Sin embargo, a diferencia de aquellos, no concibe el vínculo político que este expresa de ninguna manera como representación necesaria de intereses objetivos. El revisionismo resulta sumamente ambiguo en una cuestión central que hace a la caracterización de ese vínculo político: si la clase obrera existe en el plano económico con una tendencia paulatina a la división y el partido político se presenta como la unidad del sujeto revolucionario no prefijada por las leyes de la infraestructura, ¿por qué la unidad que brinda sería “de clase” necesariamente? (Laclau y Mouffe, 2011: 63) Una lógica argumentativa consecuente debería ser que, si la política constituye las identidades de una manera relativamente autónoma, la estructura económica no puede resultar un limitante para esa constitución y los vínculos entre subjetividad económica y subjetividad política deberían concebirse de una forma no determinista. Esta ambigüedad de Bernstein redundaba en su caracterización del partido político: por momentos es un vínculo que incluye a todos los oprimidos y en otros la unidad del partido es la de todos aquellos que acepten al proletariado como clase dirigente (Laclau y Mouffe, 2011: 64). Inconfesadamente, Bernstein continúa pensando el desarrollo histórico bajo la forma de la necesidad y su ruptura con la ortodoxia se restringe únicamente a limitar sus efectos prácticos. Por tanto, su teoría mantiene un esquema dualista: existe un espacio para la necesidad, pero este no coincide con la totalidad del sistema social. De ese modo, la historia no sería ya un proceso puramente gobernado por las leyes económicas objetivas, sino que factores subjetivos como las voluntades de los sujetos juegan su papel (Laclau y Mouffe, 2011: 65). Por ello, el programa socialista de partido no puede ser completamente científico (en el sentido de basarse únicamente en las leyes del desarrollo económico capitalista), sino que debe incluir necesariamente una postura ética que, evidentemente, puede no ser aceptada por todos. Sin embargo, este dualismo no soluciona el problema de la unificación de clase del que adolece la postura revisionista: el hiato se mantendrá entre una estructura económica que genera sujetos cada vez más diversificados y fragmentados y, por su parte, el vínculo político, en tanto se constituye de manera autónoma y contingente no puede asegurar que la unidad generada sea una de clase. En la medida en que

no se soluciona esa dualidad en la argumentación, Bernstein debe reintroducir una teleología histórica que había cuestionado previamente: existe una tendencia al progreso y al ascenso en la historia de la humanidad en el cual economía y política se encuentran paulatinamente unificadas, puesto que la humanidad se libera gradualmente de las leyes de la necesidad económica (Laclau y Mouffe, 2011: 66-67). ¿Cuál es el resultado de estas consideraciones sobre la práctica política que propone el revisionismo? Las mismas que había buscado evitar en sus cuestionamientos a la ortodoxia: quietismo en la táctica política y aislamiento corporativo de la clase obrera.

3.2.3. Las respuestas a la crisis: el sindicalismo revolucionario.

En este punto la teoría marxista se encuentra en un dilema: La infraestructura económica, por su propio desenvolvimiento, resulta incapaz de asegurar la unidad de clase por la fragmentación creciente de los sujetos que conlleva; a su vez, una política concebida de manera autónoma no garantiza que la unidad alcanzada tenga un carácter clasista (Laclau y Mouffe, 2011: 69). Este dilema puede palparse con toda claridad en el caso de Sorel¹⁸ y el sindicalismo revolucionario: su propuesta postula una política pensada de manera contingente y autónoma (tal como lo hacía el revisionismo) pero, al mismo tiempo, ese espacio de contingencia tiene un carácter y funcionamiento específicos. Partiendo de las críticas hechas tanto por Bernstein como por Benedetto Croce al marxismo, el sindicalismo revolucionario diferencia el plano político del económico: en la política, desde un punto de vista práctico, los sujetos no se asocian en clases sociales sino en polos de reagregación con un nombre específico: “blocs”. Por eso, desde un punto de vista político, la sociedad y los grupos sociales unifican sus voluntades a partir de esos “blocs” (Laclau y Mouffe, 2011: 70-71). Mediante ellos, además, las voluntades políticas imponen concepciones sobre la organización social, económica o cultural. Los distintos blocs luchan entre sí por imponer esas interpretaciones permanentemente y el terreno de esa lucha son las figuras o imágenes lingüísticas. Por ello, toda fuerza política que busque incidir en la estructura social depende de las fuerzas que se le oponen para la conformación de sus ideas, las imágenes sociales que disputa y las prácticas que lleva a cabo. En este sentido, el sindicalismo revolucionario postula que la práctica política y la lucha concreta resulta una precondition para la conformación del sujeto revolucionario. Está claro que Sorel lleva la ruptura con la lógica de la necesidad histórica más lejos que los otros autores y, por lo tanto,

¹⁸ El estudio se realiza a partir de los trabajos de, entre otros, Maggi, M. (1977) *La formazione dell'egemonia in Francia*, Bari; Charzat, M. (1977) *George Sorel et la revolution au XXe siècle*, París y Sorel, G. (1967), *Reflexiones sobre la violencia*, Alianza, Madrid.

resulta necesario para la integridad de la argumentación la precisión en las características del vínculo político. Por ello, en su pensamiento tardío, el autor abjura de la lucha democrática y vuelve sobre la noción de “huelga general” como mito aglutinante (Laclau y Mouffe, 2011: 72). La función de estos últimos a nivel social es la de constituir puntos de condensación ideológica de una identidad obrera constituida en el contexto de la dispersión creciente de posiciones subjetivas que había traído el capitalismo. En la práctica política, “huelga general” no tiene el propósito de ser un proyecto para ser llevado a cabo en algún momento específico, sino que funciona como un principio regulatorio de reorganización y reunificación de realidades fragmentadas por el capitalismo monopolista y el Estado liberal-democrático imperialista. Si en el contexto político la “totalización” social en cuanto tal ha sido eliminada de la realidad social objetiva, entonces la “huelga general” tiene el carácter de un mito totalizante. Ahora bien, si la postura de Sorel deja al descubierto la relación paradójica entre lógica de la necesidad y lógica de la contingencia, existe un elemento en su teoría que aparece en cada tendencia del marxismo que ha buscado romper con la necesidad determinista del nivel económico: ¿por qué el sujeto reconstituido en los “blocs” mediante el mito de la “huelga general” es necesariamente un sujeto “de clase”? (Laclau y Mouffe, 2011: 73)

El nombre que los autores dan a esta paradoja es el de “doble vacío” (Laclau y Mouffe, 2011: 77-79). Este tiene tres características principales. En primer lugar, se presenta bajo la lógica de un dualismo que sin embargo no delimita espacios ni grados diferenciales de los efectos de cada una de las lógicas. Es decir, no existe una determinación topográfica de lo social, sino que pone límites a la capacidad determinante de cualquier estructura social topográfica. Esto significa que el dualismo se constituye sobre la base de una lógica de suma cero: aquello que no es determinado se constituye como un reverso negativo de la determinación, lo cual implica que el dualismo se presenta como una relación entre dos compartimentos estancos separados por una frontera. En realidad, lo determinado presenta su especificidad como necesaria y limita al mismo tiempo la variación posible de lo indeterminado, por lo cual no es un dualismo en sentido estricto. Por todo ello, la parte “contingente” de la estructura social, en realidad es un suplemento frente a aquello que la lógica de la necesidad no puede explicar. En segundo lugar, el dualismo surge por la imposibilidad de encontrar en la lógica determinista un fundamento para combatir la fragmentación de subjetividades políticas. Sin embargo, una vez que se ha establecido el dualismo, como las identidades políticas siempre deberán referir su origen al campo estructural económico, cualquier posibilidad de pensar las identidades por otros caminos queda subsumida como una variación contingente sin incidencia real en la sociedad.

Por último, como consecuencia de las dos primeras características, el “doble vacío” arroja una imposibilidad para la acción: mientras que la fragmentación que surge de la economía impide la constitución de una subjetividad política de clase unificada, esa tarea quedaba relegada al campo político, pero al mismo tiempo, por la propia lógica dualista la política nunca puede fundar de manera definitiva el carácter clasista de los agente socio-políticos.

3.2.4. La “hegemonía” en el discurso de la social-democracia rusa

Para introducir el concepto de hegemonía tal como este fue introducido en la praxis de la social-democracia rusa, resulta pertinente retomar algunas de las diferencias mencionadas entre este contexto y el de Europa Occidental. En efecto, este concepto surge en Rusia para intentar recomponer los desajustes que se generaban entre la teoría economicista del marxismo tradicional y la realidad histórica concreta. Sin embargo, en Europa occidental esos desajustes se generaban entre el nivel económico del cual surgía la clase social y la recomposición de la subjetividad en el plano político. En la realidad rusa el desajuste se generaba respecto de las diversas clases sociales y las “tareas históricas” que la necesidad etapista le imponía a cada una de ellas (Laclau y Mouffe, 2011: 80). El concepto de hegemonía surge con el fin de contrarrestar un desbalance histórico: existían ciertas tareas que le eran naturales a la burguesía y, sin embargo, en el contexto ruso, la posición de esta clase era de extrema debilidad. Como la clase obrera tenía la voluntad de avanzar hacia la toma del poder, debía tomar esas tareas como propias. Por ello, la categoría de hegemonía, en ese contexto, muestra una oposición entre las tareas de clase en un desarrollo de etapas normal y la contingencia histórica respecto de los agentes que deben asumirlas en un momento determinado. Otra de las diferencias contextuales es que, en Europa occidental los desajustes coyunturales y contingentes y, especialmente, las interpretaciones que se hacían de ellos terminaban por aislar a la clase obrera, mientras que, en el contexto ruso, la introducción de la categoría de hegemonía significó una teorización que, en la práctica, redundó en un avance de la clase obrera hacia la toma del poder (Laclau y Mouffe, 2011: 81). Ahora bien, la cuestión principal es si la categoría de hegemonía en la práctica de la social-democracia rusa representa una tematización de los vínculos contingentes de recomposición de los agentes sociales en el plano político. Este modo de entender la hegemonía describe dos relaciones. La primera es entre la tarea hegemonizada (el caso más concreto es la realización de la democracia liberal en Rusia) y la clase que es su agente “natural” (respecto de la democracia liberal, sería la burguesía). La segunda es la que se da entre la tarea hegemonizada y la clase que debe darse la tarea de hegemonizarla efectivamente por el desajuste de las etapas de desarrollo histórico (en el caso que se está

hablando, el proletariado ruso) (Laclau y Mouffe, 2011: 81). La noción de hegemonía puede surgir como una categoría teórica en toda su dimensión si puede deducirse lógicamente la segunda relación de la primera. Está claro que esta deducción lógica nunca se da y que la introducción de la categoría de hegemonía en el contexto ruso no modifica sustancialmente el problema del “doble vacío” que había surgido en el contexto de la Segunda Internacional. En primer lugar, porque ni las “tareas históricas”, ni las clases se modifican con la aparición del vínculo hegemónico. La identidad de clase se constituye de la misma manera que en la ortodoxia, es decir, las relaciones sociales de producción gobernadas por las leyes del desarrollo capitalista generan las dos clases que se enfrentan y las diversas tareas que les son propias a cada una. Sin embargo, en el contexto histórico concreto, aparece un desajuste en la asignación de esas tareas: la debilidad de la clase burguesa rusa implica que esta no puede asumir su papel completamente. Esto generará que la clase obrera tenga que tomar esas tareas como propias, asumiendo por ello un papel hegemónico hacia una “alianza de clases”. Ahora bien, esto no significa que el campo teórico y las categorías que en él se dan sea en ninguna medida modificados: el desarrollo etapista connota que deben llevarse a cabo determinadas tareas y si la burguesía no puede hacerlas deben ser llevadas a cabo por el proletariado. Eso solo puede interpretarse como una necesidad, asumiendo el esquema evolutivo de la teoría ortodoxa. A su vez, la naturaleza de clase de las tareas históricas nunca depende de la clase que efectivamente en la coyuntura la lleva a cabo. Aún más, la identidad misma de esos agentes tampoco se modifica por esas tareas, sino que sigue dictada por las posiciones estructurales en las relaciones sociales de producción. Por ello, el vínculo hegemónico sigue siendo, como las diversas teorizaciones que siguieron a la formulación de la ortodoxia marxista, una relación de complementariedad respecto de las relaciones de clase necesarias y prefijadas (Laclau y Mouffe, 2011: 82-83).

3.2.5. La aparición de Gramsci

La recuperación de la figura de Antonio Gramsci en la teoría laclausiana se explica por una razón específica: la novedad que representa en la propuesta de este autor el espacio atribuido a la recomposición política de los sujetos mediante la práctica hegemónica¹⁹. El vínculo creado

¹⁹ Como se dijo, la obra de Gramsci resulta el vehículo que guía a Laclau del marxismo hacia el postmarxismo. Por un lado, porque su introducción en su marco teórico estructuralista introducido en el capítulo anterior le permite conceptualizar con la noción de “articulación” los vínculos entre las interpelaciones clasistas y no clasistas. Por el otro, porque a partir de los problemas mencionados en el capítulo anterior, Laclau cuestionará los límites de su propio marco teórico dirigiéndose hacia un enfoque discursivo. En ese sentido, no es casualidad que los límites encontrados en la teoría gramsciana y en el marxismo estructuralista son los mismos que pueden encontrarse en su propia teoría de la articulación dentro de un marco teórico marxista. Cfr Torfing, 1999: 36-39

a través de ella va mucho más lejos de lo que lo había hecho la propuesta leninista de “alianza de clases” (Laclau y Mouffe, 2011: 100). El enfoque del que parte el italiano es similar al leninista: una lógica de grupos sociales preconstituidos con intereses objetivos. Ahora bien, si bien esta postura inicial es compatible con la postulación de la hegemonía como una “alianza de clases”, la introducción de la noción de liderazgo desde un punto de vista “intelectual y moral” (además de político) lo hace ir un paso más allá. Ese tipo de liderazgo supone la presencia de un conjunto de ideas y valores y, por ende, posiciones de sujeto, que atraviesan diversos sectores de clase. A su vez, se presenta como una voluntad “más alta” que se organiza y unifica en un “bloque histórico” a través de operaciones ideológicas (Laclau y Mouffe, 2011: 101). Aquí aparece el nivel que funcionará como el terreno específico de la constitución de nuevas relaciones sociales. La novedad gramsciana está constituida no solo por la teorización específica del vínculo hegemónico contingente sino también por la concepción de la ideología como terreno en el cual se construyen las nuevas relaciones sociales entre grupos (y los grupos mismos). Sin embargo, es necesario precisar qué entiende Gramsci por ideología. Comúnmente, desde las producciones del propio Marx, existen dos acepciones diferenciadas para este término: falsa conciencia o sistema de ideas, ambas asociadas a un carácter “superestructural” de la misma²⁰. Según la lectura laclausiana, en la producción gramsciana la ideología funciona como un “todo relacional” organizado en aparatos e instituciones que permite, a través de ellos, la cimentación del “bloque histórico” en torno a ciertos principios articulatorios específicos (Laclau y Mouffe, 2011: 101-102). Cuando Gramsci propone el término “voluntades colectivas” en lugar de clase para referirse a los sujetos políticos rehúye, mediante ello, de una visión reduccionista de la ideología, una en la cual el liderazgo moral e intelectual es entendido como inculcación de los sectores subalternos por parte de la clase hegemónica. Otra muestra de eso la constituye la idea de que los elementos ideológicos articulados en un “bloque histórico” no tienen *necesariamente* una pertenencia de clase, como en la visión leninista. En cambio, las voluntades colectivas resultan de la articulación político-ideológica de fuerzas históricas dispersas y fragmentadas y la ideología orgánica que le concierne no representa una visión pura y exclusivamente clasista del mundo, sino que está constituida por diversos elementos que cuando no están organizados y se los considera en sí mismos, no tienen una pertenencia de clase específica y necesaria (Laclau y Mouffe, 2011: 102). Por eso, a pesar de que ya se habían formulado posiciones antieconomicistas en el seno

²⁰ El tratamiento de la noción de ideología en este autor es tomado directamente del realizado por Chantal Mouffe algunos años antes en *Gramsci and marxist theory*, pp. 168-204 (1979)

de la propia producción teórica marxista de entonces (se pueden mencionar por caso las posiciones de Karl Korsch o la de György Lukacs), ellas se centraban en una ampliación del campo de acción clásicamente atribuido a la superestructura y, sin embargo, no abjuraban de un reduccionismo de clase. El caso gramsciano, en cambio, reviste una particularidad en su postulación de una noción de hegemonía cuya interpretación debería ser la de “articulación”, impensable para posiciones anteriores. Eso se da por varias razones: por un lado, porque los distintos elementos sociales (políticos, ideológicos, culturales) pierden la pertenencia necesaria y esencial a una clase, la cual los constituía como parte de cada uno de los momentos de un paradigma “etapista”. Por el contrario, en la teoría gramsciana el sentido de esos elementos se define por articulaciones hegemónicas que no están prefijadas por ninguna ley histórica, es decir, su identidad carece de un sentido específico más allá de la fuerza política concreta que los hegemoniza en un momento dado. Por otro lado, Gramsci otorga a las formas de articulación hegemónica nombres específicos y teorizaciones concretas, de tal manera que se incorpora a la identidad de los agentes las prácticas articulatorias contingentes que llevan a cabo (Laclau y Mouffe, 2011: 103).

Ahora bien, ¿qué límite se puede encontrar en el pensamiento de Gramsci por el que no se logra superar finalmente el dualismo del marxismo clásico? Está claro que su virtud reside en la intención de pensar las diversas identidades sociales (así como los elementos ideológicos de las cuales ellas se nutren) a partir de vínculos puramente relacionales forjados a partir de prácticas articulatorias contingentes. Sin embargo, también postula que toda formación social hegemónica debe referir a un principio único y unificante. Ese principio es una clase social fundamental. Estas dos características de todo sistema social, a saber, la unicidad del principio unificante y su referencia a una clase social fundamental, no resultan nunca, sin embargo, de una lucha hegemónica contingente. Por el contrario, son el horizonte de inteligibilidad o el marco estructural dentro del cual cualquier lucha hegemónica puede tener lugar (Laclau y Mouffe, 2011: 103-104). A diferencia de las posturas que presentaban un reduccionismo economicista en el cual la victoria del proletariado debía tener lugar por las leyes propias de la infraestructura, la postura gramsciana hace depender el progreso de la lucha obrera de su capacidad de liderazgo hegemónico contingente. Pero, debido a su postulación de un principio unificante, toda lucha social se encuentra dentro de la misma lógica de suma-cero antes descrita. Este resulta el último reducto del esencialismo clasista en su pensamiento y, por tanto, fija un límite a la capacidad deconstructiva de la noción de hegemonía en el pensamiento marxista. A su vez, si la economía, como momento de fijación de los principios unificantes de

la sociedad (las clases) resulta determinante en última instancia, ella misma no está sujeta a la intervención de prácticas hegemónicas político-ideológicas, sino que resulta un campo de objetividad. Un ejemplo de esta ambigüedad aparece en el concepto gramsciano de “guerra de posiciones”: esta noción funcionaba como un proceso de disgregación de un tipo de “civilización” y la construcción progresiva de otra. En ese trascurso la identidad de cada uno de los contrincantes no se encuentra fijada desde un comienzo, sino que va mutando (Laclau y Mouffe, 2011: 104). Esta característica pareciera indicar una “desmilitarización” de la concepción de la política en Gramsci, en tanto en una guerra de posición real nunca puede darse un pasaje de elementos de las filas enemigas a las propias. Ahora bien, en última instancia la línea divisoria entre ambos polos de la “guerra” (y con ella la productividad de la metáfora bélica) se mantiene: el sentido último de continuidad de todo el proceso está garantizada en que la hegemonía (así como la civilización que muere y la que nace) está construida sobre un núcleo clasista (Laclau y Mouffe, 2011: 105).

La postura gramsciana quedará supeditada a esta ambigüedad básica en torno al status ontológico de la clase obrera, que redundará en una posición contradictoria: si, por un lado, el éxito de su práctica política consiste en salirse de sí, transformar su propia identidad articulándola con una pluralidad de antagonismos y reivindicaciones democráticas diversas en un “bloque histórico” cuya composición es siempre contingente e indeterminado; por el otro, pareciera que el principio articulador le estuviera dado a esa identidad obrera primaria brindada de antemano por la infraestructura económica (Laclau y Mouffe, 2011: 105).

3.3. De la representación a la articulación

3.3.1. La crítica al economicismo

El análisis genealógico de la historia del marxismo puede ser leído de dos maneras distintas: como la disgregación del paradigma ortodoxo dualista o como la emergencia, en el hiato abierto por la dualidad, de un proceso de recomposición subjetiva a partir de la noción de hegemonía. Al mismo tiempo, sin embargo, la emergencia de esa noción siempre se choca con una constante identitaria que no puede ser erradicada: la noción de clase como un dogma constituido de manera previa al terreno donde la hegemonía opera. Cuando se interpreta la sociedad desde un punto de vista topográfico, ese principio de racionalidad totalizante que siempre permanece constante tiene un lugar específico: el nivel económico (Laclau y Mouffe, 2011: 112). En vistas de la constitución de los sujetos de la práctica política ese nivel cuenta con algunas características específicas: (1) sus leyes de movimiento deben necesariamente ser

endógenas, sin intervención de otros niveles, para mantener la función constituyente de lo social en la economía; (2) la unidad y la homogeneidad de los agentes sociales que emergen constituidos de ese nivel deben resultar de las leyes propias de él, sin implicar una reconstitución en otro nivel distinto (como el político o el ideológico); por último, (3) la constitución de tales agentes en el nivel económico debe dotarlos de elementos (“intereses económicos objetivos”) que permita la presencia de esos agentes en otros niveles de lo social (el político), la cual puede ser explicada con el concepto de representación de esos intereses (Laclau y Mouffe, 2011: 112-113). Este último resulta el punto de anclaje que permite mantener una perspectiva global de lo social desde un punto de vista economicista. Precisamente, es a partir de ese tercer punto que se puede mantener una visión esencialista de la economía y, por ello, todas las versiones del marxismo que lucharon por superar el economicismo y el reduccionismo clasista mantuvieron esta visión esencialista de la economía. Nunca se traspasó el límite que suponía pensar la estructura económica como un nivel determinado por prácticas políticas (es decir, uno en el que operan prácticas hegemónicas), sino que a lo sumo se buscaba determinar el peso relativo que las superestructuras podían tener en la determinación histórica de las luchas (Laclau y Mouffe, 2011: 113).

En este punto, y respecto de las características del nivel económico antedichas, Laclau diferencia entre dos problemas diferentes: uno vinculado a la constitución del espacio económico en cuanto tal; otro respecto del peso que ese espacio tiene relativamente a la determinación de otros niveles de lo social externos a él. Respecto del primero en *HyES* Laclau y Mouffe realizan un corte decisivo respecto de los paradigmas esencialistas que se mencionaron. El segundo, en cambio, es, según ellos, algo imposible de determinar de antemano en una teorización generalizada de lo social (Laclau y Mouffe, 2011: 113). Los tres aspectos del nivel económico incluían, respectivamente, tres tesis básicas que los garantizaban: el carácter endógeno de las leyes económicas estaba asegurado por la tesis de la neutralidad de las leyes del desarrollo productivo; la condición de unidad de las clases emergentes del nivel económico, mediante la tesis de homogeneización paulatina de las clases sociales; y la condición de las relaciones sociales de producción como lugar de intereses históricos objetivos mediante la tesis del socialismo como interés fundamental de la clase obrera (Laclau y Mouffe, 2011: 114-115). La neutralidad del desarrollo de las fuerzas productivas juega un papel fundamental en la evolución de la sociedad hacia el socialismo: la lucha de clases es presentada como la expresión sociopolítica superestructural de la contradicción de tipo económica entre la ley general del desarrollo de tales fuerzas con las leyes específicas del desarrollo del modo

de producción capitalista y sus respectivas relaciones sociales de producción. La economía no tiene un carácter político, sino que es una mecánica social objetiva que actúa sobre fenómenos sociales de manera independiente de las acciones humanas. El principal problema de esta concepción radica en la manera de entender la fuerza de trabajo únicamente como mercancía, dado que esto no permite visualizar que la dominación política en la economía se puede entender a partir de la necesidad del capitalista de, una vez comprada esa fuerza de trabajo, transformarla en trabajo efectivo, es decir, la necesidad de ejercer su dominación en el seno mismo del proceso laboral. Esto pondría en cuestión el hecho de que las fuerzas productivas se desarrollan de manera neutral, natural y progresiva, puesto que, al contrario de lo que se pensó en la tradición marxista, el proceso de trabajo no sucede naturalmente, sino que, dentro de él, el capitalista ejerce una dominación que le permite extraer el máximo trabajo posible de la fuerza de trabajo comprada (Laclau y Mouffe, 2011: 116). Esto engendra una serie de relaciones de dominación política específicas en ese proceso: antes que una técnica de producción, la organización capitalista del trabajo resulta una técnica específica de dominación. Esto implica además una segunda cuestión: según algunos teóricos²¹ la fragmentación y especialización paulatina del trabajo capitalista sería el resultado de la necesidad del capital de dominar el proceso de trabajo en cuanto tal, más que un producto de la necesidad productiva. Obviamente, los obreros serían capaces, a su vez, de resistir esos mecanismos de control y producir sus propias prácticas sociales, lo que refuerza la idea del proceso de trabajo como el terreno de una lucha y no el producto de una ley natural. Por lo general, los estudios²² que demuestran que la producción conlleva mecanismos políticos de dominación tienen en común que la evolución en las formas de organizar ese proceso productivo no puede entenderse únicamente en relación a los conceptos de “plusvalía absoluta” y “plusvalía relativa”, tal como lo hacía el marxismo tradicional, sino que es necesario estudiar las formas históricas específicas de control capitalista de la producción en función de relaciones sociales que exceden ese proceso. En suma, si una lógica de la dominación del capital y una lógica de resistencias obreras

²¹ Los trabajos con los cuales Laclau y Mouffe elaboran esta argumentación, por lo general, refieren a estudios de la teoría marxista del valor-trabajo y de la evolución del trabajo en el siglo XX: Braverman, H.B. (1974) *Labour and monopoly capital. The degradation of work in the twentieth century*, Nueva York; Marglin, K. (1974) “What do Bosses Do”, en *Review of Radical Political Economics*, vol. 6. N° 2; Edwards, R. (1974), *Contested terrain: the transformation of the workplace in the twentieth century*, Nueva York. Lo que estos trabajos discuten es que la posición economicista, así como la concepción de la noción de “economía” en el marxismo tradicional y la representación topográfica de la sociedad en el modelo “base-superestructura” impide tener una aproximación política de la economía (Torfing, 1999: 38-39).

²² Además de los trabajos citados, Laclau y Mouffe utilizan estudios de la corriente operaísta italiana para demostrar que son las luchas obreras las que han forzado al capital a modificar su estructura de dominación en los lugares de trabajo Tronti, (1977) *Ouvriers et capital*, París

de esa dominación están íntimamente ligadas al proceso de trabajo, entonces ellas también deberían influir en el desarrollo de las fuerzas productivas y, en este sentido, no puede sostenerse la primera de las tesis: la neutralidad de estas y la posibilidad de pensarlas como un proceso natural y lineal (Laclau y Mouffe, 2011: 118). Respecto de la segunda de las tesis, podría considerarse saldada a partir de esta demostración, pero el descentramiento de la subjetividad política “clase obrera” conlleva sus propias problemáticas. Antes que nada, debe mencionarse que en la tradición marxista dos relaciones sociales definen ese tipo de subjetividad: la relación que es producto de un intercambio salarial como venta de la fuerza de trabajo y la relación que resulta de la ubicación en el proceso productivo y sus relaciones sociales específicas (Laclau y Mouffe, 2011: 118). Para el propio Marx, ambos aspectos tienden a coincidir y, al mismo tiempo, la concepción de la fuerza de trabajo como mercancía tiende a restar autonomía al proceso de trabajo en cuanto tal y las relaciones que se establecen en él. Ahora bien, en la evolución del sistema capitalista, ambas relaciones se han modificado de manera distinta: mientras que la primera de ellas se ha generalizado y han tendido a desaparecer otras formas de relación de trabajo²³; los obreros industriales tal como existían al comienzo del capitalismo, en cambio, han disminuido en la proporción y significación de su representación en el sistema capitalista. Al mismo tiempo, la teoría de la pauperización y proletarización paulatina se ha mostrado insostenible de manera palpable (Laclau y Mouffe, 2011: 119). Antes que una tendencia a la homogeneización y polarización en dos clases enfrentadas (burguesía y proletariado) han surgido, en el seno de este último, dos sectores relativamente definidos: un sector protegido, bien pagado y cada vez más reducido y un sector de trabajadores semicalificados o no calificados que conviven con la inestabilidad laboral. Se podría agregar un tercer sector cuyo número no ha dejado de aumentar, el de los desocupados o subocupados estructurales (Laclau y Mouffe, 2011: 120). Está claro que este mercado de trabajo entra en relación con un sinnúmero de estrategias de los capitalistas con las cuales hacen frente a las resistencias obreras a las formas de control patronal y, por tanto, no puede ser interpretado como un efecto del desarrollo capitalista sin más. Algunos teóricos del capitalismo han tendido a definir la clase obrera de manera más restringida y, con ello, localizar una

²³ Si bien Laclau proviene de discusiones con la tradición dependientista, tal como se documentó en el capítulo anterior, sin embargo, parece no tener en cuenta las producciones que, durante los años '80 realiza un autor que proviene de esa tradición. En el marco de su concepto de “colonialidad del poder”, Aníbal Quijano propone el control del trabajo como uno de los vectores de ese concepto. Esto no significa que conciba el trabajo tal como lo hizo, por ejemplo, el marxismo, sino que, en relación con el concepto de raza establece que distintas formas de trabajo correspondieron históricamente con el control de la racialización de los sujetos: trabajo asalariado para sujetos “blancos”, trabajo obligado para “indios” y trabajo esclavo para “negros”. La construcción de un sistema mundial capitalista no implica la desaparición de otros tipos de trabajo sino su reorganización bajo la égida del trabajo asalariado en el marco de la “colonialidad del poder” (Quijano, 2007, 2014, 2014b)

“verdadera” expresión de ella en el conjunto de los asalariados²⁴. Y esto lleva a la tercera de las características, en tanto que esas posturas fundan esos enfoques en una noción de “intereses objetivos” definida a partir de una atribución arbitraria que hace el analista (incluso a veces definidos por cuestiones extraeconómicas). En la versión del marxismo tradicional, “intereses objetivos” era el nombre de una definición histórica dependiente de un desarrollo racional y necesario de la historia concebida científicamente. Cuando se ha abandonado esa noción de desarrollo histórico, ¿cómo es posible sostener una noción de “interés objetivo” que sólo cobraba sentido dentro de ella? (Laclau y Mouffe, 2011: 122) Sumado a esto, muchas de las posturas que intentan localizar la “verdadera” expresión de la clase obrera son completamente conscientes de la paulatina fragmentación social en una diversidad de agentes sociales. Incluso, podría afirmarse, que el marxismo clásico era consciente de que la fragmentación sucede al interior mismo de los agentes, lo cual los priva de tener una identidad esencial y racional constante y definitiva. Dan cuenta de estas posiciones de sujeto mediante las cuales la clase obrera se constituye, muchas veces contradictorias entre sí, todos los análisis destinados a dilucidar la relación tensa entre luchas políticas y económicas, entre las categorías de obrero y ciudadano o la catalogación de prácticas obreras como “aburguesamiento”. Para avanzar en el análisis, en lugar de partir de una preconcepción de un agente unificado y homogéneo que es representante universal de la transformación histórica, se debería partir de esa pluralidad de posiciones. Está claro que la postura laclausiana no postula que clase obrera y socialismo sean términos incompatibles, sino que contradice la idea de que la posición en el proceso económico determina intereses fundamentales de los cuales puede deducirse necesariamente, mediante un proceso de representación, la realización del socialismo (Laclau y Mouffe, 2011: 123). La negación de esa idea se manifiesta en que ninguna de las tres condiciones mencionadas se cumple: el espacio topográfico de la economía no es autorregulado y sometido a leyes endógenas; no es posible encontrar un principio constitutivo subyacente de los agentes sociales que fije en sentido último un núcleo de clase; ni esas posiciones de clase son depositarias de intereses históricos objetivos y trascendentes. Si, por estas razones, la mediación política aparece siempre como necesaria para la constitución de un sujeto revolucionario, en el marxismo tradicional, sin embargo, nunca pudo ser concebida como articulación, esto es, como una construcción política de elementos disímiles y heterogéneos. Y esto sucedió por una razón específica: el fundamento epistemológico que le otorgaban a sus análisis de la sociedad, es decir, la tarea de los intelectuales (del partido) que interpretaban para la clase obrera su destino

²⁴ Ver Poulantzas, N. (1977) *Las clases sociales en el capitalismo actual*, Madrid, Siglo XXI.

histórico objetivo. Recién en la producción gramsciana aparece tematizada, a través del concepto de bloque histórico, ese tipo de construcción de posiciones subjetivas como prácticas articuladoras. Sin embargo, para Gramsci el sujeto que hegemoniza es, todavía, un punto exterior al espacio de articulación y, por ello, constituye un núcleo identitario último, esto es, la clase obrera. La lógica de la hegemonía, por tanto, no puede desplegar completamente sus efectos en el espacio teórico del marxismo gramsciano.

Estas críticas al economicismo hacen caer, definitivamente el último reducto del reduccionismo clasista. En efecto, en la medida en que la homogeneidad y unidad apriorística de los sujetos sociales se encuentran disgregadas en un conjunto de posiciones subjetivas precariamente constituidas e integradas entre sí, entonces la lógica de la hegemonía como práctica articuladora que no puede remitir a una necesidad como punto de unificación necesario se encuentra implantada en la propia identidad de los sujetos sociales hegemónicos. Laclau y Mouffe extraen diversas consecuencias de esta crítica del economicismo (Laclau y Mouffe, 2011: 124-127). La principal es que toda identidad social se encuentra condicionada por una desfijación estructural²⁵, dado que ha perdido toda vinculación con un principio de interpretación objetivo. La tarea de realización del socialismo ha dejado de tener un vínculo necesario con la “clase” como subjetividad privilegiada y, por tanto, las identidades sociales solo son dadas a partir una articulación en una formación hegemónica concreta. Por tanto, las identidades solo pueden interpretarse como puramente relacionales y, dado que el propio sistema de relaciones no tiene un principio de unidad subyacente que lo vuelva fijo y estable, el sentido de cualquier identidad social nunca aparece plenamente constituido y cerrado. En cambio, esa desfijación constitutiva es lo que permite que existan relaciones articuladoras hegemónicas. Eso solo es posible porque la “sutura”²⁶ hegemónica final nunca puede ser llevada a cabo. ¿Significa esto que todo se ha vuelto contingente? No, sino que el terreno en el cual se pensaba la relación entre necesidad y contingencia ha quedado disuelto. Específicamente, se pueden nombrar algunos efectos que conlleva la desfijación de lo social respecto de algunos temas que han sido abordados: en el caso de los agentes sociales y su

²⁵ El cambio en el lenguaje que se utiliza a partir de este momento en el artículo está vinculado con la radicalización de algunos puntos de la teoría marxista que indican la salida de una perspectiva althusseriana y la elaboración de una “teoría del discurso” mediante la cual Laclau y Mouffe construirán su ontología. Por ello, puede decirse que la obra de Laclau se constituye a partir del camino que lleva desde la totalidad social estructurada althusseriana hacia una concepción posfundacional de lo social como formación discursiva en la que hay una primacía ontológica de la política, a partir de la crítica postestructuralista del signo. (Howarth, 1998; Torfing, 1999).

²⁶ Tal como los propios autores reconocen, el concepto de sutura está tomado del psicoanálisis. Explícitamente de la obra de Jacques-Alain Miller (1978): “Es usado para designar la producción del sujeto sobre la base de la cadena de su discurso; es decir, de la no-correspondencia entre el sujeto y el Otro –lo simbólico– que impide el cierre de este último como presencia plena” (Laclau y Mouffe, 2011: 77)

relación con el socialismo, la desfijación implica que los sujetos son constituidos a partir de relaciones hegemónicas, es decir, que su lucha no puede ser ni progresiva ni uniforme, sino que dependerá de las formas de articulación en un contexto determinado; respecto del privilegio de la lucha clasista, la desfijación conlleva a concebir en pie de igualdad las diversas luchas o antagonismos y sus puntos sociales de ruptura; aún más, esto lleva a contradecir la mayoría de la literatura que teoriza acerca de los “nuevos movimientos sociales”, los cuales han sido considerados o bien como marginales respecto de la clase obrera, o bien como reemplazantes naturales de una clase obrera integrada. En cambio, la desfijación enseña que no existen puntos privilegiados para la construcción de una política socialista, sino que son los contextos concretos los que determinan los puntos disímiles a partir de los cuales esta puede ser construida. Asimismo, esto implica que ninguna posición de sujeto es necesariamente progresiva, sino que dependerá de la articulación hegemónica con la que entable relación. Como se dijo antes, sin embargo, la condición de desfijación no implica que los sujetos políticos se encuentren completamente descentrados, puesto que esto implica otro tipo de fijación, la de la falta absoluta de relación. La lógica específica de las articulaciones sociales solo puede entenderse a partir del concepto althusseriano de “sobredeterminación”.

3.3.2. Totalización y sobredeterminación

Se dijo anteriormente que la secuencia que se presentó podía ser leída como la emergencia de una recomposición de los agentes sociales a partir del concepto de “hegemonía”. En este momento de la argumentación es palpable que ese concepto revela el estallido de la inteligibilidad de lo social como algo reducible a “momentos” interiores de una totalidad. Sin embargo, al mismo tiempo su aparición no connota una “sutura” del vacío que ese estallido ha dejado, sino que al igual que cuando se habló de las relaciones entre necesidad y contingencia, la relación hegemónica diluye el terreno mismo en el cual la fundamentación²⁷ de una totalidad social se concebía. En este sentido, el concepto de hegemonía supone un campo teórico dominado por el concepto de “articulación” (Laclau y Mouffe, 2011: 129). A su vez, esta noción solo puede pensarse suponiendo la presencia de elementos diferenciados cuya unidad se recompone. Pareciera que, dentro de ese campo teórico, los elementos se constituyen como fragmentos de una totalidad ausente. Según la formulación de la ontología laclausiana, existen

²⁷ Oliver Marchart, quien ha dedicado buena parte de su obra a la perspectiva laclausiana, ha propuesto para el conjunto de autores que critican que exista “un principio que funde la política desde fuera” el nombre de “posfundacionalismo”. Según el autor austríaco, esta corriente no se basa en una simple inversión “antifundacionalista”, dado que esta consistiría en una negación que comparte el mismo horizonte que el fundacionalismo, sino en un posfundacionalismo, que acepta que el fundamento de lo social y lo político cumple una función y es necesario, pero problematizan su status ontológico trascendental. (Marchart, 2009).

dos modos de entender ese tipo de fragmentos: o bien como momentos necesarios de una totalidad que los trasciende, o bien como elementos que forman parte de una organización contingente y que, por ende, no forma parte constitutiva de la identidad de los elementos, es decir, es “exterior”²⁸ a los fragmentos mismos. El concepto de articulación solo puede aplicarse a esta última. En la primera de ellas, los fragmentos constituyen, en realidad, una mediación (Laclau y Mouffe, 2011: 130). A lo largo de la historia de la filosofía, la diferencia entre uno y otro modo de entender la totalidad ha sido tratada con un alto grado de ambigüedad. Para Laclau, Hegel resultaría el mayor representante de esta ambigüedad²⁹. Para el argentino, el hegelianismo se sitúa en la línea divisoria entre, de un lado, el racionalismo moderno, del que intenta incorporar todas las diferencias internas y, del otro, el momento de la conciencia de que, con todas esas diferencias, se ha dado paso a la entrada de la contradicción en la razón (Laclau y Mouffe, 2011: 131-132). Cuando se muestra que la reconducción de esa contradicción a la unidad racional nunca puede llevarse a cabo del todo, las mediaciones comienzan a presentarse, antes que como momentos de una lógica necesaria, como una serie de transiciones contingentes. Por ello, la positividad (en el sentido de contar con una serie de atributos definidos) y la clausura no son algo propio de toda identidad. Por el contrario, ella se manifiesta siempre como relación, transición y diferencia. A su vez, esas vinculaciones resultan siempre contingentes y, por tanto, no pueden ser definidas como momentos de una totalidad que subyace a ellas. Este es el sentido de la noción de “articulación”. En la tradición marxista, heredera de la hegeliana, esa zona de ambigüedad se manifiesta en el concepto de “dialéctica”, en tanto este, por un lado, es introducido cuando se quiere eludir la relación fuerte de

²⁸ La noción de exterior constitutivo, que aparecerá repetida numerosas veces, debe referirse a su uso en la obra de Derrida. En efecto, la interpretación que de ella se hace es tomada por los autores directamente del libro de Henry Staten *Wittgenstein and Derrida* (1984). Ver especialmente Staten, 1984: 18- 24: «La noción de un exterior constitutivo es la alternativa deconstructiva al concepto filosófico fundamental de forma o esencia— esto es, de unidad y autoidentidad como los más inviolables límites (estrictamente transcategoriales o no) del ser y el lenguaje. En tanto la admisión del “no-sí-mismo” en la ciudadela del “como tal”, esta noción parece abrir el paso al flujo que Aristóteles y Kant temían. Este flujo es el de los particulares. La función trascendental del lenguaje es la elevación del poder de abstracción y generalización de las palabras; la trascendentalidad en sentido estricto es sólo el vuelo más alto de este poder de generalización. Saber es siempre categorizar, e incluso para Aristóteles el nombre de lo que garantiza la unidad y la autoidentidad de *este* individuo es aquí el mismo que el nombre de su pertenencia a una categoría: *eidos* significa “forma” (del individuo) y “especie”. Toda la filosofía tiene lugar entre la mediación del *nous* o del *Logos*, dentro de la cual cualquier forma es posible. Afuera del *Logos*, dice Aristóteles, hay primariamente materia, el principio de la indefinición, pura potencialidad, absolutamente incognoscible en cuanto tal. Más allá del límite del *eidos* y su fórmula unitaria (*logos*), la materia informe puede alojar una predicación infinita, un alcance sin límites de particularización, que no sería otra cosa que un balbuceo» (Staten, 1984: 23-24) (traducción propia)

²⁹ En un artículo reciente, Martín Retamozo propone una lectura de la interpretación laclausiana de la dialéctica, la que resultaría la piedra de toque de la crítica al marxismo, en tanto acarrearía las nociones de determinismo y necesidad al análisis histórico. Además, propone una noción de dialéctica no-determinista y posfundacional, con el fin de analizar los juegos entre contingencia y determinaciones históricas de las formaciones sociales en la obra laclausiana (Retamozo, 2017).

determinación o fijación y, por el otro, cuando se quiere imponer un efecto de cierre, esto es, cuando se busca imponer como necesaria una transición de manera prefijada (Laclau y Mouffe, 2011: 132). Por un lado, la totalización hegeliano-marxista identifica las diferencias con mediaciones que se despliegan en virtud de una totalización esencializante y reduce lo real a la racionalidad. Por otro lado, el concepto althusseriano que Laclau retoma es el de sobredeterminación. Este concepto, introducido desde el campo del psicoanálisis, implica un tipo de fusión de elementos específico que supone algunas formas de reenvío simbólico y una pluralidad de sentidos (Laclau y Mouffe, 2011: 134). Asimismo, la noción solo puede construirse desde un punto de vista simbólico y no tiene ninguna significación fuera de él. La afirmación althusseriana de que “no hay nada de lo social que no esté sobredeterminado”³⁰ (Laclau y Mouffe, 2011: 134) implica, según la interpretación laclausiana que el orden social se constituye ante todo como uno de tipo simbólico. Por lo tanto, los elementos que lo componen carecen de una literalidad última que los reduce a momentos necesarios de una ley inmanente. Si tanto la sociedad como los agentes que actúan en ella no poseen una esencia fija, sus regularidades consistirían en formas precarias y relativas de fijación, que acompañan la instauración simbólica de un orden determinado. El límite en el discurso althusseriano que impidió que la sobredeterminación produjera todos sus efectos en el discurso marxista es la conciliación que el francés intentó hacer con el concepto de “determinación en última instancia” por parte del nivel económico. No se trata de negar que la economía tenga condiciones de existencia específicas, sino que estas puedan determinar que la economía es preeminente en todo tipo de sociedad, más allá de las relaciones sociales específicas en las que existe. En este sentido, con el concepto de sobredeterminación, Althusser habría criticado el vicio marxista de hipostasiar elementos de análisis abstractos, vicio en el que vuelve a recaer al introducir la economía como nivel determinante en última instancia: ese nivel funciona como una universalidad abstracta que produce efectos concretos, mientras que las condiciones simbólicas de existencia (igualmente abstractas tomadas como concepto) varían históricamente (Laclau y Mouffe, 2011: 135). La forma de relación de ambas nociones abstractas se encuentra prefijada de antemano y, por tanto, define apriorísticamente las determinaciones de todo tipo

³⁰ Así como más arriba se caracterizó la obra de Laclau y Mouffe como una radicalización de algunos aspectos de la teoría gramsciana, diversos autores la catalogan como la consecuencia del programa de investigación del marxismo althusseriano que llevaron a cabo diversos autores franceses (además del propio Althusser, Étienne Balibar o Nicos Poulantzas, entre otros). En efecto, el impulso inicial o la novedad que esta escuela representó residió en su crítica al determinismo economicista que había reinado en el pensamiento marxista en la primera mitad del siglo XX, tanto en la vertiente “occidental” trabajada más arriba, como en la simplificación llevada a cabo en los manuales soviéticos. Concretamente, esa crítica alumbra el concepto de “autonomía relativa” de los niveles político e ideológico en el marxismo estructuralista (Howarth, 1998) (Torfing, 1999).

de sociedad. Esto significa que la economía como tal es el espacio de una determinación simple, en lugar de una sobredeterminación. Si la sociedad tiene una determinación en última instancia, entonces las relaciones entre instancias sobredeterminadas y el nivel de la determinación en última instancia se entienden en términos de una determinación simple y directa. Lo cual deja a la sobredeterminación en un campo muy limitado o casi nulo. Está claro que esto deja prácticamente sin efectos las críticas de Althusser al marxismo ortodoxo (Laclau y Mouffe, 2011: 136).

El primer paso para una cabal comprensión del concepto de articulación hegemónica es disolver la ambigüedad que aparece con el nombre de “dialéctica” en la tradición marxista y en la que vuelve a caer el discurso althusseriano. Con ese fin, la apertura de lo social debe considerarse como algo constitutivo, como una “esencia negativa” de la existencia de lo social. Los diversos ordenamientos sociales devienen de esta manera intentos precarios y, en definitiva, fallidos de dominar el campo de las diferencias. Por ello, desde una perspectiva laclausiana, la sociedad como una totalidad que funda en última instancia sus procesos parciales resulta imposible. Por el contrario, la multiplicidad de lo social no puede ser nunca inteligida en ningún sistema de mediaciones que funcione como principio subyacente del orden social. La comparación entre ambas nociones de lo social arroja consecuencias significativas: en primer lugar, una noción de lo social como un conjunto de mediaciones que suponen un principio último se constituye a partir de un sistema de transiciones lógicas, en el cual las relaciones entre objetos son deducibles como una relación entre conceptos; una noción de lo social dominada por la noción de articulación, en cambio, supone un conjunto de relaciones contingentes y no deducibles. En segundo lugar, una crítica de la totalidad social como principio de fijación y objetivación subyacente no puede reducirse a una crítica de las relaciones entre objetos o elementos sociales. Por el contrario, debería dirigirse también a la identidad misma de los elementos. Una concepción que niegue un enfoque esencialista de las relaciones debe afirmar necesariamente el carácter precario de las identidades y la imposibilidad de fijarlas en un sentido literal último. En tercer lugar, presuponer las relaciones sociales como articulación nos arroja a revisar el sentido que se le otorga al concepto de fragmentación social. Ella presupone, en alguna medida, un punto de vista que parte de la unidad preconcebida entre elementos. ¿En qué caso se puede hablar de fragmentación entonces? En las sociedades contemporáneas la noción de fragmentación o de complejización de los vínculos sociales no está dada por un mayor desarrollo o profundidad de estos respecto de sociedades anteriores. Por el contrario, en las sociedades del capitalismo tardío asistimos a

la manifestación de una asimetría fundamental entre la proliferación de diferencias (dado por un exceso de sentido de las identidades y los vínculos entre ellas) y el momento, cada vez más difícil, de intentar recomponerlas, reunir las y fijar su sentido como momentos de una estructura articulada y estable. Para analizar esto se debe abandonar cualquier tipo de pretensión de hablar de fragmentación desde fuera de las formaciones discursivas específicas y concretas.

3.3.3. Articulación y antagonismo: equivalencia y diferencia

El abordaje de la categoría de articulación requiere precisar los elementos que entran en la relación articuladora y determinar la característica distintiva de ese momento relacional. Por ello, en *HyES*, Laclau y Mouffe parten de algunas definiciones inherentes a la ontología discursiva que se han venido mencionando y que se trabajaran más cuidadosamente a continuación. La noción de articulación es definida como la relación que establecen distintos elementos de lo social; la totalidad social que resulta de dichas articulaciones se entiende como discurso; los elementos que se encuentran entramados en un discurso son llamados momentos y los que no están articulados discursivamente son denominados elementos (Laclau y Mouffe, 2004: 142-143). ¿Por qué se mencionó la importancia de remitir al contexto discursivo cuando se habla de fragmentación? Los autores plantean que la manera en que los elementos se unifican en una formación discursiva es similar a lo que Foucault llama “regularidad en la dispersión” (Laclau y Mouffe, 2011: 143). Sin embargo, a diferencia de él, no piensan que la dispersión se refiere a su carácter dispersivo, es decir, en cuanto referencia a un centro ausente que la unifica, sino en cuanto a su regularidad, o sea, como un conjunto de posiciones diferenciales. Esta regularidad, que se da precisamente “en ciertos contextos de exterioridad”, podría ser significada, por tanto, como una totalidad social. En este contexto de ideas, cuando todo elemento tiene una posición articulada, es decir, cuando se convierte en un momento del discurso, implica que su identidad ha sido reducida a las relaciones necesarias que establece con los otros momentos. Ahora bien, en este tipo de estructura, la articulación es ya dada necesariamente y de antemano, por lo que, en sentido estricto (ya que por definición la articulación se da entre elementos), no habría práctica articuladora posible: “si la contingencia y la articulación son posibles es porque ninguna formación discursiva es una totalidad suturada, y porque, por tanto, la fijación de los elementos en momentos no es nunca completa” (Laclau y Mouffe, 2011: 144). Como puede observarse, aparece aquí un rechazo explícito a la distinción entre prácticas discursivas y no discursivas, dado que todo objeto, si bien puede tener existencia material, nunca se da al margen de una superficie discursiva de emergencia. Rechazan también, por tanto, la discusión entre idealismo y materialismo o cualquier tipo de adscripción a un

carácter “mental” del discurso (Laclau y Mouffe, 2011: 147). Por el contrario, sostienen que el discurso tiene un carácter objetivo y, por ende, que no puede presentarse como una materialidad que toma una forma discursiva en la conciencia subjetiva. Por tanto, si el discurso tiene un carácter objetivo lo que existen son posiciones de sujeto al interior de las formaciones discursivas. De esta concepción se desprende que las prácticas articulatorias no se refieren a meros fenómenos lingüísticos, sino que atraviesan toda la “materialidad discursiva”, esto es, prácticas, rituales o instituciones que estructuran el discurso³¹. Ahora bien, el abandono de la dicotomía mente-realidad o discursivo/extra-discursivo no soluciona la cuestión que suscita la totalidad completamente cerrada que Laclau cuestiona tanto del marxismo tradicional como del estructuralismo. El pasaje de una estructura consistente en ‘elementos’ a una dominada por ‘momentos’ nunca se realiza totalmente porque las relaciones como conjunto (como totalidad) nunca pueden absorber las identidades en cuanto tales. Dicho de otro modo, al ser las identidades puramente relacionales, estas nunca logran constituirse sustancialmente del todo (Laclau y Mouffe, 2011: 150). Este es el sentido en el que hay que entender la metáfora laclausiana sobre la “imposibilidad de la sociedad”: la “sociedad” como referente discursivo es un elemento “ilegítimo”, ya que no puede ser pensada como un principio subyacente que agote la totalidad de las diferencias ni como uno que permita constituir las identidades de modo acabado (Laclau y Mouffe, 2011: 151). La consecuencia principal de esto es que, respecto de esa totalidad social, tanto la interioridad como la exterioridad completa de un elemento resulta imposible. Para que haya exterioridad, debería contarse con identidades plenamente constituidas y, dado que toda identidad es relacional y que esas relaciones tampoco agotan los sentidos de los elementos, los autores argumentan que esas identidades se encuentran ‘sobredeterminadas’. El nombre que le otorgan a ese exceso de sentido es el de ‘campo de la discursividad’ (Laclau y Mouffe, 2011: 151). Ahora bien, como ya se mencionó, que no exista una fijación absoluta de sentido no implica que no haya algún tipo de fijación, puesto que una desfijación completa haría imposible la constitución de un sistema de diferencias. Con todo, aunque la sociedad como totalidad sea “imposible”, “lo social (...) existe, (...), como esfuerzo por producir ese objeto imposible” (Laclau y Mouffe, 2011: 152). Ese esfuerzo se materializa

³¹ Respecto de la discusión sobre el “idealismo” de Laclau y Mouffe dado por su negativa a aceptar que existan elementos extra-discursivos (Laclau y Mouffe, 2011) (Torfing, 1999: 45-48). Las críticas que, entre otros, Norman Geras (1987) dirige hacia los autores es que, en vistas a su deconstrucción del marxismo, ellos han reintroducido subrepticamente un idealismo. Sin embargo, pareciera que esta crítica confunde dos debates diferentes, a saber, entre idealismo y realismo y entre idealismo y materialismo. Torfing demuestra a partir de un cuidadoso análisis de esas dicotomías en la historia de la filosofía occidental cómo el pensamiento de Laclau y Mouffe puede ser considerado tanto realista como materialista.

en la construcción de “puntos nodales”³², es decir, la construcción de puntos que condensan la fijación parcial del sentido semántico de relaciones identificatorias. Ese esfuerzo resulta siempre, en última instancia, fallido y parcial debido a la apertura de lo social, su infinitud, que resulta de un desbordamiento permanente de cualquier discurso articulado situado en el ‘campo de la discursividad’ (Laclau y Mouffe, 2011: 154). La manera en que se manifiesta ese desborde de sentido, en la forma de una imposibilidad, es el antagonismo. Este concepto expresa una relación que se manifiesta como la presencia de un impedimento. El antagonismo es aquello que impide que la totalidad se constituya como tal (Laclau y Mouffe, 2011: 168). Por ello, es la muestra de los límites de cualquier sistema para constituirse como literal y objetivo, esto es, cualquier sistema que pretenda totalizarse y constituir su interior en momentos completamente articulados. Así, los límites de lo social (de ese intento por constituir la sociedad) estarían dados como un límite exterior o, más precisamente, como una imposibilidad constitutiva. Sin embargo, si bien a simple vista pareciera que la noción de “exterior” describe una frontera que separa dos diferencias o dos sistemas de diferencias, el antagonismo no debería ser concebido de esta manera. Más bien, debe ser pensado como interior al sistema de diferencias que representa lo social, como una presencia que “subvierte” ese interior y que le impide constituirse como totalidad. ¿Cómo funcionaría esto? Cuando se presenta la sociedad como una totalidad, se le está otorgando a cada uno de sus elementos un carácter equivalente frente a esa totalidad (Laclau y Mouffe, 2011: 169). Ahora bien, como se dijo, los elementos del discurso no pueden pensarse positivamente, sino que se constituyen identitariamente de manera diferencial. Por tanto, esa equivalencia no puede basarse en una característica positiva o sustancial de cada uno de ellos, sino que estaría dada por una nueva diferencia, es decir, una que los distingue del exterior de la totalidad. Por eso, si la identidad de esa totalidad no puede concebirse como un atributo positivo directamente representado, entonces debe pensarse de manera negativa. Ahora bien, existe una ambigüedad en esta relación de equivalencia que se está describiendo: para que dos términos puedan constituirse como equivalentes primero deberían ser diferentes y, simultáneamente, esa equivalencia debe transformar o subvertir el carácter diferencial que traían (Laclau y Mouffe, 2011: 171). Esta relación ambigua es la que Laclau y Mouffe proponen para pensar la relación entre contingencia y necesidad. Ella implica la imposibilidad de que las equivalencias (y, por ende, cualquier objetivación y literalización) se fijen en una totalidad social de manera definitiva. Tal imposibilidad estaría dada por una

³² La noción de punto nodal proviene del psicoanálisis lacaniano. Allí es definido como un punto de asociación de cadenas significantes (Lacan, 2009: 369-386).

relación que lleve la equivalencia a una última instancia y “disuelva la positividad diferencial” de todos los términos de la relación: se trata, precisamente, del antagonismo. Éste último impide que la sociedad se constituya como un referente del discurso de manera acabada y, sin embargo, no resulta suficiente para disolver los efectos de toda lógica de la equivalencia, ya que esto equivaldría a la disolución completa del sistema de diferencias:

es porque lo social está penetrado por la negatividad –es decir, el antagonismo– que no logra el estatus de transparencia, la presencialidad plena, y que la objetividad de sus identidades es permanentemente subvertida. A partir de aquí la relación imposible entre objetividad y negatividad ha pasado a ser constitutiva de lo social. (Laclau y Mouffe, 2011: 172).

Entonces, si la negatividad y la objetividad existen bajo la condición de subvertirse recíprocamente, no son posibles las condiciones para una equivalencia total (que resultaría en una totalidad social que subsume todos sus momentos internos), ni para una diferencialidad total. A su vez, cualquier posición en un sistema de diferencias, en la medida en que es negada en su identidad, puede constituirse en un antagonismo. Con lo cual pueden constituirse antagonismos completamente aleatorios o, incluso, contrarios entre sí. De la misma manera lo serán las cadenas equivalenciales que se constituyan a partir de ellos, así como las maneras en que esos puntos de condensación semántica afectan y penetran contradictoriamente la identidad de los sujetos. Cuanto menos estables sean las relaciones (o articulaciones) sociales y menos logrado sean los significantes alrededor de los cuales se articula un sistema de diferencias mayores puntos de ruptura surgirán. Cabe preguntarse qué tipo de posiciones de sujeto surgirán a partir de esta concepción de lo social. En principio, los autores distinguen dos: una de ellas se constituye sobre la base de dividir la estructura social en dos campos antagónicos; la otra es la que se genera a partir de un antagonismo localizado en una ubicación precisa del sistema de las diferencias y no divide a la sociedad a partir suyo. La primera de ellas se nombrará como “lucha popular”; la segunda como “lucha democrática” (Laclau y Mouffe, 2011: 174). La diferencia principal consiste en que mientras la segunda, al ubicarse en un lugar específico de la estructura, disminuye la carga de negatividad del antagonismo; en la lucha popular opera una lógica política que tiende hacia la eliminación de la distancia entre el espacio político que protagoniza (la cadena equivalencial que articula en torno suyo) y la sociedad como referente. Por ello, las luchas populares pueden darse en casos de extrema exterioridad entre grupos hegemónicos dominantes y el resto de los sujetos sociales, en los cuales pueden producirse esos “efectos de frontera”.

¿Cómo se conciben entonces los sujetos políticos? Con lo dicho acerca de la equivalencia y la diferencia, está claro que la capacidad de articular hegemónicamente una estructura social presupone el carácter incompleto y abierto de esa estructura y, por lo tanto, solo puede funcionar construyéndose sobre el terreno dominado por prácticas articuladoras. Por ende, el sujeto de la hegemonía tiene un doble carácter: por un lado, mantiene cierta exterioridad sobre lo que articula, en tanto su curso de acción no está prefijado por una estructura siempre con un carácter abierto, por el otro, esa exterioridad no puede concebirse como un desnivel o privilegio ontológico (porque se caería en el mismo reduccionismo clasista que Laclau y Mouffe achacan al marxismo) (Laclau y Mouffe, 2011: 178). Por ello, es importante distinguir entre el discurso y el campo de la discursividad. La fuerza hegemonzante y los elementos hegemonzados se constituyen en el terreno de ese campo y su infinitud. La exterioridad del sujeto nunca puede ser una que se sitúe como división de dos sistemas de diferencias, sino que se da entre posiciones de sujeto situadas en el interior de una formación discursiva y elementos de esa misma formación que carecen de una articulación precisa. La ambigüedad que caracteriza esa exterioridad es la base sobre la cual puede construirse una articulación de puntos nodales que fijan parcialmente el sentido de lo social dentro del mismo sistema organizado de diferencias.

3.4. La deconstrucción conceptual del marxismo

Si en *HyES* Laclau y Mouffe realizan una deconstrucción genealógica de la historia del marxismo hasta la aparición, en el discurso gramsciano, de la noción de hegemonía, en *NR*, en lugar de presentar posturas dentro de una sucesión de autores, Laclau realiza una operación diferente. Parte de una deconstrucción conceptual de algunas premisas del marxismo clásico con tres intenciones distintas: demostrar que la negatividad atraviesa todo antagonismo hasta tal punto que resulta imposible superarlo (en el sentido que ha tomado la categoría de *Aufhebung* a partir de la filosofía hegeliana) en cualquier teorización objetiva de los agentes sociales; mostrar que los antagonismos se desarrollan y proliferan en un terreno histórico; y presentar la posibilidad de pensar proyectos emancipatorios a partir de una reconstrucción específica las identidades sociales desde la política (Laclau, 2000: 20-21). Las dos premisas de las que parte Laclau están extraídas de dos textos clásicos del propio Marx. Por un lado, trabaja con ideas pertenecientes al *Prólogo a la Contribución a la crítica de la economía política* (Marx, 2011). De ella extrae una conocida tesis del marxismo: que el movimiento o la evolución histórica de las sociedades se determina por dos factores: el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción. El cambio de una etapa histórica a otra sobrevendría cuando las segundas obstaculizan al primero, es decir, cuando una determinada

configuración de las relaciones sociales de producción se vuelven un impedimento para el desarrollo de las fuerzas productivas (Laclau, 2000: 22). Por el otro, parte del famoso comienzo del *Manifiesto comunista*, según el cual toda la historia de la humanidad es la historia de la lucha de clases. Partiendo de estas dos tesis, Laclau argumenta con el fin de realizar una articulación de ambos momentos en una lógica argumentativa unificada y coherente. La primera tesis manifiesta una contradicción en un sentido estricto (que sin embargo no implica necesariamente un antagonismo), es decir, el desarrollo más allá de cierto punto de las fuerzas productivas se contradeciría con un determinado sistema de relaciones de producción (y de esto se sigue un colapso mecánico de un sistema social). La lucha de clases, en cambio, representaría exactamente lo contrario: un antagonismo sin contradicción lógica. A lo largo de la historia del marxismo, si bien se ha matizado o relativizado, la tesis más aceptada como “ciencia de la historia” es que lo determinante “en última instancia” (en términos althusserianos) resulta la contradicción entre desarrollo de las fuerzas productivas y relaciones sociales de producción (la contradicción económica) (Laclau, 2000: 23). Sin embargo, tal como señala Laclau, el terreno real en el cual los seres humanos luchan y transforman las sociedades es el campo de la ideología y la política. Teniendo en cuenta ambas cosas, la posibilidad de establecer una coherencia entre ambos postulados reside en la capacidad de reducir argumentativamente la lucha de clases en el nivel ideológico-político a un momento interno del desarrollo lógico de la contradicción económica (Laclau, 2000: 24). Si estuvieran separados y fueran independientes uno del otro, se habría perdido cualquier coherencia y unidad dialéctica de los procesos históricos. Su relación dependería, en cada caso, de una relación contingente e histórica entre ambas sentencias. Esto equivaldría a decir que las contradicciones que emergen del nivel económico pueden fundamentar la racionalidad del proceso histórico: la integridad orgánica de la teoría depende de demostrar que las relaciones sociales de producción engendran necesariamente el antagonismo de la lucha de clases. Es decir, para que el antagonismo pueda ser reintroducido argumentalmente como un movimiento interno del concepto y no como una relación contingente, es necesario que se deduzca formalmente de la contradicción dialéctica. ¿Cuál es el proceso argumental que Laclau sigue para tratar de demostrar esto? Para que el sistema teórico pueda constituirse como una totalidad que explica el conjunto de sus fenómenos internos, es necesario mostrar tres tesis: (1) que determinadas relaciones de producción corresponden necesariamente a un momento del desarrollo de las fuerzas productivas; (2) que ese mismo sistema de relaciones puede llegar a frenar el desarrollo de esas fuerzas más allá de determinado punto y por tanto se presenta como una contradicción entre uno y otro; por último, (3) que el antagonismo que engendran las relaciones sociales de producción puede ser deducido

de esa contradicción, esto es, que el movimiento dialéctico del concepto predetermina la forma subsiguiente de relación social y, por tanto, no depende de una contingencia histórica (Laclau, 2000: 25). Con ese fin, el comienzo debería ser demostrar que el antagonismo capitalista-obrero es inherente a la forma misma de las relaciones de producción capitalista. Además, que, si bien ese antagonismo no conduce directa y necesariamente a la abolición de esas relaciones de producción, en algún punto lleva hacia ella, en la medida en que el desarrollo de las fuerzas productivas puede transformar en obsoleto un sistema de relaciones particulares de producción. Sin embargo, tomadas desde el punto de vista enteramente formal, el propio Marx reconoce que las relaciones de producción no pueden ser intrínsecamente antagónicas porque ellas relacionan categorías económicas abstractas, esto es, no tratan sobre agentes sociales concretos, sino que esos agentes son simples “sustentadores” (*träger*) de esas categorías. Teniendo en cuenta eso, puede tomarse otro camino: que la relación antagónica no se de entre los sujetos concretos (el obrero y el capitalista) sino en la relación entre comprador y vendedor de la fuerza de trabajo en cuanto tales (dado que en el nivel económico a los agentes se los considera únicamente en esa determinación). Sin embargo, esto también se mostraría como imposible: aun cuando esa relación se piense como desigual, injusta y se tenga en cuenta la exacción de plusvalía del obrero que hace el capitalista, para dar paso a un antagonismo es necesario que el obrero resistir necesariamente esa extracción (Laclau, 2000: 25). No obstante, la definición de “vendedor de fuerza de trabajo” no contiene ningún elemento del cual se siga esa resistencia como consecuencia lógica necesaria. Con esto no se está negando el hecho de que existan conflictos reales y fácticos antagónicos entre obreros y capitalistas, sino que esos conflictos sucedan porque se deducen lógicamente de las categorías económicas que los sujetos concretos portan. Cuando se reducen los agentes económicos a los conceptos de comprador/vendedor de la fuerza de trabajo y luego se reintroduce esas categorías a la totalidad social en la que esos agentes sociales existen está claro que pueden concebirse una multitud de antagonismos en la que esos agentes participan, pero eso no significa que esos conflictos surjan lógicamente de las relaciones de producción en la que esos agentes participan. Más bien, los antagonismos surgen cuando además de pensar el vínculo entre relaciones de producción y los agentes económicos, se los coloca en relación con las identidades que los agentes tienen más allá de las relaciones de producción³³. Recién cuando las relaciones de producción (y las posiciones de sujeto que

³³ Entre otros autores que releen el marxismo en clave ética, Enrique Dussel repone para ello un esquema de Totalidad (sistema ontológico) y Exterioridad (praxis crítica) y propone que la teoría marxista se articula en torno a la totalidad del capital en tanto “valor que se valoriza” y la exterioridad que es “fuente creativa” del valor como “trabajo vivo” (en contraposición al trabajo objetivado) (Dussel, 2019).

ellas implican) son confrontadas con un exterior de esas relaciones (por ejemplo, la dignidad de los trabajadores que resisten la extracción de plusvalía) aparece el antagonismo (Laclau, 2000: 26). Con todo, hasta aquí se dieron los siguientes pasos argumentativos: (1) se parte, por un lado, de una teoría de la historia basada en la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción y, por el otro, de una presuposición de la existencia de antagonismos sociales que se derivarían de esas relaciones de producción en las sociedades de clase; (2) aún más, se dedujo que la coherencia del sistema dependerá de la posibilidad de integrar ese antagonismo social a una teoría general de la contradicción económica como motor del cambio histórico; (3) en tercer lugar, se mostró la imposibilidad una tentativa de solución, que consistiría en reducir el antagonismo a la contradicción, en tanto esa reducción no sería posible únicamente por la definición de las categorías económicas y sus agentes; (4) por último, se expuso la imposibilidad de otra solución, la cual consistiría en admitir que el antagonismo no resulta de la contradicción en sí misma pero que es inherente a las relaciones de producción y que, por tanto, está supeditado a las leyes de movimiento que las gobiernan. Esta última solución, sin embargo, ignoraría que el antagonismo no está dado entre los distintos agentes que sustentan las categorías económicas sino respecto de un exterior que lo constituye.

En este momento de la argumentación aparece la noción de “exterior” sobre la cual Laclau teorizará en varios momentos a lo largo de su obra y que ya se ha mencionado en la formulación de su teoría en *HyES*. Por ello, este punto merece una aclaración mayor tanto respecto de las posibles caracterizaciones del exterior como de si ellas son aplicables o no a la argumentación que se está siguiendo. El primer tipo de exterior a tematizar es aquél que puede, respecto de un sistema de ideas concreto, ser conceptualizado en términos unívocos y precisos y sus relaciones con el interior del sistema también pueden serlo. Este primer caso, en sentido estricto, se trataría de un falso exterior (Laclau, 2000: 26). Para que esta definición de exterior pueda utilizarse en el esquema mencionado en el párrafo anterior, debería introducirse algún tipo de hipótesis ad hoc respecto de las subjetividades de los agentes con el fin de caracterizar la relación entre vendedor y comprador de la fuerza de trabajo como una relación antagónica. Esa hipótesis suplementaria ha sido introducida en algunos teóricos del marxismo con la forma de la “maximización de la ganancia”, es decir, mediante la concepción del “homo economicus” que postula la teoría liberal, en la cual la relación entre obrero y capitalista funciona como una de suma-cero (existe una riqueza finita que o bien se la apropia uno o bien el otro) (Laclau, 2000: 27-28). Esta hipótesis resulta insatisfactoria por varias razones. Antes que nada, porque suponer que las motivaciones del obrero y el capitalista están siempre y únicamente mediadas por la

maximización de la ganancia sería ir en contra de la evidencia histórica más elemental. Pero aun dejando de lado esto, la hipótesis ad-hoc choca con los presupuestos de la teoría marxista, según los cuales las motivaciones personales de los agentes tienen poco que ver con un proceso de acumulación capitalista, que cuenta con una objetividad y realidad propia y más allá de ellas. Además, una hipótesis que postule un modelo de competencia entre individuos desdibuja cualquier tipo de relación objetiva entre la clase obrera como conjunto y el capitalismo. Asimismo, introduce un espacio de competencia (el mercado) en el que rigen leyes de movimiento propias e internas como en cualquier sistema cerrado de reglas, lo cual antes que generar antagonismos, los disipa (Laclau, 2000: 27). La ganancia y pérdida depende únicamente de esos movimientos y no de otro agente que niega mi identidad, como se suponía que se buscaba con la hipótesis. En efecto, el marxismo clásico, para refutar la clásica falacia liberal de reducir la relación entre obrero y capitalista a la compra-venta de fuerza de trabajo en su forma jurídica contractual, simplemente mostraba las condiciones desiguales en la que ambos agentes entran en esa relación. A partir de esto, parece claro, una vez más, que el antagonismo está vinculado no a la relación de producción en sí misma sino con algo exterior a ella. Dejando de lado, entonces, la hipótesis que supone un mercado con agentes maximizadores de ganancia, podría suponerse otro tipo de premisa suplementaria³⁴ para hacer depender el antagonismo político de la contradicción económica: se supone una progresiva racionalidad de la historia mediante la cual las sucesivas clases dominantes encarnan los intereses globales de la humanidad (Laclau, 2000: 28). Así, existiría un doble juego en los sujetos históricos: por un lado, la humanidad en su conjunto, crecientemente racional y desarrollando las fuerzas productivas; por el otro, una correspondencia o no de esa racionalidad progresiva con las clases dominantes en cada etapa del desarrollo de las fuerzas productivas. Así, cualquier antagonismo se funda en si existe o no esa correspondencia. El problema principal de esta hipótesis reside en que se funda en una operación teórica que consiste en llevar al extremo una abstracción de un conjunto de rasgos de un momento y lugar específicos (la “racionalidad humana”) y, a partir de ellos, comparar realidades sociales y zonas geoculturales extremadamente distintas (Laclau, 2000: 28-29). Aún más, en esa abstracción radica la garantía de la consistencia del sistema teórico y, por ende, es usual que este tipo de propuestas eludan constantemente el estudio de las relaciones sociales concretas y reales, que carecen para ellas de una importancia significativa. En el análisis concreto que se hace del capitalismo, por

³⁴ Uno de los autores que cita Laclau para referirse a esto es Gerald Cohen, quien según el argentino atribuye a la perspectiva de Marx cierta perspectiva coherente de la historia, en el sentido de que, partiendo de un estado de escasez, los hombres tienden a mejorar racionalmente sus condiciones (Cohen, 1986)

ejemplo, esta postura concibe que el freno al desarrollo de las fuerzas productivas estaría dado porque es un sistema que produce bienes para el cambio, en lugar de producir para el uso. Por ello, el sistema mismo tendría una tendencia a utilizar las fuerzas productivas para expandir la producción, en lugar de para expandir el tiempo libre de los seres humanos. Se puede ver cómo, para esta postura, la racionalidad no es inherente a una lógica de un sistema social concreto, sino que las relaciones de producción son consideradas irracionales respecto de una noción general de racionalidad progresiva como mejoramiento de la humanidad, definiendo a esta última al margen de cualquier relación social concreta. En realidad, toda forma de racionalidad solo es definible en el interior de un sistema social y se corresponde con relaciones sociales específicas. De acuerdo con este modelo, en cambio, el análisis histórico consiste en reconocer los intereses objetivos de las clases sociales de manera transhistórica y transcultural y, de acuerdo con un criterio de racionalidad abstracto y universal, juzgar el grado de racionalidad de los agentes de acuerdo a si sus acciones se ajustan a los intereses objetivos o no (Laclau, 2000: 31). Evidentemente, la posibilidad de reintroducir la subjetividad de los agentes como una variable adentro del sistema cerrado de la necesidad económica lleva a convertir el propio sistema marxista en inconsistente. Por eso, a juicio de Laclau, cuanto más se abandone el racionalismo dogmático del privilegio de las fuerzas productivas, es decir, cuanto más se esté dispuesto a aceptar que las conductas y las posibilidades en las que los agentes históricos actúan dependen de circunstancias y contextos históricos concretos y no determinados a priori, tanto más resultará imposible e incoherente determinar intereses puramente racionales y objetivos que no son especificados en un contexto específico (Laclau, 2000: 32).

3.5. La ontología laclausiana definitiva

3.5.1. La naturaleza de la negatividad: el antagonismo y la dislocación

A partir de esta deconstrucción de la teoría marxista desde un punto de vista conceptual, se presenta a continuación la ontología laclausiana desarrollada (en *NR*) en sus distintos componentes. Se verá que, si bien existen varios puntos de contacto (y conceptos que se mantienen –como los de sistema de diferencias, puntos nodales, entre otros–) entre esta versión y la de *HyES*, al mismo tiempo, existen muchos desarrollos más significativos y, a la vez, hay un acento puesto en la categoría de “dislocación” (que en *HyES* era nombrada como “desfijación”) que funciona como el reverso paradójico de la noción de articulación.

Si bien quedó claro que es imposible de reconciliarlo en la lógica de la necesidad, todavía no se ha trabajado exhaustivamente la naturaleza del antagonismo, es decir, qué significa que

consiste en un exterior frente al que las relaciones sociales (y las identidades que ellas engendran) deben confrontarse para devenir relaciones antagónicas. Antes que nada, como se dijo más arriba, el antagonismo representa un límite a cualquier objetividad, esto es, no tiene un sentido objetivo sino es aquello que marca los límites de la objetividad para constituirse en cuanto tal (Laclau, 2000: 34). Si el antagonismo puede representar un exterior es porque bloquea la identidad de lo que antagoniza, al mismo tiempo que es imprescindible para la constitución de esa misma identidad (por lo ya explicado respecto del sistema de diferencias). Esa negación no proviene en lo más mínimo de un desarrollo interno del sistema, sino de su radical exterioridad, por ello, resulta una pura facticidad que nunca puede ser reconducida a una racionalidad explicativa inmanente al interior. Por tanto, el antagonismo representa la imposibilidad de constituir cualquier tipo de identidad objetiva de los agentes. En ese sentido, cuando se dice que la negatividad es inherente al exterior constitutivo, se denota al mismo tiempo que lo social como sistema cerrado no podría nunca constituirse como un orden absolutamente explicable de manera racional y objetiva. Por eso la negatividad del exterior “revela” el carácter contingente de toda objetividad. ¿Cómo ha sido tratada este tipo de negatividad como “exterior” en la historia de la filosofía? (Laclau, 2000: 35-36) Si bien la noción de contingencia aparece ya con Aristóteles tematizada como accidente (en el sentido de un modo de ser que “es en otro”), resulta demasiado general para describir la especificidad de la negatividad del antagonismo. Con la aparición del pensamiento cristiano, en cambio, el concepto de accidente se presenta como contingencia, esto es, un ser cuya existencia no está implicada en su esencia. La noción de creación transforma la forma esencial del ente en contingente, es decir, se establece una distancia entre creador y creatura que implica que esta última se encuentra siempre atravesada por una negatividad inherente: la posibilidad de su no existencia. Esta operación resulta de especial relevancia en tanto que mediante ella se separan las entidades existentes de las condiciones de posibilidad de su existencia de manera radical (Laclau, 2000: 36). Estas últimas siempre remiten a algo con lo que el ente tiene una distancia insalvable e inconmensurable, esto es, el acto de creación misma. Por ello el ente siempre será, en última instancia, contingente respecto de sus condiciones de posibilidad. En el pensamiento racionalista moderno, en cambio, se explora otra alternativa. No se trata ya de separar los entes y las condiciones de existencia de las que forman parte, ya que el proceso de secularización moderna exigió la eliminación de la fundamentación trascendente. Por ello, las condiciones de existencia y los entes que condicionan fueron pensadas en una sola totalidad, autofundamentada, autoregulada y autogenerada (el caso más palpable es la filosofía hegeliana). Si la contingencia en el caso del cristianismo estaba absolutamente separada de la

necesidad, en el racionalismo moderno la necesidad la absorbe completamente. Frente a esta manera de pensarla, para la contingencia solo quedaron dos alternativas: o bien la negatividad del antagonismo es aparente y su presencia responde a una racionalidad más profunda de la cual es un vehículo superficial; o bien se rechaza la absorción completa de la contingencia por la necesidad y se afirma que la negatividad es radical, la contingencia de las identidades de las fuerzas antagónicas también lo es y los resultados de la lucha dependen de las condiciones concretas en las que esas luchas se dan (Laclau, 2000: 37). Esto se radicaliza aún más cuando, con la aparición del estructuralismo, las identidades atravesadas por la contingencia son pensadas de manera relacional en lugar de pensarlas de manera esencial. Si bien es cierto que esto es introducido en la modernidad (y la filosofía de Hegel es un claro ejemplo de ello), la relacionalidad en ese caso se pensaba como momentos internos de una totalidad necesaria. Ahora bien, cuando las identidades están atravesadas por una contingencia radical, el límite que separa la apariencia contingente de su esencia necesaria y racional se desdibuja. Si toda identidad se conforma a partir de lo “accidental” (es decir sus condiciones circunstanciales de existencia), entonces la contingencia atravesaría toda identidad. Esto significa, principalmente, que ella impide la posibilidad de fijación definitiva de identidades y de las relaciones que ellas establecen con otras (Laclau, 2000: 37). Así, en la misma dirección de lo que postulaba el racionalismo moderno, las identidades sociales y sus condiciones de existencia concretas son inseparables; pero, a diferencia de la postura racionalista moderna, la relación entre contingencia y necesidad resulta en que la identidad y sus condiciones de existencia están coimplicadas: la esencia no es nada al margen de lo concreto, esto es, de sus accidentes. La segunda de las consecuencias de este modo de entender la contingencia para Laclau es que la negatividad del antagonismo cumple con dos tareas contradictorias entre sí: por un lado, bloquea la posibilidad de una constitución objetiva de la identidad que antagoniza; por el otro, como las identidades son pensadas relacionalmente (como parte de un sistema de diferencias) y la objetividad racional de la identidad ha sido puesta en cuestión, la identidad solo puede conformarse a partir de un exterior que la antagoniza (Laclau, 2000: 38). Esto significa, que la fuerza antagónica resulta condición de posibilidad de la identidad que antagoniza. Efectivamente, desde una perspectiva laclausiana el nombre que la historia de la filosofía le ha puesto a la relación entre imposibilidad y condiciones de posibilidad. Dicho en otros términos, la relación entre posibilidad e imposibilidad tiene la misma forma que la que existe entre necesidad y contingencia. Ambas operan introduciendo una radical indecidibilidad en la estructura objetiva de lo social. Por eso las dos lógicas operantes en la historia del marxismo resultaban irreconciliables. Además, esta concepción de la paradoja entre posibilidad e

imposibilidad de las identidades sociales arroja otra consecuencia: el procedimiento mediante el cual se “reconocía” en los hechos contingentes el sentido racional, objetivo y necesario de las diversas identidades y sujetos sociales es absolutamente incompatible con la concepción de la negatividad del antagonismo en un sentido radical. Laclau, por su parte se basará en una concepción que extrae de Ludwig Wittgenstein y la noción de juegos del lenguaje³⁵: las relaciones sociales, las reglas de asociación y conformación de identidades, así como las conformaciones ideológicas (simbólicas) existirían exclusivamente en las instancias prácticas de su “aplicación”, puesto que son deformadas y modificadas por estas. A diferencia de lo que proponía el marxismo tradicional, si se tiene en cuenta el carácter constitutivo del antagonismo, nunca el análisis histórico podría consistir en un “reconocimiento” de identidades definidas a priori, dado que la contingencia atraviesa radicalmente toda identidad social. Las fuerzas antagónicas y sus identidades deben buscarse en la historia contingente y factual, antes que en una racionalidad subyacente a diversas etapas históricas. El análisis debe ser así porque la objetividad siempre tiene un carácter relacional con sus condiciones de existencia generales. Por ejemplo, una identidad (por caso, el proletariado) siempre y en cada uno de los casos concretos en los que existe es permanentemente trasgredida y redefinida. Esto no quiere decir que toda identidad social sea enteramente particular, sino que entre las diversas identidades históricas (por ejemplo, entre los diversos proletariados de distintos lugares y momentos históricos) habrá solo “parecidos de familia”³⁶. La historización y localización del análisis social que propone Laclau une las identidades sociales a sus condiciones de existencia

³⁵ La categoría de “juegos del lenguaje” se vincula con la crítica a un lenguaje pictórico que Wittgenstein realiza en las *Investigaciones filosóficas* de 1953. La noción designa un constructo entre significado, sintaxis y uso de los signos y las oraciones que no es delimitable y clasificable en diferentes registros de análisis y, por tanto, implica una crítica de los límites entre sintáctica, semántica y pragmática en el estudio del lenguaje mismo: “Hay innumerables géneros: innumerables géneros diferentes de empleo de todo lo que llamamos ‘signos’, ‘palabras’, ‘oraciones’. Y esta multiplicidad no es algo fijo, dado de una vez por todas; sino que nuevos tipos de lenguaje, nuevos juegos de lenguaje, como podemos decir, nacen y otros envejecen y se olvidan. (...) La expresión ‘juego de lenguaje’ debe poner en relieve aquí que hablar el lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida” (Wittgenstein, 2009: 185-186). De ahí que Laclau utilice la noción de juego de lenguaje para criticar que el esquema histórico etapista del marxismo ortodoxo funcionaba como una regla *a priori* que luego encontraba una instancia de aplicación contingente en la realidad.

³⁶ Aquí también, Laclau recurre a una fórmula wittgensteiniana tomada directamente de *Investigaciones filosóficas*. En ese texto, el autor austro-británico no propone una absoluta inconmensurabilidad entre los diversos juegos de lenguaje, sino ciertos parecidos puntuales y superpuestos que no son asimilables a una regla, definición o característica común abstracta que configure una noción de lenguaje: “En vez de indicar algo que sea común a todo lo que llamamos lenguaje, digo que no hay nada en absoluto común a estos fenómenos por lo cual empleamos la misma palabra para todos, sino que están emparentados entre sí de muchas maneras diferentes. (...) No puedo caracterizar mejor esos parecidos que con la expresión ‘parecidos de familia’” (Wittgenstein, 2009: 229). Está claro que, tal como se mencionó arriba, la influencia wittgensteiniana de Laclau, así como su uso para una crítica antiesencialista y deconstructiva del marxismo, se basa en su lectura del ya mencionado libro de Staten. Existen varios artículos que estudian tanto los legados de Wittgenstein sobre filosofía política, así como la lectura específica que de ellos hicieron Laclau y Chantal Mouffe (Moore, 2003) (Giacaglia, 2005) (Guerrero, 2012).

específicas e introduce en la concepción de la unidad social de los agentes y las identidades una inestabilidad esencial (Laclau, 2000: 39). Por eso mismo, ese tipo de análisis contextualiza todo objeto y sujeto social de manera radical. La deconstrucción laclausiana de la tradición marxista no busca establecer grados de determinación o grados de autonomías de regiones ya constituidas de lo social como habían realizado diversas versiones del marxismo que ponían el acento en la importancia de lo “superestructural”. En cambio, esta teoría concibe esas regiones, campos y sujetos como un conjunto de semi-identidades relacionales de las cuales diversos elementos (políticos, económicos, ideológicos, culturales) entran en relación mutua e inestable generando que nunca pueda constituirse como campos objetiva y necesariamente separados: “La frontera de esencia se encuentra permanentemente desplazada.” (Laclau, 2000: 41) Debe dejarse claro, para alcanzar una comprensión completa de la teoría laclausiana, que ella no obtura la posibilidad de que determinadas regiones de lo social puedan, al menos en un sentido relativo y precario, establecer cierto grado de autonomía y algún tipo de identidad separada; pero, al mismo tiempo, esa separación siempre tendrá determinadas condiciones de existencia concretas, que plantean límites para considerarla una “estructura” universalizable para cualquier contexto. Por lo tanto, lo que no es aceptable es que la autonomía que se da en un caso concreto sea elevada a presupuesto incondicionado y a partir de esa constitución de identidad autonomizada se definan y predigan las interacciones posibles y futuras con otras identidades³⁷.

Ahora bien, a partir de lo dicho hasta aquí es necesario realizar algunas aclaraciones. En primer lugar, como fue mencionado, la negatividad laclausiana no puede pensarse en ningún sentido como dialéctica (Laclau, 2000: 43). Es decir, no se trata de una negatividad que sea el vehículo de una necesidad ulterior y que luego pueda ser reconciliada en una instancia superadora. Más aún, para Laclau tampoco se trata de mantener la apertura negativa del proceso invirtiendo el sentido del último término del movimiento dialéctico (reemplazando la afirmación por una negatividad al estilo adorniano³⁸), sino de negar radicalmente que la contingencia pueda ser

³⁷ Como se sostiene en la conclusión del capítulo, esto muestra a las claras en qué sentido puede entenderse la propuesta laclausiana como una en la cual se radicaliza el proyecto althusseriano de análisis de la autonomía relativa de la “superestructura” a partir de la noción de sobredeterminación. La introducción de esa categoría pretende subsanar la determinación economicista directa con la que ciertas visiones tradicionales del marxismo concebían la ideología y la cultura, abstrayendo rápidamente análisis históricos de algunas sociedades como determinismos sociales estructurales. Por eso, en el pensamiento de Laclau, radicalizar la noción de sobredeterminación implica un contextualismo radical.

³⁸ La propuesta de una dialéctica negativa por parte de Adorno busca radicalizar el sentido de la negatividad de la dialéctica hegeliana, proponiendo que la resolución afirmativa del razonamiento dialéctico sea reemplazada por la constatación de una negatividad: el fracaso. En ese sentido, la acentuación de la negatividad implica una visión sobre la tradición del pensamiento occidental en la que la dialéctica se encuentra inmersa, un reconocimiento del proyecto occidental de emancipación y, al mismo tiempo, una constatación de su fracaso. A su vez, sin embargo,

reabsorbida como un momento del autodesarrollo de lo necesario. Pensar un exterior como radical y constitutivo implica pensar una negatividad no dialéctica, es decir, postular una negatividad cuya presencia no sea simplemente el anticipo de una necesaria reconciliación con la estructura. Al contrario, el papel de la negatividad, si es verdaderamente constitutiva, es el de mostrar el carácter contingente de toda objetividad y literalidad sustancial y, por lo tanto, no puede ser recuperada por ninguna superación. La segunda aclaración consiste en que, a pesar de lo dicho, esa manifestación del carácter contingente de lo social nunca puede implicar única y puramente la ausencia última de necesidad (Laclau, 2000: 43). Si así fuera la contingencia funcionaría solamente como el reverso puramente negativo de la necesidad, sin trascender el horizonte de sentido que ella engendra. Es decir, la concepción laclausiana del par necesidad/contingencia no implica un predominio absoluto de esta última, sino una subversión del horizonte de comprensión en el cual esa dicotomía nos coloca. La manifestación más patente de los límites de la necesidad es el antagonismo. Este consiste en una amenaza a cualquier identidad social objetiva y, al mismo tiempo, para que exista esa amenaza, la identidad debe existir en primera instancia (al menos de un modo precario). Por tanto, la relación entre necesidad y contingencia respecto de las identidades sociales y los antagonismos que las amenazan implican que esas identidades existen y, sin embargo, nunca pueden constituirse acabadamente. Lo que las priva de esa constitución objetiva es el antagonismo. Por ello la contingencia no puede ser concebida simplemente como el reverso negativo de la necesidad, sino que, más bien, como un elemento que subvierte su funcionamiento, impidiendo su constitución definitiva (Laclau, 2000: 44).

3.5.2. Los sujetos sociales y las decisiones políticas: sedimentación y reactivación

¿Cómo repercute esto en la práctica de los agentes sociales? Por un lado, no significa mucho en ese nivel en tanto los agentes nunca actúan en el horizonte de la última instancia. Es decir, nunca en la práctica política los sujetos sociales se encuentran en la posición estructural de un elector absoluto enfrentado al plexo de todos los cursos de acción posibles y causas racionales para elegir por uno u otro. Por el contrario, lo que a menudo se da es que los sujetos se encuentran siempre en situaciones parcialmente limitadas y determinadas en las que las razones para elegir los cursos de acción se desprenden de una objetividad que brinda precariamente

para Adorno, la negatividad implica una apertura. Si la dialéctica negativa niega la identidad afirmativa hegeliana entre pensamiento y realidad, implica también una constatación de la no-identidad en el proceso dialéctico. Sin embargo, la crítica laclausiana a esta postura de Adorno se dirige hacia la noción de “proceso dialéctico” mismo: para Laclau, la introducción de la contingencia debería desarticular esa categoría en cuanto tal, dado que ya no habría proceso, sino meramente sucesiones. (Adorno, 1984).

algún tipo de fundamento a esas razones de acción a partir de su estructuración. Sin embargo, simultáneamente, esa objetividad se encuentra parcialmente amenazada y, por tanto, no puede brindar criterios racionales de discernimiento. Esto reafirma que la frontera que separa necesidad y contingencia se encuentra permanentemente desplazada. Antes que una objetividad plena o una contingencia absoluta, lo que existe es un doble juego que es ontológicamente más primario que cualquiera de esas opciones. El hecho de que el antagonismo tenga un papel constitutivo en la estructura social como garantía de la imposibilidad de una totalidad completamente cerrada no implica que él remita cualquier objetividad a una negatividad y contingencia absolutas. Más bien, denota que el momento de indecidibilidad entre lo contingente y lo necesario, así como la indecidibilidad en la resolución de un antagonismo, resulta fundante. Por eso el concepto de articulación hegemónica no puede pensarse con los efectos totalizantes que fueron cuestionados en el nivel de las estructuras objetivas de lo social. Por el contrario, desde la perspectiva laclausiana aceptar plenamente las consecuencias de la desconstrucción de las relaciones entre necesidad y contingencia conlleva alcanzar el máximo nivel de radicalidad la categoría de hegemonía. Por eso describe tres niveles distintos de tal radicalización, yendo del más simple al más complejo. El primer abordaje de este concepto está vinculado con la articulación de los llamados “significantes flotantes” (Laclau, 2000: 44): hegemónizar implicaría conducir un contenido semántico flotante hacia una fijación parcial en un punto nodal nuevo y determinado. En este contexto “necesidad” sería el establecimiento de una hegemonía relativamente estable y “crisis orgánica” nombraría el momento en el que las articulaciones hegemónicas que sustentan esa estabilidad se debilitan y cada vez más significantes sociales aparecen como flotantes. En este primer nivel de radicalización, existe una idea regulativa que funciona solapadamente: una hegemonía “ideal” conduciría a una estructura cerrada y autorregulada y, sin embargo, ese dominio completo nunca puede llevarse a cabo totalmente. En principio, esta idea regulativa adolece de una ingenuidad palpable: suponer que los agentes sociales que llevan a cabo la operación hegemónica son absolutamente transparentes a sí mismos en su identidad y sus proyectos hegemónicos. Un segundo nivel de radicalización intentaría resolver este abordaje ingenuo de los agentes otorgándoles parcialmente la ambigüedad que había sido pensada respecto de la estructura social (Laclau, 2000: 45). En este caso no se trata de que la incompletitud e indecidibilidad del sistema social provengan únicamente de la imposibilidad de lograr una hegemonía completa, sino de las propias ambigüedades de cualquier proyecto hegemónico. Tal proyecto sería pensado ahora como algo resultante de las estructuras y no exterior a ellas. Sin embargo, este esquema permite pensar que la ambigüedad de un

significante proceda de algún tipo de equivocidad. Así, que un significante social no pueda definirse de manera fija se interpreta como una variación en su uso de contexto en contexto. Pero el término tiene un sentido claro e indudable en cada uno de ellos. El ideal de claridad y distinción continúa funcionando en tanto que pensemos que la equivocidad es simplemente un obstáculo para una reconciliación y transparencia plena y no algo constitutivo de la estructura social y los agentes que actúan en ella. El tercer nivel de radicalización, en el que se sitúa el propio Laclau, se logra cuando el carácter incompleto y ambiguo de los agentes y la estructura no radica en un obstáculo empírico y superable (por ejemplo, que los elementos a hegemonizar son relativamente infinitos y el tiempo de la praxis política siempre es finito y determinado) (Laclau, 2000: 46). Por el contrario, la incompletitud procede desde el interior de la propia estructura, en el sentido de que la posibilidad misma de una coherencia estructural también debe ser puesta en duda (es decir, la posibilidad hipotética de que la sociedad se constituya como un todo funcional). La incompletitud está dada porque, en sus propios términos, esto es, según su propia regla de conformación estructural, las relaciones que establece resultan indecibles, más allá de cualquier obstáculo empírico. Es la propia estructura formal de significación la que pone en jaque la objetivación estable de la estructura. Esto tiene como consecuencia que cualquier acción política, en tanto no puede proceder de una regla explicada por un principio estructural subyacente, se presenta como un acto de construcción radical. En otros términos, si cualquier decisión de un agente social desarrolla una entre todas las variantes de los cursos de acción posibles de manera contingente y no definida por la estructura, entonces esa acción puede ser vista como un acto que redefine las reglas de conformación estructural mismas. El agente no se puede considerar como algo externo a la estructura, sino que se encuentra en una relación de ambigüedad respecto de ella: es resultado de ella y al mismo tiempo sus acciones modifican parcialmente la estructura. A su vez, los cambios en la estructura modifican las posiciones en la que se encuentran los agentes respecto de ella y, por tanto, su identidad. En ese sentido, ésta última siempre se encuentra estrechamente vinculada con sus condiciones de existencia y todo cambio en una afecta a la otra. De esta forma, “sujeto” es el nombre de esa “distancia” entre la estructura indecible (es decir una estructura que nunca puede ser completamente permanente, necesaria y repetitiva) y la decisión que modifica esa estructura (Laclau, 2000: 47). Ambas tienen un carácter fundante tan primario como la otra y, aún más, tanto una como la otra se encuentran atravesadas por la cuestión del poder: en el caso de la estructura por la obvia relación política que implica una dominación hegemónica y, en el caso de la decisión, porque ella solo puede ser llevada a cabo mediante un acto arbitrario que

reprime todo curso de acción que no se toma presentándolo como “irracional”, es decir, como no deducible de la estructura (que ya ha sido modificada por la decisión).

Ahora bien, ¿cuáles son los modos específicos en los cuáles un agente puede modificar una estructura hegemónica? Para nombrar el modo en el cual se produce la decisión, Laclau introducirá dos conceptos tomados de Husserl³⁹: sedimentación y reactivación (Laclau, 2000: 50-52). Cuando originariamente un acto instituye algún sentido de lo social lo hace sobre la base de un sistema de opciones y alternativas concretas que, mediante ese acto, reprime como decisiones menos deseables que la seguida (este es el sentido en el que se definió a la decisión como atravesada por la cuestión del poder). Por ello, mostrar el verdadero sentido de un acto estará ligado a mostrar su contingencia radical, reinscribirlo en ese sistema de opciones para mostrar su carácter contingente y arbitrario. Una acción política exitosa implica que dichas alternativas tienden paulatinamente a desvanecerse y que la huella del origen (el momento de la decisión) tiende a borrarse. Lo instituido en este caso toma la forma de una presencia objetiva y estructural. Ese proceso mediante el cual se borra la dimensión originaria y contingente de ese significante social es llamado por Laclau “sedimentación”. El acto contrario de re-antagonizar los sentidos de un significante determinado es llamado “reactivación”. Ahora bien, esta última no podría consistir, simplemente, en una “vuelta a los orígenes” de las alternativas negadas como “ilógicas”, dado que es el propio sistema de diferencias alternativas el que desaparece con esa negación. En cambio, el acto de reactivación consiste en descubrir, a través de nuevos antagonismos presentes el carácter contingente de la pretendida objetividad. Ese (re)descubrimiento activa la relectura histórica del acto de institución mismo, en la medida en que los sentidos sedimentados del presente arrojan la luz de la contingencia hacia los orígenes mismos.

Una distinción que merece atención, especialmente por las diferencias con *HyES* es la que separa entre aquellos sentidos sedimentados de lo social, que Laclau llama “lo social” y el momento en el que el antagonismo hace plenamente visible el carácter indecible de las alternativas y el papel de la decisión como resolución de ese sistema de opciones. Este último es llamado “lo político”⁴⁰ (Laclau, 2000: 52). Esta división constituye ontológicamente las

³⁹ En “Institution and dislocation: philosophical roots of Laclau’s discourse theory of space and antagonism” (2014), Oliver Marchart realiza un desarrollo completo de las fuentes husserlianas de estos conceptos. A su vez, este artículo discute la relación entre los orígenes fenomenológicos de estos conceptos y su relación con la espacialidad en la obra laclausiana.

⁴⁰ Uno de los autores más representativos del “pensamiento político posfundacional” (Marchart, 2009) es Claude Lefort, quien retoma la distinción arendtiana entre la política y lo político para designar dos ámbitos que serían objeto de dos saberes distintos. La política designa un subdominio de lo social, empírico, institucional y práctico

identidades sociales: ni es posible una situación en la que “lo social” predomine absolutamente y todo sea definido de manera necesaria y permanente sin institución política alguna, ni lo es tampoco un acto de institución política puro, sustraído de cualquier conjunto de prácticas sedimentadas. Al contrario, una institución política como fundamentación social en “última instancia” borraría la distinción misma entre “lo social” y “lo político”, en tanto la subjetividad se constituiría como un absoluto que eliminaría las relaciones complejas entre necesidad y contingencia antedichas. Como lo social es necesariamente opaco, las relaciones sociales mismas están atravesadas por la contingencia de la lucha política, es decir, por una radical libertad que no se encuentra limitada más que por sus condiciones de existencia específicas. A su vez, esas relaciones se constituyen como tales de manera radicalmente histórica, no como posiciones de un sentido objetivo de la historia que las trasciende (como sucedía en el marxismo ortodoxo), sino como apuntando hacia el carácter contingente de sus condiciones de emergencia concretas. Por ello puede decirse que la objetividad social se encuentra atravesada por una negatividad que le imprime condiciones de posibilidad e imposibilidad. Desde ese punto debe partir todo análisis, antes que de un “reconocimiento” de estructuras necesarias y a priori en la materialidad histórica. Por ello, esa dialéctica entre posibilidad e imposibilidad que atraviesa la totalidad social, lo hace también con la identidad de los actores en cuanto a su capacidad para constituirse como agentes sociales. No es que un análisis de este tipo prescinda de nombrar a los agentes a partir de sus “identidades objetivas”, sino que ese señalamiento siempre estará mediado por las dislocaciones que “impurifican” conceptualmente esas identidades. Tal análisis, por tanto, siempre relacionará estrechamente las identidades como tales y las relaciones de dislocación que las condiciones de existencia concretas imprimen en ellas.

3.5.3. La articulación política frente a la dislocación de la estructura social

En este sentido, esta formulación sistemática de la propuesta laclausiana (y en particular su tratamiento de la noción de “articulación” hegemónica) difiere ligeramente de la presentada en *HyES* en la atención prestada a la categoría de “dislocación” (aquello que era llamado con el nombre de “desfijación”). Este concepto aparece, desde la perspectiva del autor como crecientemente importante no solo desde un punto de vista teórico (es decir como categoría central del pensamiento político) sino también desde el punto de vista práctico. En efecto, la

medible y estudiado por la sociología y la ciencia política. Lo político sería un ámbito más fundamental, que instituye lo social a partir de un antagonismo constitutivo e irresoluble. La política supone el ámbito de lo político, que la instituye como espacio para la “resolución” de un conflicto legítimo y que, al mismo tiempo, impide que esa resolución se cristalice. (Lefort, 2004, 2010).

generalización de sus efectos implica que por un lado hay una amenaza a las identidades sociales tal como eran formuladas tradicionalmente. Sin embargo, también parece ser condición de posibilidad para la conformación de identidades como tales. Esto se da especialmente respecto de tres corolarios de la “dislocación” a nivel social (Laclau, 2000: 55-57): (1) las secuencias discursivas que constituyen nuevos objetos e identidades sociales, así como las decisiones políticas, se toman con un creciente grado de conciencia de la historicidad de esos discursos debido al ritmo de aceleración histórica de las dislocaciones; (2) a su vez, como las subjetividades políticas, es decir, los agentes de la acción política, son caracterizados por el autor como la distancia entre estructura indecible y decisión, cuanto más dislocada se encuentra la estructura social, tanto más se expande el campo de la decisión en el cual la objetividad social no puede influir; por último, (3) si la estructura se encuentra constitutivamente descentrada, en tanto los centros tradicionales de poder pierden su capacidad de estructurar el ordenamiento social, existe un paulatino carácter desigual de las relaciones de poder al interior de la sociedad. Esto último implica además una proliferación de antagonismos o, mejor dicho, la presencia de fuerzas antagónicas es la manifestación de esa dislocación creciente de la sociedad. La proliferación de luchas antagónicas, al mismo tiempo, también conlleva la reconstrucción permanente de lugares de poder en diversos campos de lo social. El resultado de esto será una pluralidad de centros de poder con una capacidad desnivelada de irradiación y estructuración de la lucha social. De este modo, una estructura descentrada no significa una ausencia de centro único de lo social únicamente, sino especialmente una práctica política constante de descentramiento a través de la antagonización de diversos grupos sociales. Una estructura dislocada engendra diversos intentos de recomposición social por parte de algunas fuerzas (que serán resistidos por otras) en torno a puntos nodales de articulación relativamente precisos. La dislocación se constituye así como una contracara de la articulación y es, por ello, tanto su condición de posibilidad como de imposibilidad. Esto connota nuevas posibilidades de acción histórica que resultan de la centralidad creciente de la dislocación. Tanto las acciones políticas articuladoras como las dislocatorias implican que los agentes sociales constituyen la estructura social, constituyéndose simultáneamente a sí mismos. Por ello, puede decirse que el lugar del sujeto en esta concepción no es el de un momento prefijado en el interior de la estructura, sino, por el contrario, el resultado de la imposibilidad de constituir la estructura social como un espacio objetivo, es decir, un lugar dislocado: “el lugar del sujeto es el lugar de la dislocación” (Laclau, 2000: 57). Por otro lado, la transformación social, antes que construirse sobre la base de una simplificación social y la emergencia de un antagonismo único y un agente privilegiado de esa transformación, lo hace sobre la proliferación de

antagonismos y agentes, los cuales solo pueden emerger en una estructura que tiende a multiplicarlos incesantemente.

Dentro de esta contraposición de la dislocación y la articulación, pueden tenerse en cuenta tres dimensiones distintas de aquella (Laclau, 2000: 58-60): (1) la dislocación remite siempre a la temporalidad, como contrapuesta a la espacialidad, la cual consistiría en la sincronización de lo que aparece como sucesivo. A su vez, toda espacialidad reduce la variación temporal a un momento interno el cual sigue un principio invariante de una estructura prefijada. Cualquier representación de la temporalidad, tanto las cíclicas como las teleológicas, implican cierta “espacialización” de la variación temporal⁴¹. No se trata de la dicotomía entre sincronía y diacronía, puesto que cualquier diacronía que se conciba como una previsión del sentido de la sucesión es ya sincrónica en los términos antedichos. La dislocación es la temporalidad en el sentido de lo irrepresentable espacialmente, es decir, aquello que constituye un evento o un acontecimiento⁴². El espacio, como articulación y fijación de puntos nodales de sentido, puede por ello hegemonizar el tiempo, mientras que la temporalidad no hegemoniza la espacialidad sino que la disloca. Esto significa, a su vez, que toda hegemonía (es decir, toda espacialización del tiempo) fracasa indefectiblemente, lo que indica una preeminencia ontológica de la temporalidad por sobre la espacialidad⁴³. (2) La segunda dimensión de la dislocación es que ella es la forma pura de la posibilidad. Tal como ésta aparece tematizada de manera clásica en la filosofía aristotélica (y este modo de pensarla ha dominado por lo general en la filosofía

⁴¹ Como se mencionó más arriba, Oliver Marchart (2014) trabaja las raíces filosóficas del tratamiento del espacio en la propuesta laclausiana. Allí, el autor reconstruye las críticas que algunos geógrafos y geografías críticas han hecho a esa concepción del espacio y presenta las consideraciones que se deben tener en cuenta respecto de la misma: en primer lugar porque si bien el espacio es vinculado por Laclau con la institución de un punto nodal mediante un acto de poder, la negatividad que está asociada al acto originario de institución, no puede ser borrada de todo por la sedimentación. Nunca hay espacialización absoluta como “determinación estructural” completa. En segundo lugar, porque Laclau, como atento lector de Derrida, entiende que la repetición de lo temporal que implica la espacialización, nunca puede ser completamente idéntica a sí misma. Toda iteración, por la propia dislocación, implica siempre un desplazamiento de los mismos elementos discursivos repetidos.

⁴² A partir de esto puede trazarse otro diálogo entre autores del pensamiento político posfundacional. Marchart (2009) identifica dentro de estos autores a Alain Badiou. Sin embargo, para este último, a diferencia de autores como Nancy, Lefort o Laclau, la “diferencia política” no estaría dada por un par de “ámbitos” como la política y lo político o lo social y lo político sino por una diferencia temporal: ser/acontecimiento. Ahora bien, si en la propuesta laclausiana la dislocación juega el papel de negatividad o resto inasimilable e incommensurable y, a su vez, la temporalidad y el acontecimiento se identifican con ella, su postura no difiere tanto de la badiouiana. Laclau ha encarado un diálogo con este autor años más tarde (Laclau, 2008).

⁴³ Este privilegio del tiempo por sobre el espacio indica también el marco teórico del que se sirve Laclau, en el sentido de que, en el marco de la tradición latinoamericana de Filosofía el acento puesto a la cuestión del espacio como contraposición al tiempo ha sido una constante a lo largo de la historia. Un autor que estudia esto es J.C. Scannone quien propone una triple imbricación de las tradiciones que influyen su propuesta de “Nuevo pensamiento”: la latinoamericana brindaría una atención a la espacialidad por medio del concepto de “estar”, la tradición helénica un enfoque basado en la esencia por medio del concepto de “ser” y la tradición semita daría atención al tiempo mediante el concepto de “acontecer” (Scannone, 2010).

occidental), la posibilidad tiene la forma del “desarrollo”, es decir, la forma de “una” posibilidad, dominada por la finalidad a la que conduce. En esta manera de pensarla, la posibilidad se presenta como tal solo a los ojos de quien no conoce el *telos* al que debe conducir. En cambio, en cuanto a su sentido ontológico verdadero, se encuentra perfectamente estructurada. Solo cuando se vincula dislocación y posibilidad, esta aparece en su forma radical y auténtica. Ahora bien, la dimensión de la dislocación como posibilidad está dada por la incapacidad de la estructura de brindar un principio lógico subyacente para sus propias transformaciones (y por ello la dislocación muestra el carácter contingente del conjunto de las articulaciones estructurales). Sin embargo, esto no significa que la dislocación implique una apertura indiscriminada y absoluta a la posibilidad, es decir, no significa que todo sea posible a partir de una estructura dada. Por el contrario, si no existiera ninguna estructuración simbólica, no podría haber ningún tipo de dislocación estructural. La dislocación indica una falta que presupone una referencia estructural. Siempre existe una apertura a un campo de posibilidades, sobre la base de una estructuración relativa y precaria. (3) La tercera de las dimensiones de la dislocación es la de la libertad. Ella se presenta como ausencia de determinación absoluta o ausencia de *causa sui* del sistema. Para Laclau, existen tres modos tradicionales en los cuales se ha pensado esta contraposición entre libertad y autocausalidad (Laclau, 2000: 60). El primero se encuentra en la formulación spinoziana: si toda entidad pertenece como eslabón de una cadena de determinaciones, entonces la libertad pertenece únicamente al todo en el cual esa entidad se encuentra. Determinación absoluta y libertad absoluta se identifican y la libertad se da como reflexividad de la autodeterminación. La segunda manera de pensar la libertad traslada la determinación a cada una de las entidades a partir del fin teleológico al que cada una se dirige. Sin embargo, hay un tercer modo de pensar la libertad que le interesa recuperar a Laclau es el de la escuela existencialista: como condena del hombre a la autorrealización, es decir, como condena a convertirse en un elector soberano, sin razón alguna para elegir. Esta recuperación tiene un motivo específico: frente a la visión tradicional estructuralista (el sujeto es producto de la estructura y no existe nada en él que pueda escapar a los discursos que lo han constituido), cabe preguntarse qué aperturas genera el fracaso de esa constitución subjetiva por parte de las estructuras. Es decir, si un exterior radical (que no tiene ninguna continuidad discursiva con la estructura) se encuentra continuamente dislocando la estructura, esta no solo fracasa en su capacidad de constituirse como tal, sino, al mismo tiempo, en su capacidad de constituir los sujetos que la habitan. La “condena”, en el sentido existencialista del término, no resulta de la falta absoluta de identidad estructural sino de una identidad fallida y genera, por lo tanto, una autodeterminación parcial y precaria. Queda

claro que la autodeterminación no expresa algún principio de subjetividad previo, sino que se constituye como consecuencia de una falta y solo puede proceder mediante actos de identificación parciales. A mayor indeterminación estructural en una sociedad, es decir, a mayor dislocación, le corresponde una mayor libertad en esos actos de identificación.

Las tres dimensiones de la dislocación se encuentran coimplicadas y son la muestra de la paradoja a la que está sometida cualquier acción social: la libertad, posibilidad y temporalidad se dan por una falla constitutiva en la capacidad de la estructura social de constituirse como un orden objetivo; al mismo tiempo esas aperturas permiten que las acciones de los sujetos sociales permitan suturar, al menos precariamente, esa objetividad imposible, eliminando momentáneamente las condiciones de posibilidad que llevaron a esas aperturas. La paradoja, irresoluble, muestra la prioridad ontológica de la categoría de dislocación en la constitución de lo social en cuanto tal y por ello, antes que preguntarnos qué es lo social y que lo constituye, deberíamos preguntarnos qué le impide constituirse objetivamente.

3.5.3. Una ontología de la dislocación: sujetos míticos e imaginarios sociales

Esa preeminencia ontológica de la categoría de dislocación nos arroja a diversos modos de abordar la relación entre agente y estructura social, que permiten entender mejor la relación entre decisión política y ontología social. Estos modos de comprender la relación pueden presentarse sucesivamente partiendo de una oposición simple y maniquea entre una concepción en la que “lo social” predomina absolutamente: la sociedad se encuentra enteramente determinada estructuralmente; y otra concepción en la que “lo político” es lo determinante: la sociedad es el resultado de una creación absolutamente libre de los agentes sociales (Laclau, 2000: 76). Estas dos posturas aparecen enfrentadas dicotómicamente, pero en realidad responden al desbalance que está inscripto en la propia realidad social: solo puede haber sujetos sociales porque existen dislocaciones estructurales. El segundo paso consiste en comprender que la dislocación es la fuente misma de la libertad y que esta procede de una falla estructural, antes que de una identidad o atributo positivo u objetivo que ese sujeto posee. Existe libertad porque hay una falla en la constitución de la identidad de los sujetos sociales y ésta solo puede construirse mediante actos de identificación parciales. El tercer paso consiste en indicar que esos actos de identificación (que en este caso coinciden con el concepto de decisión política) siempre tienen lugar en el terreno de la indecidibilidad estructural radical. Por eso presuponen actos de poder, los cuales sin embargo siempre resultan ambiguos: tienen la capacidad de reprimir aquellas opciones que no elige dentro de la estructura indecidible pero al mismo

tiempo, siempre esa decisión conllevará una obligación de reprimir esas opciones, lo cual limita su libertad. Precisamente, todo acto de poder trae consigo la huella de la decisión, esto es, la huella de la contingencia. El poder vendría a ser el punto en el cual la objetividad muestra su alienación completa y radical, en tanto que una sociedad en la cual el poder hubiera sido erradicado, sería una en la cual existe una constitución plena y absoluta de la objetividad social, en la que toda forma de sentido dependa de formas sedimentadas de poder, es decir, una en la que se haya borrado las huellas de la constitución misma de esas relaciones de poder. Esa creación nunca puede ser *ex-nihilo*, es decir, nunca puede ser absolutamente originaria y siempre tiene una historia. Por ende, la fundación radical más allá de toda objetividad estructural anterior no existe, lo que en última instancia significa que cualquier sujeto creador es siempre ya creado por la estructura en la que ha sido arrojado. Por supuesto, se trata de una estructura dislocada y, por ello, las identificaciones parciales que han constituido a ese sujeto nunca pueden constituirse como una identidad plena y completa. A su vez, el acto de decisión que incide en una reconfiguración estructural siempre sucede dentro del horizonte de posibilidades que muestran la contingencia de toda decisión. Por ello, puede decirse que decisión y poder, en este contexto, resultan sinónimos. En todo caso, siempre contamos con, por un lado, la decisión en cuanto tal (el proceso de identificación parcial) y, por el otro, con las huellas de la decisión discernibles en ella misma, es decir, aquello que muestra que se trata de un acto de poder arbitrario. Desde la perspectiva laclausiana ese conjunto de huellas, antes que una positividad u objetividad dada, es el lugar en el que se encuentra una ausencia. Es precisamente ese lugar el que lleva el nombre de sujeto. En este sentido, “Sujeto” vendría a nombrar la distancia infinita que una estructura tiene respecto de sí misma, esto es, la forma de la dislocación estructural en su estado puro (Laclau, 2000: 77).

¿Qué características pueden atribuírsele, según Laclau, al sujeto a partir de lo dicho? Primero, que todo sujeto siempre es mítico, en el sentido de que no guarda una relación de objetividad deductiva con la estructura social (Laclau, 2000: 77). Mito se entiende aquí como el principio de interpretación de una determinada situación estructural, pero que, sin embargo, surge de una manera externa a aquello que resulta representable a partir de la objetividad de la estructura. Por un lado, la dislocación será condición de posibilidad de la emergencia de ese sujeto mítico en la objetividad estructural. Por otro lado, sin embargo, la operación hegemónica del sujeto mítico constituye una nueva objetividad, que sutura el espacio estructural dislocado. Toda objetividad se reconstituye como un mito cristalizado. Mediante la operación hegemónica el sujeto realiza el mito, que termina por eclipsarlo y reabsorberlo en una nueva estructura, esto

es, transformando al sujeto mítico (el que toma la decisión) en posición de sujeto al interior de la estructura. El sujeto se constituye como tal cuando media entre el mito y lo representable en el espacio objetivo estructural dominante y, sin embargo, la mediación misma nunca es representable como literalidad conceptual. De ahí, la segunda característica: el sujeto siempre es necesariamente metáfora (Laclau, 2000: 77). Toda representación literal, no metafórica, solo es posible por la correlación directa entre dos espacios y sus elementos representables. Lo que ocurre mediante la acción hegemónica del sujeto es exactamente lo contrario: el espacio mítico abierto por él no guarda relación lógica con la estructura de la cual se constituye como un principio de interpretación. Por el contrario, la sustitución de esa forma lógica es lo que caracteriza a la operación hegemónica subjetiva, que constituye un espacio mítico como alternativa al discurso dominante en la estructura. Si esto es posible es solo porque el espacio dominante se encuentra dislocado y el espacio mítico se presenta como su imagen invertida. Sin embargo, esto no significa que mantenga la lógica estructural dominante y la invierta, sino que se opone precisamente a los efectos desestructurantes y dislocados de esa estructura. El espacio mítico se opone de tal manera que no resulta un mero reverso negativo, sino que es opuesto a la falta de estructuración del orden dominante. Por ello, el mito, tiene una doble función: por un lado, se presenta como un orden objetivo y literal (el nuevo orden social), por el otro, simboliza el principio mismo de la estructuralidad y la espacialidad: se presenta a sí mismo como pura positividad objetiva estructurante, haciendo aparecer al espacio “superado” como un no-espacio o un no-lugar, esto es, como la suma de todas las dislocaciones y antagonismos. Así, el espacio mítico se presenta como punto de concentración de la plenitud y objetividad plenamente realizada, pero ausente. Es decir, la plenitud es referida a un punto trascendente que es opuesta a la inmanencia objetiva del espacio mítico. Por ello, el mito se presenta dividido: como representante de una literalidad y objetividad última plenamente alcanzada que, sin embargo, solo puede surgir dentro de la dialéctica entre ausencia (las dislocaciones estructurales) y presencia (la identificación con esa plenitud imposible) (Laclau, 2000: 78). El sujeto mítico (la ausencia en el interior de la estructura) representará metafóricamente una estructuralidad ausente. La tercera y última de las características refiere a las operatorias de identificación del sujeto, las cuales funcionan como superficies de inscripción: si el sujeto es metáfora de una plenitud ausente, el contenido de sus formas de inscripción concretas y particulares funcionan como representación misma de la plenitud. Esto significaría que, en el caso de que el mito alcance un grado de sedimentación suficiente, toda reivindicación insatisfecha tenderá a utilizarlo como representación invertida de la dislocación, es decir, el mito abre la posibilidad de expresar la forma misma de la plenitud. Por ello, puede

decirse que el mito funciona como superficie de inscripción de las dislocaciones y, además, de las reivindicaciones que esas dislocaciones generan. Sin embargo, el rasgo principal de la noción de superficies de inscripción es su carácter de incompletitud constitutiva dado que, si el proceso de inscripción fuera completo, la superficie en la cual se inscribe y aquello inscripto serían absolutamente simétricos y se borraría toda distancia entre la expresión y lo expresado. Como el proceso de inscripción nunca concluye, la simetría nunca ocurre y el contenido de los mitos sociales se encuentra permanentemente desplazado y analizarlos consiste menos en la literalidad de lo inscripto en ellos y más en la forma en la que se da el proceso de inscripción. En este sentido, esta última característica engendra que, por la caracterización del sujeto como mito y superficie de inscripción, él se constituye como la condición de posibilidad de la constitución de imaginarios sociales (Laclau, 2000: 79). Si la relación entre superficie mítica y su inscripción es constitutivamente inestable, eso nos coloca frente a una dicotomía: si la superficie de inscripción resulta hegemonizada por lo inscripto en ella, la forma de la inscripción mítica tiende a disolverse en favor de una literalidad; el caso contrario es que la forma mítica de la plenitud, esto es, el momento de la representación, sea el dominante, hasta tal punto que toda reivindicación y toda dislocación posible pueden incluirse dentro de su horizonte. En este caso, el mito se transforma en un "imaginario", el cual no es un objeto entre otros sino un horizonte, es decir, el límite absoluto a cualquier estructuración del campo de inteligibilidad social y, por tanto, la condición de posibilidad de la emergencia de cualquier objeto social. Dicho de otra manera, los imaginarios (representantes de la forma misma de la plenitud y la objetividad) se ubican más allá de los objetos sociales y su precariedad, esto es, solo porque hay objetos fallidos, la forma de la objetividad debe emanciparse de cualquier entidad concreta, asumiendo el carácter de horizonte de comprensión. La cuestión pasa a ser, entonces, de qué manera se constituyen y disuelven los imaginarios colectivos (Laclau, 2000: 79). El primer paso para el surgimiento de un imaginario es la metaforización del contenido literal de alguna reivindicación social: cuando determinado grupo social sufre un conjunto de dislocaciones en sus prácticas sociales, al mismo tiempo abre la posibilidad a un modelo espacial que representa un orden social deseable para solucionarlas. Ese orden social siempre se encuentra dividido entre un contenido literal y la representación metafórica de la plenitud ausente. Precisamente, en la representación de algo más que su literalidad referida a dislocaciones específicas radica la posibilidad de radicalizar la representación. Tal radicalización puede suceder mediante la adición de otras dislocaciones a la plenitud que ese espacio representa: el momento metafórico del proceso se autonomiza respecto de la dislocación originaria y se transforma en un horizonte imaginario. Con la disolución de los

imaginarios sucede lo contrario: en la medida que un espacio mítico es paulatinamente incapaz de absorber reivindicaciones sociales y menos dislocaciones son integrables en él, el espacio es reliteralizado, su capacidad metafórica disminuye y pierde su dimensión de horizonte. A pesar de lo dicho, el imaginario colectivo no aparece nunca ligado esencialmente a un contenido social literal específico, dado que su capacidad de metaforizar reside en su representación de la forma misma de la plenitud. Por ello, los significantes que los imaginarios metaforizan y que, por tanto, constituyen el horizonte de una comunidad son tendencialmente vaciados de su contenido literal. Por otro lado, sin embargo, no debería asumirse que esa ambigüedad es compensada como contrapartida en la literalidad de las reivindicaciones sociales que brindan, en una coyuntura, de un cierto contenido concreto a ese imaginario. Suponer eso equivaldría a concebir que las reivindicaciones de colectivos que ven dislocadas sus prácticas consisten en discursos transparentes para sí mismos. En cambio, por lo dicho anteriormente, queda claro que su constitución siempre remite a espacios míticos y horizontes imaginarios. El proceso de conformación y disolución de imaginarios siempre representa una interpenetración constante de la dimensión literal y la dimensión metafórica. Precisamente, como el discurso mítico no forma parte de la estructura, en realidad no hay ninguna relación necesaria entre la dislocación concreta y el espacio discursivo que constituye su principio de lectura y su forma de representación. Más bien, el horizonte imaginario en el cual la dislocación concreta se inscribe es exterior a esa dislocación en cuanto tal y no puede pensarse una relación de deducción entre una y otra. Si el espacio mítico logra constituirse como imaginario, es decir, si tiene esa doble función de explicar un contenido concreto y representar la plenitud en tanto tal, entonces por ese mero hecho asegurará su aceptación social (Laclau, 2000: 81). Por supuesto, esto no significa que todo discurso que pretenda presentarse como encarnación de una plenitud habrá de ser aceptado. Más bien, la aceptación tendrá una relación directa con el grado de dislocación de las prácticas sociales de un grupo y la cantidad de áreas de la vida social que el espacio mítico pretende reorganizar (y por ende plenificar). El espacio mítico, por un lado, transfiere metafóricamente a su contenido concreto la función de encarnación de la plenitud. Solamente, a través de esa sobredeterminación de funciones puede imponerse y consolidarse un orden social. Por otro lado, esa misma sobredeterminación es la fuente de su debilidad, dado que si la forma misma de la plenitud tiene un espacio de representación significa que también será el lugar al que toda demanda es referida y en el cual toda dislocación específica encuentra la forma invertida de su expresión. Por ello, la relación entre contenido específico del espacio mítico y su función de representación de la forma de la plenitud es inestable y hegemónica, dado que está expuesta a un exterior que es esencialmente incapaz de

dominar. En la práctica, los espacios míticos se mueven en un equilibrio inestable entre dos extremos por períodos más o menos largos con relativa elasticidad en la cual predomina la forma general de la plenitud. En otros momentos se asiste a una inexorable declinación, el predominio de la literalidad y su incapacidad de hegemonizar cada vez menos contenidos. En las formaciones sociales capitalistas contemporáneas se da una proliferación de dislocaciones que conlleva, no solamente a que el mito sea constitutivo (como en toda sociedad) sino que las dinámicas de su conversión en horizonte y ulterior declinación se acentúen gradualmente. Esto significa, a su vez, que se amplía el espacio mítico que surge de los sujetos sociales a expensas de cualquier estructura u objetividad social (Laclau, 2000: 82).

3.6. A modo de conclusión: potencialidades y límites de una teoría postmarxista de la articulación

Este capítulo se propuso mostrar el pasaje de una teoría de la articulación en un contexto marxista estructuralista a un tratamiento de la noción de articulación dentro de un marco teórico postmarxista. Para ello se siguieron algunos criterios: se expuso el problema a partir de la propia argumentación del autor (de los autores en el caso de *HyES*) de tal forma que una postura postmarxista aparece como un corolario necesario de algunos problemas presentes en la teoría marxista de la historia y cómo esta influye en la concepción de la sociedad como totalidad y los agentes que la integran. Para ello se siguieron las dos versiones de sus críticas al marxismo: la que recoge distintas formulaciones que siguieron a la “crisis del marxismo” luego de la Segunda Internacional para mostrar el “doble vacío” que surge en el discurso marxista y la versión “deconstructiva” que muestra la imposibilidad de reintegrar en un discurso coherente la lógica de la necesidad económica con la de la contingencia de la lucha de clases. Al mismo tiempo, en el discurso del propio autor, esa deconstrucción converge en la postulación de su teoría discursiva de lo social y, para ello, se respetó esa manera de formularlo, ya sea en la versión de *HyES* o en la de *NR*. A su vez, la genealogía o el rastreo conceptual de la nueva ontología que emerge en el posmarxismo fue mencionada únicamente al principio mediante la introducción de algunos nombres ejemplares. A modo de conclusión, entonces, se presenta ahora una interpretación de la emergencia de la teoría del discurso laclausiana y la noción de “articulación” que ella contiene, a fin de entroncarla en distintas vertientes de pensamiento que se dieron en la segunda mitad del siglo XX de las cuales esta teoría es deudora. Además, se presentarán diversos problemas que esta teoría tiene para constituirse como un discurso coherente, reservando algunos problemas de fondo que conlleva la teoría para el capítulo siguiente.

La teoría del discurso desarrollada por Ernesto Laclau emerge de la crisis en la que había caído la analítica de la ideología del marxismo estructuralista. El camino hacia fuera de esa concepción se realiza mediante la apropiación de una visión no dogmática del marxismo que tanto él como Mouffe encontraron en la obra gramsciana. El italiano representó, para toda una serie de marxistas jóvenes, una herramienta para combatir la escolástica rígida del marxismo estructuralista. Su atractivo residía en su capacidad de combatir el economicismo y el reduccionismo clasista sin perder de vista el legado marxista (Torfing, 1999: 35). Yendo más allá de los propios remanentes economicistas de la teoría gramsciana, Laclau y Mouffe teorizan acerca del nivel económico como un nivel penetrado por las luchas ideológico-políticas en el cual se articulan discursos de autoridad, información, responsabilidad, etc. Con ello, su teoría se adentra directamente hacia una noción discursiva de lo social (Torfing, 1999: 39). La noción de discurso había ganado fuerza en la academia francesa en relación con la misma cuestión que lleva a Laclau a formar su propia teoría: la caída en desgracia de la teoría althusseriana de la ideología. Tal como el propio Laclau reconoce (1993) la categoría de discurso surge de la concepción formalista del lenguaje de la teoría del signo de Ferdinand de Saussure. Sin embargo, el propio autor suizo estableció límites estrictos para la aplicación de su doctrina a una teoría del discurso. Recién con la escuela de Copenhague y su avance hacia un “formalismo creciente” (Laclau, 1993: 10) se avanzó hacia una dirección que permitió la emergencia de una teoría del discurso de características específicas: (1) el sistema de significación como un lenguaje formal que puede ser aplicable a cualquier sistema de significación social; (2) la inexistencia de diferencias sustanciales entre lo lingüístico y lo no-lingüístico en el marco de la categoría general de “totalidades significativas”; (3) la concepción de las distinciones internas del sistema como “diferenciales” y, en consecuencia, un abandono de la noción de sujeto como fuente y origen del significado, así como su localización particular dentro de la totalidad significativa (Laclau, 1993:11). Ahora, la referencia de Laclau se da, antes que en el estructuralismo clásico, en dos posturas que emergen de las críticas a él y configuran un momento “postestructuralista”⁴⁴ en el tratamiento de la categoría de discurso: el psicoanálisis lacaniano a partir de la llamada “lógica del significante” (Lacan, 2009) y, especialmente, la crítica deconstructiva del signo derrideana (Derrida, 1986, 1989). En función de estos desarrollos, Laclau postula la centralidad del significante (y los diversos desplazamientos

⁴⁴ Entiéndase por postestructuralista, en este caso, algo sumamente restringido: la crítica que estos autores realizan a nociones básicas del estructuralismo clásico. Colocar a Lacan dentro o fuera del llamado “postestructuralismo”, con todas las connotaciones que ha tenido este término en la historia de la producción académica de los últimos cincuenta años es una polémica que no pretende saldarse aquí.

significativos de los cuales representa el punto estable) y la indecidibilidad radical de toda organización estructural, lo cual implica que ninguna estructura de significación puede estabilizarse encontrando el principio de cierre. Al mismo tiempo, la elaboración derrideana de la categoría de “centro” en la conferencia de 1967 *La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas* (1989) le permite a Laclau criticar la determinación estructural del nivel económico en el discurso del marxismo estructuralista. Si un sistema discursivo es uno de tipo diferencial que, por ende, carece de un significado diferencial en términos de un centro constitutivo que estructura el sistema, entonces la significación puede extenderse indefinidamente, lo cual acentúa la importancia de la desfijación o dislocación en la construcción significativa (Laclau, 2000; Torfing, 1999). Un desarrollo diferente de la noción de discurso que merece la atención aquí es la realizada por Michel Foucault (2008): este autor analiza los cuerpos de conocimiento que denomina “formaciones discursivas”, dando cuenta de la producción de formas de conocimiento en períodos específicos de la historia. Estas formaciones no se caracterizan por su referencia a un objeto de investigación común, ni por un estilo compartido a la hora de producir conocimiento. Por el contrario, su característica de “formación” está dada por la regularidad de enunciados diversos que se encuentran gobernados por formas específicas de reglas de formación (Laclau, 1993; Howarth, 1998). Si bien comparte la idea althusseriana de “descentramiento” del sujeto, sin embargo, no traza una distinción férrea entre ideología y ciencia, ya que su filosofía no busca mantener un compromiso con una concepción objetiva de la verdad (Howarth, 1998: 271).

La postura laclausiana se entronca con estos desarrollos y, partiendo de ellos, asume algunas posiciones básicas: en primer lugar, que todos los objetos y las acciones sociales son significativas. Su significado les viene dado a partir de un sistema de reglas específico situado históricamente, esto es, un ordenamiento discursivo (Howarth y Stavrakakis, 2000). Las identidades que surgen al interior de esos discursos provienen de las relaciones establecidas entre los distintos elementos y prácticas según el sistema de reglas. Esas identidades se constituyen mediante procesos de identificación con esos elementos y prácticas. Cualquier proyecto político intenta unir diversas cadenas de discurso con el fin de organizar el campo de la significación y fijar identidades en un modo específico. Las diversas maneras de articular esos objetos y prácticas compiten entre sí por constituir los discursos que entraman la realidad social, lo cual es posible en tanto porque el sistema de significación está constituido siempre de manera contingente y nunca puede suturarse de manera definitiva (Howarth y Stavrakakis, 2000). En este sentido, los discursos concretos consisten en sistemas de relaciones y prácticas

significativas y por ello resultan intrínsecamente políticos, en tanto que su constitución resulta de un acto de investimento radical. Las prácticas articuladoras involucran la construcción de antagonismos y la formación de fronteras políticas en el interior de lo social. Este es el sentido que hay que darle a la concepción del poder en la perspectiva laclausiana, como exclusión de posibilidades y estructuración de relaciones e identificaciones entre y de agentes sociales. Sin embargo, está claro que los discursos resultan siempre construcciones históricas y contingentes. Por lo tanto, son pasibles de ser modificadas por los agentes políticos que fueron excluidos de su constitución o por los efectos dislocatorios que emergen de la imposibilidad de domesticar la infinitud de sentido de todos los elementos que articulan. Así, la característica principal de la teoría laclausiana del discurso es la preeminencia de la política como espacio de construcción de identidades y formaciones discursivas (Howarth, 1999; Howarth y Stavrakakis, 2000; Norval, 2000).

Ahora bien, la teoría laclausiana presenta algunos temas fundamentales que merecen una mayor atención. El primero de ellos refiere a la relación entre la política, la constitución de fronteras y la formación de identidades en el interior de las formaciones discursivas. Esa primera cuestión revela otros dos problemas en la teoría que deben ser especificados. El segundo de los problemas de la teoría es la cuestión de los límites de las formaciones y la tematización de la noción de “regularidad en la dispersión”, que Laclau y Mouffe toman de Foucault y que, sin embargo, presenta algunos conflictos. La otra de las cuestiones que merece un mayor detenimiento es la relación entre estructura, posiciones de sujeto y subjetividades. Por último, hay que mencionar cómo el tratamiento de todos estos problemas abre la posibilidad a una tipificación de las hegemonías y su relación con la democracia.

Respecto de la primera cuestión, Laclau y Mouffe postulan en *HyES* que solo hay política allí donde hay fronteras (Laclau y Mouffe, 2011). En este sentido, ese tipo de acción política resulta crucial para una concepción según la cual las identidades sociales se constituyen a través de ellas y, además, en cuanto que esas fronteras configuran el espacio político a través de la operación simultánea de las lógicas de la diferencia y la equivalencia. De acuerdo con cuál de estas dos lógicas opere se pueden llegar a configurar distintos tipos de espacios: allí donde prima la lógica de la equivalencia, los elementos tienden a agruparse respecto de un exterior y, por ende, se asiste a una dicotomización del espacio social; donde prima la lógica de la diferencia, en cambio, se da una articulación compleja de elementos en la cual la frontera interna de la formación se diluye (Norval, 2000). Sin embargo, frente a esto pueden plantearse algunas cuestiones: si la primacía de una u otra lógica alumbró tipos de políticas posibles en

una formación específica; si esa primacía determina tipos de identidades políticas o relaciones entre grupos sociales; o si una transformación hegemónica exitosa depende si o si de la institución de fronteras sociales definidas. Más allá de estas cuestiones, está claro que toda formación social precisa de algún tipo de delimitación con el fin de conformarse como una totalidad (aunque más no sea precaria). En este sentido, las fronteras son condiciones sin las cuales no puede haber formaciones sociales, ni identidades sociales. Por lo cual, tanto la lógica de la equivalencia como la de la diferencia coexisten en un equilibrio que puede volcarse circunstancialmente hacia una u otra (Howarth, 1998; Norval, 2000). Tanto Laclau como Mouffe han tendido, sin embargo, a privilegiar el momento de la negatividad que connota la lógica de la equivalencia y la construcción de fronteras, así como el desarrollo de los antagonismos. Aún más, este privilegio llega al punto en el cual la construcción de fronteras se presenta como la acción política en cuanto tal: “solo hay política cuando hay fronteras” (Laclau, 2000: 172). En este sentido, hay en ambos autores una herencia schmittiana que se manifiesta en escritos posteriores (Mouffe, 2011; Laclau, 2014a) que considera la política como una construcción de una lógica amigo-enemigo. A su vez, si la teoría del discurso plantea que toda identidad se construye políticamente, esa manera de considerar la política en cuanto tal necesariamente acarreará consecuencias en términos de la concepción de las identidades. Ahora bien, la pregunta que subyace aquí es si es posible dar cuenta de las identidades sociales de un modo no esencialista, sin caer en una concepción de los límites entre formaciones sociales (o incluso entre identidades sociales) de manera férrea. Este tema se traerá de nuevo en el último capítulo para pensar las relaciones entre la noción de articulación como categoría para tematizar los vínculos entre cultura y política y otros modos de pensarlos en el contexto latinoamericano. Ahora bien, dentro del propio paradigma presentado en este capítulo ya se dieron respuestas posibles a esa pregunta. En efecto, la introducción de la noción de dislocación introduce un matiz en relación con el antagonismo. Ella indica los límites de lo social, lugar que en la formulación anterior era puramente reservado al antagonismo. La primera consecuencia de esta introducción es que este último no coincide lisa y llanamente con la conformación de una identidad social específica. De hecho, el antagonismo resulta caracterizado como uno de los vehículos posibles para la conformación de una identidad, entre otros (Norval, 2000). Si la relación entre la mismidad y la otredad se puede tematizar de diversas maneras eso significa que la noción de “exterior” que resulta tan cara a la teoría del discurso laclausiana, también gana en riqueza semántica. En efecto, no son pocos los tratamientos que se han dado sobre esta cuestión en el pensamiento contemporáneo. Esta

cuestión resulta especialmente relevante cuando se da en contextos interculturales o discusiones de cómo llevar a cabo una política democrática.

Este desarrollo influye en el segundo de los problemas: el del límite de las formaciones sociales y aquello que puede ser considerado una formación. De hecho, este punto es tratado por Laclau y Mouffe al final del tercer capítulo de *HyES*. Sin embargo, los límites entre formaciones, así como los límites internos de la formación solo son tratados en relación con la negatividad y el antagonismo. Al final de ese capítulo, los autores precisan que toda división interna de lo social siempre incluye elementos heterogéneos que no pueden remitirse a un centro único y que, por ende, siempre suceden en el interior de lo social mismo. Sin embargo, también rechazan la conformación de cadenas equivalenciales que se producen en el interior de lo social de manera tal que diferencian regiones o niveles de lo social. Admiten, sin embargo, que todas esas conformaciones se dan contextual, coyuntural y contingentemente, y que siempre remiten a los límites que otras lógicas de poder les imponen en el interior de la totalidad social.

Esto alumbra dos problemas: en primer lugar, que si la lógica de la división interna es la del antagonismo y la formación de fronteras es la única lógica pensable al interior de lo social (si bien los autores reconocen que existen múltiples articulaciones hegemónicas simultáneas) es difícil de ver cómo pueden postularse regiones de lo social que no impliquen directamente formaciones sociales diferentes. La introducción en *NR* de las categorías de sujeto mítico e imaginario contribuyen a una mayor precisión en este punto. Las relaciones entre estos conceptos y la noción de formación social ameritan mayores aclaraciones. Mientras que en una formación social pueden coexistir diversos mitos sociales en competencia, no está claro que suceda lo mismo con los imaginarios, que representan un horizonte general de significación social. A su vez, si la teoría del discurso cuestiona la noción de sociedad como referente legítimo, resulta complejo de comprender hasta qué punto puede identificarse imaginario con formación social o discursiva. Si no están claros los límites de una formación, tampoco lo estarían los de los imaginarios y podrían postularse diversos imaginarios colectivos coexistiendo entre sí (Norval, 2000). La pregunta que queda pendiente aquí es la de qué distingue entonces a los imaginarios de los mitos sociales.

El segundo problema es el que lleva a la cuestión de la subjetividad que se mencionó más arriba. Si Laclau reconoce la influencia derrideana en su tratamiento de la noción de “exterior constitutivo” es preciso atender también cómo ese autor trata la cuestión de las relaciones binarias en el pensamiento occidental. En efecto, las identidades separadas se sostienen sobre

la base de oposiciones dualistas (esencia-accidente, mente-cuerpo, etc.) que se subvierten mutuamente y que guardan relaciones en las cuales el exterior y el interior se “contagian” mutuamente. Otra de las influencias laclausianas, la del psicoanálisis lacaniano, emplea la categoría de “extimidad”, la cual problematiza la oposición entre un interior y un exterior mostrando que la relación entre el sí-mismo y el Otro es de intimidad y extrañeza simultáneamente (Norval, 2000). Esto abre un sinnúmero de posibilidades para pensar las identidades más allá de la conformación de fronteras férreas y antagonismos. Dar cuenta de las identidades y las subjetividades políticas implica tener en cuenta estas relaciones entre lo mismo y lo otro para separarlo de la construcción de lógicas de amigo-enemigo.

Una última cuestión sobre la noción de sujeto en la obra laclausiana reside en la distinción entre posiciones de sujeto, la única admitida en *HyES*, y la noción de subjetividad política que es introducida en *NR*. En el primer caso se propone una subjetividad que se constituye a través de los antagonismos sociales y que, al mismo tiempo, les impide constituirse como identidades completas. En el segundo, la aparición de la noción de dislocación vuelve palpable la presencia de la falta constitutiva en el espacio social. Esta función era cumplida en *HyES* únicamente por la noción de antagonismo (Torfing, 1999). Sin embargo, eso no resuelve la ausencia, en esta teorización del sujeto, de la caracterización del sujeto como falta, incluso previamente a su subjetivación a través de identificaciones parciales. El antagonismo, en todo caso, solo puede aparecer como una respuesta discursiva a esa falta originaria. Aun cuando se admita que la noción de sujeto que se introduce en el texto de 1990 tiene en cuenta la noción de dislocación y, por tanto, la presupone como fuerza que “compele a actuar” al sujeto (Howarth, 1998), tampoco tematiza la falta constitutiva. La agencia política es presentada como la distancia entre estructura y decisión y como la reestructuración que creará posiciones de sujeto renovadas. Pero la subjetividad política como falta no aparece más allá de esa definición.

El último de los problemas de la teoría laclausiana nos lleva al próximo capítulo. Las cuestiones que se han mencionado hasta aquí indican un tema mayor que es la cuestión del discernimiento de los tipos de hegemonía que pueden darse en una formación social. El equívoco principal es si la conciencia de la falta de fundamento último de lo social y sus agentes indica una relación entre la lógica de la hegemonía ampliada laclausiana y algún tipo de régimen político en particular. Especialmente, porque, según su teoría, los criterios para la acción política solo pueden ser significados dentro de una estructura particular (y al mismo tiempo no se deducen de ella). Por lo cual, no existen razones para la construcción de una hegemonía democrática o igualitaria que vayan más allá de las formaciones específicas. Sin esos criterios, no existen

lazos que vinculen el momento hegemónico de la agencia política con una agencia política emancipadora o democrática. Aquí se juega buena parte de la apuesta política laclausiana como parte de la agenda “socialista”, en el sentido de que falta una clarificación de los vínculos entre, por un lado, el tándem estructura indecible-decisión hegemónica y, por el otro, cuál concepción de la subjetividad política implica una decisión emancipadora. Por caso, el tratamiento que Derrida le otorga a la cuestión de la indecibilidad no deja dudas a este respecto: en su propuesta indecibilidad y responsabilidad ética ante el Otro se encuentran íntimamente ligadas. En cambio, en la propuesta laclausiana esta vinculación está ausente.

Con todo, la propuesta laclausiana funciona, a partir de su eclosión en los años ochenta, como una fuerte herramienta de crítica al economicismo, el tecnologismo y el reduccionismo clasista de los abordajes marxistas tradicionales. De hecho, la perspectiva de Ernesto Laclau comenzó a ser discutida respecto de los nuevos contextos que surgieron en la última década del siglo XX. Ese contexto abre nuevos desafíos al pensamiento que busca complejizar los vínculos entre ideología, política y cultura. Por ello, con su andamiaje teórico y en el contexto de diversos debates con otros intelectuales, Laclau comenzó a dedicar buena parte de su producción a discutir sobre los cruces entre nacionalismo, identidad, representación y universalidad en contextos geográficos poscoloniales. Con el fin de evaluar en toda su dimensión la productividad de la categoría de articulación hegemónica en los Estudios Culturales Latinoamericanos, el próximo capítulo se centra en esos abordajes.

4. Debates poscoloniales: universalismo y particularismo, ética y política

El capítulo anterior concluyó con algunos cuestionamientos a la teoría laclausiana, tal como ésta había sido formulada por primera vez de un modo definitivamente postmarxista. En efecto, el giro que Laclau realiza a partir de la década del ochenta, abandonando un marco teórico marxista y construyendo una “teoría del discurso” se constata tanto en términos teóricos como biográficos. Desde el punto de vista teórico, Laclau emprenderá durante las siguientes dos décadas un refinamiento de algunos tópicos teóricos (significantes vacíos, representación, subjetividad, los vínculos entre universalidad y particularidad en la teoría del discurso, entre otros) entablando debates con otros pensadores del momento respecto de estos temas y otros (Laclau, 2000, 2011). A su vez, a partir del cambio de siglo, Laclau participa del reavivado debate acerca del populismo, especialmente a partir de la publicación, en 2005, de su obra más conocida *La Razón populista*. Esta publicación le valió cierta fama incluso fuera de la academia y le permite ser reconocido más ampliamente en su país de origen. A partir de ella Laclau pone el énfasis desde el punto de vista teórico en la conformación de las voluntades políticas desde un punto de vista populista y acentúa los aspectos retóricos de su teoría del discurso.

Con el fin de poner la obra laclausiana en el contexto de ciertas discusiones poscoloniales, este capítulo revisa algunas participaciones del argentino en debates sobre identidad nacional, universalidad, particularismo y representación. Es decir, se recogen algunas de sus argumentaciones teóricas para intervenir en debates que habían suscitado los acontecimientos políticos que se dieron en el marco de la globalización neoliberal de la última década del siglo XX. Además, esas argumentaciones serán evaluadas a la luz de los Estudios Culturales Latinoamericanos Críticos y, en particular, respecto de la explicitación de la producción situada de la teoría que ellos exigen. Además, esa puesta en contexto de la filosofía laclausiana permitirá analizar su pertinencia respecto de las relaciones entre la Modernidad y su influencia en las ideas filosófico-políticas latinoamericanas, la conformación de identidades sociales en relación con una noción de universalidad y la caracterización del “pueblo” como sujeto político latinoamericano. Se procederá a la exposición de sus argumentos vinculándolos con algunos usos que se hicieron de ellos en el contexto latinoamericano, así como algunas de las críticas hechas en ese mismo ámbito. Hacia el final del capítulo se retoman los problemas mencionados en el anterior y se incluyen otros nuevos, con el fin de dar paso al capítulo conclusivo.

4.1 Significantes vacíos

Si en sus textos anteriores la acción política articuladora aparecía ligada a la construcción de fronteras con el fin de encadenar significantes flotantes a un punto nodal, en sus textos posteriores Laclau remarcará la importancia de un concepto que representa el punto de articulación privilegiado. Tal como se presentó la idea en *HyES* y *NR*, la sociedad como referente del discurso resulta un elemento ilegítimo. En efecto, la sutura final del sentido de las relaciones y las identidades sociales es imposible por la propia dislocación social que se presenta siempre como una excedencia. Sin embargo, ese cierre definitivo sigue operando en las acciones sociales como un ideal imposible, en torno al cual se organizan las formaciones discursivas específicas. La presencia de ese elemento imposible, es decir, de la ausencia de totalidad había sido tematizada en *NR* mediante las categorías teóricas de mito e imaginario, las cuales funcionaban como puntos privilegiados del discurso en torno a los cuales se organizaban los significantes, en el primer caso, o el horizonte de significación en cuanto tal, en el segundo. Para explicar de qué manera eso es posible en una ontología discursiva, Laclau introduce el concepto de “significantes (tendencialmente) vacíos”⁴⁵. El tratamiento de la especificidad de esos significantes le permite argumentar que, para que exista articulación política, un punto nodal debe despojarse tendencialmente de su significado social (Howarth y Stavrakakis, 2000).

La argumentación laclausiana comienza con la exploración de una paradoja (Laclau, 1996: 69): un significante vacío, no unido a ningún significado, podría formar parte a pesar de ello, de un sistema de significación. La primera respuesta que se puede dar a esta paradoja es que ese significante está incluido en una operación significativa en la que queda implicado el sistema de significación en cuanto tal. Es decir, que tal significante funciona como requerimiento interno de la significación de ese sistema. Ahora bien, no podría tratarse, ciertamente, de un significante equívoco: uno que se encuentra vinculado a diferentes significados en más de un contexto significativo. En ese caso, en cada uno de los contextos, el significante gozaría de un significado concreto de manera plena. Una segunda posibilidad a descartar es la de la ambigüedad: ella designa en un contexto determinado una sobredeterminación o subdeterminación del significante que no permite fijarlo plenamente. Para el autor, si bien esto se acerca a la noción que se encuentra buscando, no se trata de un significante vacío. En especial, porque éste último representa la “estricta posibilidad teórica de algo que apunte, desde

⁴⁵ La vacuidad del significante es algo que no termina por suceder nunca del todo, por la propia relación entre universalidad y particularidad que le da origen a esa vacuidad (Gasché, 2008).

el interior del proceso de significación a la presencia discursiva de sus propios límites” (Laclau, 1996: 70). La concepción de significación de Laclau se encuentra atravesada por sus propios presupuestos estructuralistas, esto es, por una imposibilidad o indecidibilidad estructural. Por su naturaleza, ella solo puede designarse a sí misma mediante una interrupción o subversión de la estructura del signo en sí misma: los límites de la significación se presentan a sí mismos como la representación de la imposibilidad radical de su interior (de sus elementos interiores). Si los límites pudieran significarse mediante el sistema de diferencias, esos límites se convertirían en un elemento interno más del sistema de significación. Aparece aquí el concepto de “exterior” que Laclau utiliza recurrentemente: “... aquello que constituye la condición de posibilidad de un sistema significativo –sus límites– es también aquello que constituye su condición de imposibilidad” (Laclau, 1996: 71). Los elementos que se encuentran a cada lado del límite se constituyen, entonces como dos polos mutuamente excluyentes: la posibilidad de uno implica la imposibilidad del otro, por lo cual el límite se presenta como un antagonismo.

Algunas consecuencias que se siguen de esto son en primer lugar, que todos los elementos que se encuentran en el sistema de significación resultan constitutivamente ambivalentes dado que, por un lado, al ser un sistema de diferencias la identidad de cada uno consiste en la diferencia que mantiene con los demás elementos; por el otro, sin embargo, las diferencias deben entrar en una relación de equivalencia para significar su pertenencia al sistema respecto del límite de exclusión (Laclau, 1996: 72). La significación propia del sistema requiere, para la constitución de sus elementos, que ellos estén en una relación equivalente respecto del límite. La exclusión radical funciona como un impedimento para la expansión irrestricta de la lógica de la diferencia. Por ello, el sistema es fundado como un principio de positividad que todas las diferencias comparten: la equivalencia frente a lo excluido. La segunda consecuencia de la concepción del límite mencionada es que, aquello que se encuentra más allá del límite debe ser significado como una pura negatividad o pura imposibilidad. Principalmente, esto se debe a que cualquier otra relación implicaría que ese “más allá” no quede excluido del sistema de significación, es decir, que pueda presentarse como una diferencia más y, mediante esa operación, se desdibujen los límites del sistema mismo (Laclau, 1996: 74). La tercera consecuencia es que la capacidad de autosignificarse del sistema solo puede darse a partir de la presencia de un significante vacío: lo que se busca significar no es una diferencia interna, sino que consiste en la imposibilidad excluida radicalmente que fundamenta y es condición de posibilidad de todos los elementos. A pesar de ello, las herramientas con las que cuenta el sistema para significar son únicamente diferenciales, por tanto, sólo si un significante se vacía

de todo vínculo con su posición estructural (es decir, con su significado) y asume el papel de representar el ser o la sistematicidad del sistema puede darse una significación que cumpla los requerimientos del límite de exclusión. ¿Por qué esto significa que aparece una subversión del proceso de significación? Porque cada uno de los significantes del sistema sufre una división interna entre su diferencia que la constituye singularmente y la equivalencia respecto del límite. Sólo cuando se privilegia esta última, hasta el punto de casi anular su carácter diferencial, puede el sistema significarse a sí mismo como totalidad (Laclau, 1996: 75-76). En este sentido, para que haya significación y los elementos mismos sean posibles, esa operación es ineludible y necesaria. Por otro lado, a su vez, la representación del sistema mediante un significante vacío implica siempre una inestabilidad e indecidibilidad constitutiva entre la lógica de la diferencia y la lógica de la equivalencia en cada uno de los propios significantes y, también en el que asume la representación, con lo cual siempre habrá en él una inadecuación constitutiva para asumir esa tarea de representación. En suma, esa operación resulta a la vez necesaria e imposible. Está claro que es una condición de posibilidad para pueda hablarse de formación, esto es, para que un discurso pueda ser significado con el nombre de “totalidad” –aunque más no sea precaria. En ese caso, un elemento renuncia a su identidad diferencial para presentarse como el nombre de dicho sistema, es decir, como el representante de esa relación puramente equivalencial, irrepresentable como una diferencia más. Según Laclau, esto precisa de un doble movimiento. Por un lado, la extensión de la cadena equivalencial se constituye como inversamente proporcional a la capacidad de cada una de las diferencias que la compone de mantener su identidad diferencial, esto es, si la identidad que debe representarse resulta cada vez más amplia, la especificidad diferencial va perdiendo espesor. Por el otro, cuanto más larga es la cadena, el contenido presente en cada una de ellas que las vuelve equivalente se vuelve cada vez menos concreto y se presenta cada vez más como un simple nombre, esto es, se vacía tendencialmente de significado. Cuando eso llega al punto de representar el sistema en su totalidad, la identidad equivalencial coincide simplemente con el “puro ser de la comunidad”, al margen de cualquier especificidad diferencial concreta. En contrapartida, aquello que está del otro lado del límite de la cadena será significado como su puro no-ser, su imposibilidad. La totalidad, sin embargo, no puede adquirir una forma de representación plena y cerrada, si no que su plenitud se constituye como la presencia de una ausencia (Laclau, 1996: 79-80). Por ello, la función equivalencial que la representa y que disuelve tendencialmente las diferencias identitarias no puede resultar de una posición privilegiada a priori o, lo que es lo mismo, no puede tener un significado específico de antemano, por el simple hecho de que su función lo ha vaciado de su contenido (es decir, de su posición como una diferencia más). En el proceso

de representación de la totalidad ausente, la identidad diferencial presta su nombre, vaciándose de contenido.

A partir de este proceso, la cuestión que surge es si existen significantes privilegiados a la hora de expresar esa plenitud ausente. Está claro, por sus críticas al marxismo ortodoxo, que la postura laclausiana no resultará en un privilegio de algunas localizaciones estructurales como determinación en última instancia. Sin embargo, según esta perspectiva, lo social se caracteriza por ser inherentemente desnivelado (Laclau, 1996: 81). La lógica de la equivalencia tiende a erradicar la diferencialidad de los elementos y la de la diferencia tiende a resistir esa fuerza. En ese equilibrio inestable, algunas diferencias del sistema tienen la capacidad de transformarse en significantes vacíos. Al mismo tiempo, cuando un significante vacío aglutina identificaciones de sentido en torno suyo, puede transformarse en puntos nodales y, a partir de allí, en posiciones mas o menos sedimentadas. Cuáles elementos pueden constituirse como significantes vacíos es el resultado de los procesos de sobredeterminación de las dos lógicas compitiendo entre sí a lo largo del tiempo. No es posible determinar desde un análisis puramente estructural y formal la forma que asume esa sobredeterminación en una formación concreta en un momento concreto. Sin embargo, si bien no hay una esencia preestablecida de la totalidad que determina de qué modo se realiza una operación de hegemonía de un elemento diferencial por sobre los otros, al mismo tiempo, dicha operación refiere a un tipo de unidad comunitaria que no implica la mera suma entre los distintos grupos. Por el contrario, una operación hegemónica, vista desde el punto de vista de la producción de significantes vacíos, es la presentación de la especificidad del grupo como encarnación de una totalidad, de un orden comunitario como una ausencia, como un objetivo no realizado (Laclau, 1996: 83).

4.2 La identidad entre el universal y el particular

Al comienzo del capítulo anterior se mencionó como una de las justificaciones prácticas para el paso del marxismo al postmarxismo la aparición ya desde los años '70 de nuevos movimientos sociales. A su vez, en los años '80 y '90 comienza un giro en términos prácticos y teóricos: el neoliberalismo pasa de ser un experimento en sociedades latinoamericanas a ser la ideología económico-política dominante en los países y gobiernos occidentales (especialmente a partir de la hegemonía Reagan-Thatcher); la caída del muro de Berlín y la desintegración la URSS conllevan una rápida expansión del capitalismo en el ex bloque oriental y a una proliferación de los nacionalismos y los discursos étnicos en varios países de Europa Oriental; además, la última década del siglo XX ve aparecer las teorías sobre “el fin de la

historia” (Fukuyama, 1992) y “el choque de culturas” (Huntington, 1993), que dan forma al pensamiento geopolítico a partir de entonces; asimismo, durante esa década el neoliberalismo alcanza una fase planetaria que es descripta celebratoriamente con el nombre de “globalización” y acompañada por el nacimiento en las ciencias humanas imperiales del multiculturalismo como corriente teórica (Kymlicka, 1996; Taylor, 1994) y por las “identity politics” como política neoliberal-progresista. Frente a este panorama, Laclau ve con preocupación que el resultado principal de las “filosofías del ‘68” (Castro-Gómez, 2015) sea la proliferación de una miríada de subjetividades despolitizadas inscriptas en una nueva totalidad férrea, en reemplazo de los sujetos privilegiados (clase, nación) de las viejas filosofías decimonónicas. Además, por las críticas que venía realizando al estructuralismo, Laclau tampoco ve como un camino aceptable reintroducir la noción de “posición de sujeto”, que connotaría la idea de la Historia como un proceso sin sujeto constituyente (Laclau, 1996: 43-44). Por el contrario, su postura es que la muerte del sujeto o la crítica a un sujeto constituyente absoluto debería acarrear también una crítica a la posibilidad de un objeto absoluto o, mejor dicho, a una crítica de la distinción entre sujeto y objeto en términos tajantes. Por eso, para Laclau, la posibilidad misma de que emerjan sujetos sociales es el propio cuestionamiento a la idea de un sujeto absoluto.

Frente a la aparición de discursos étnicos y nacionalismos, el cuestionamiento laclausiano se dirige hacia los modos en los cuales había sido pensada la relación entre universal y particular en abordajes filosóficos tradicionales. La primera de esas perspectivas, presente en la filosofía platónica, afirma que la relación entre universalidad y particularidad es de una división absoluta e incontaminada entre ambos polos. Lo particular no puede identificarse de manera unilateral ni plena una perspectiva universal y, por tanto, no puede haber mediación posible entre ambos: lo particular solo se presenta como corrupción de lo universal. Ahora bien, la cuestión que surge aquí es cómo catalogar la separación entre lo universal y lo particular, es decir, el límite mismo, ¿es particular o universal? (Laclau, 1996: 47). En el caso de que fuera particular, la universalidad sería una particularidad que se refiere a sí misma sobre la base de la exclusión, pero si fuera universal, lo particular pasaría a ser parte de lo universal y la línea que separa ambos polos se desdibuja. En realidad, la posibilidad misma de la pregunta por el límite requiere una segunda operación: la de diferenciar la forma de lo universal y los contenidos asociados a esa forma. Una segunda posibilidad de pensar la relación entre ambos polos surge en el pensamiento cristiano. Lo universal existe perteneciendo y concerniendo a Dios únicamente. Las creaturas no pueden acceder a él, sino que la relación entre uno y otro ámbito

solo es pensable en relación a eventos de sucesión escatológica, a los que se accede mediante la revelación. Por ello, la división entre universalidad y particularidad no coincide con la de racionalidad e irracionalidad tal como en la filosofía antigua, si no que se asocia a la dicotomía necesidad-contingencia. De esa manera, se presentan dos estratos diferentes de hechos: unos pertenecen a la serie escatológica necesaria, otros resultan meras contingencias. El primer estrato no es como en el caso de la filosofía antigua un ámbito intemporal racional, si no una sucesión temporal de eventos necesarios que resultan opacos a la racionalidad. Además, la mediación entre universalidad y particularidad resulta tal que esa sucesión de eventos se realiza necesariamente en una realidad finita, inconmensurable con la universalidad en cuanto tal. La mediación por excelencia lleva el nombre de encarnación y su rasgo distintivo consiste en que entre lo universal que se encarna y el cuerpo finito encarnado no existe ningún tipo de conexión racional y, por ello, es un vehículo de una universalidad que lo trasciende (Laclau, 1996: 48). La secularización de este concepto en la tradición intelectual universal llega hasta la categoría de “agente privilegiado de la historia”. En el pensamiento moderno existen diversos elementos que coinciden con esa caracterización, pero los dos más palpables que rescata Laclau son la “clase universal” que aparece en el pensamiento hegeliano y marxista y las diversas formas de eurocentrismo (Laclau, 1996: 49-50). Ahora bien, la tradición racionalista moderna simultáneamente interrumpe la lógica de la encarnación como mediación y reemplaza a Dios por la Razón como garantía y fuente absoluta de la universalidad. Sin embargo, a diferencia del pensamiento cristiano, en la modernidad los fundamentos racionales exigen una transparencia de la conexión entre universalidad y particularidad. Es decir, si todo lo que existe puede ser pensado racionalmente, también deben serlo los vínculos entre universalidad y agente particular. Esto lleva a la postulación de un cuerpo que es en sí y por sí mismo universal. Este tipo de razonamiento es llevado al extremo en la filosofía hegeliana: la afirmación de la total transparencia de lo real a lo racional en el saber absoluto y en la historia implica que lo particular aparece como un momento necesario del desenvolvimiento de la razón. En el caso del marxismo y a diferencia de Hegel, por el propio desenvolvimiento histórico, el proletariado no es un cuerpo en el que se encarna una universalidad, sino el agente en el cual puede cumplimentarse la anulación de la distinción entre universalidad y particularidad. En el eurocentrismo, por su parte, sucede algo similar respecto de la encarnación de la universalidad: la cultura europea (y esto fue llevado al extremo en el eurocentrismo decimonónico) es al mismo tiempo una cultura particular y la expresión (no la encarnación) de una esencia humana universal (Laclau, 1996: 50-51). El eurocentrismo funciona mediante la construcción de la identidad europea como la universalización de una particularidad. Por ello, la expansión

imperialista europea se presenta en términos de una función universal (una misión civilizatoria, una modernización, etc.). Además, el eurocentrismo supone como contraparte que cuando otras culturas se resisten a esa expansión no se trata de una lucha entre dos culturas particulares, sino una lucha entre universalidad totalizante y particularismo local. Al mismo tiempo, se reintroduce esta lógica específica de la encarnación en diversas teorías decimonónicas, ya sea en las variantes explícitas de racismo y darwinismo social como en variantes “progresistas”: el socialismo traería una “sociedad liberada” de dimensiones planetarias. Aquí pueden verse los vínculos entre el marxismo tradicional y el eurocentrismo. La aparición en el discurso marxista entre clase en sí y clase para sí, tiene el fin de diferenciar entre las tareas objetivas y universales de la clase obrera y la conciencia concreta que redundaba en las reivindicaciones realmente existentes. Ese hiato se llena mediante la introducción de un representante de los intereses históricos objetivos de la clase: el partido. Como la escatología moderna es de tipo secular, la diferencia con la encarnación cristiana consiste en que la universalidad debe presentarse como un desnivel esencial en la estructura interna del mundo social, es decir, entre las posiciones objetivas de los agentes sociales. Es el mismo tipo de lógica operante en el eurocentrismo: existe un desnivel ontológico que coloca en una situación de privilegio a un agente social específico. Ese privilegio es el resultado de un proceso enteramente racional que puede explicarse objetivamente, esto es, la realización de la sociedad sin clases en la cual se supera cualquier opacidad en la relación sujeto-objeto y cualquier distancia entre universalidad y particularidad. El vínculo con el eurocentrismo se ve en que, así como las luchas antiimperialistas son presentadas como luchas particulares contra la universalidad inexorable, los puntos de vista de otras fuerzas sociales son caracterizadas como “falsas representaciones” de la realidad social, mientras que el partido de vanguardia reclama para sí el sentido objetivo de los eventos históricos.

La postura laclausiana, sin embargo, resulta paradójica: por un lado, rechaza estas tematizaciones de la relación entre universalidad y particularidad, es decir, entiende que todas ellas conducen a la conclusión de que lo universal sólo es un particular que en determinado momento y por circunstancias específicas ha pasado a ser dominante y no hay manera de acceder a una sociedad reconciliada totalmente; por el otro, también rechaza algunas posiciones tomadas por movimientos políticos contemporáneos que llaman a un particularismo identitario (por caso, algunas posiciones indigenistas) (Laclau, 1996: 56-57). Este rechazo se centra en algunas cuestiones específicas: un particularismo puro independiente de todo contenido y apelación a una universalidad que lo trasciende significa dentro del marco teórico laclausiano

una operación autocontradictoria que se niega a sí misma. Un principio normativo de las relaciones sociales no puede surgir únicamente de los particulares, puesto que esto implicaría que todo particular acepte todo derecho autodeterminante de otro grupo particular, incluso de grupos reaccionarios que postulan prácticas antisociales o grupos que antagonizan con los primeros. En este sentido, tal principio normativo debe apelar a ciertos principios o procedimientos que regulen esos conflictos y eso implicaría trascender la lógica de la particularización. Incluso, aun aceptando algún tipo de armonía no antagónica entre distintos particularismos que no precise de una instancia procedimental o regulatoria, cada uno de los particularismos identitarios debería suponer no solamente su identidad particular, sino también el espacio en el que convive con otros particularismos que los constituye a todos como sus diferencias internas. Sin embargo, la mayoría de las veces, los distintos grupos se constituyen a sí mismos basándose en la exclusión o subordinación de otros. Por tanto, afirmar el particularismo sin más equivaldría a aceptar un *statu quo* de las relaciones efectivamente existentes entre grupos (Laclau, 1996: 58). El punto de partida básico del cuestionamiento laclausiano a un particularismo identitario consiste en objetar que pueda afirmarse una identidad sin afirmar al mismo tiempo el contexto del cual se la quiere demarcar. Está claro que lo contrario también sucede: no se puede cuestionar un contexto “universal” sin cuestionar las identidades que forman parte de él. Por ello, afirmar una pura particularidad elimina el antagonismo inherente a su constitución: la posibilidad de mantener una identidad en realidad depende de su fracaso en constituirse como una identidad plena y cerrada (diferencial) y, por tanto, siempre lo universal está en juego. Una identidad no podría ser formulada en términos de una pura diferencia respecto de su contexto, sino que implica siempre una relación con algún ordenamiento universal que comparte con el resto de la comunidad de identidades en la que existe.

Según la ontología laclausiana presentada en el capítulo anterior, lo universal (la totalidad social) como falta constitutiva penetra cada una de las identidades particulares que la componen. En este sentido, paradójicamente, toda identidad puede concebirse como tal en virtud de su fracaso de concebirse como una identidad puramente diferencial. Aquí aparece la diferencia con una perspectiva en la cual lo particular resulta un momento del despliegue de lo universal, es decir, que el particular se explica por un principio universal subyacente más allá de sus apariencias. En este caso, en cambio, lo universal resulta un horizonte de incompletitud e indecidibilidad en la sutura de cualquier identidad particular dislocada en su sentido último. Por ello, resulta el símbolo de una plenitud ausente mediante el cual lo particular realiza la

operación contradictoria de afirmarse en su diferencialidad y, simultáneamente, anular los efectos completos de esa diferencialidad, a través de la inclusión equivalencial en un contexto. En suma, la construcción de identidades sociales no resulta para Laclau una alternativa política viable (ni progresista, por caso): desde el punto de vista práctico contribuiría a consolidar formas de subordinación y exclusión con la excusa de mantener identidades; al mismo tiempo, cuando se los toma en su pura diferencialidad y particularidad, el discurso del opresor y del oprimido se confunden. Por ello no puede simplemente afirmarse un derecho a la diferencia, porque incluso allí se está afirmando al mismo tiempo ese derecho y esa diferencia como componentes esenciales de esa identidad. Aún más, también se está afirmando con esa diferencia la identidad del opresor. Por estas razones, el antagonismo entre dos identidades es constitutivamente ambiguo y, sin embargo, el trabajo sobre esa ambigüedad puede producir resultados políticos productivos. La perspectiva de Laclau consiste en partir de que la identidad de oprimido y opresor se encuentran internamente divididas: por un lado, afirman su identidad diferencial, por el otro refieren a una universalidad como la presencia de una ausencia. Según su abordaje, un sistema opresivo debería resolverse invirtiendo la forma misma de la opresión, antes que los contenidos de las identidades que están en juego en ella (Laclau, 1996: 63). Para ser emancipatoria la inversión debe ejercerse sobre la parte de cada identidad que remite a la universalidad de la relación. De esa forma, se invierte la operación política de opresión y su cierre “suturante” de las identidades. Esto mantiene una referencia al otro, pero como la inversión es a la referencia al universal y no a los contenidos concretos de las identidades, son ellas las que son modificadas en su diferencialidad.

Entonces, la operación argumentativa con la que Laclau quiere confrontar al multiculturalismo de los años noventa apunta a un cuestionamiento del segregacionismo que opone distintos particularismos. Es decir, no niega que algunas de las dimensiones de la constitución de una identidad estén relacionadas con la afirmación de una existencia singular, pero cuestiona que sin remitirse a la comunidad en la que ella existe, la afirmación identitaria particularista pierde su sentido. Su propuesta de inversión del principio de cierre comunitario está vinculada con una diferenciación que subyace: para el autor, debería diferenciarse entre afirmar que todo universalismo está vinculado a una proclamación de los valores dominantes occidentales como principios a priori y relacionar históricamente el universal con esos valores de manera contingente y, también, inaceptable (Laclau, 1996: 66). Especialmente, porque esto último implica que pueden ser modificados a través de las luchas políticas y sociales sin renunciar al universal. La tensión entre universalismo y particularismo en su teoría es la condición de

posibilidad del rechazo al eurocentrismo mediante la operación del descentramiento sistemático de los valores occidentales⁴⁶. En efecto, las luchas de los nuevos actores sociales (por ejemplo, en este caso, comunidades originarias) muestran que en las sociedades poscoloniales occidentalizadas se restringen valores aparentemente universales a sectores limitados. Esa operación implica afirmar cierta dimensión de universalidad, en tanto que amplía los límites de los cuales esa universalidad puede predicarse y, por ello, amplía su horizonte.

4.3 Representación y subjetividad política

En el mismo contexto de discusiones, Laclau critica el modelo de “representación de identidades” al que que la teoría política finisecular sigue remitiendo. Según su perspectiva, la generalización de la idea de la “condición posmoderna” (Lyotard, 1987) afirma un supuesto agotamiento de las grandes narrativas modernas. En ese marco, propone cuestionar algunos de los supuestos dentro de los cuales se realiza esa sentencia, especialmente en el terreno de la concepción moderna de la política.

Esta concepción se asienta, según Laclau, en una caracterización de la intervención política como una acción sobre el fundamento de lo social, esto es, la política se concibe como una transformación de lo social como acto fundante (Laclau, 1996: 149). Además, esa interpretación es posible porque lo social se entiende como una totalidad cerrada con conexiones causales internas. Asimismo, la acción política puede fundamentar lo social como totalidad, porque supone la representabilidad. Entonces, si puede hablarse del acto político como fundamento de la sociedad es por dos razones: que esta última es inteligible como orden causal estructurado y cerrado; y, a su vez, que las acciones políticas son transparentes y están dotadas de representabilidad. Estas dos características, al mismo tiempo, deben predicarse de los agentes que integran esa sociedad. En concreto, la necesidad de la transparencia y representabilidad se da en virtud de la completitud de lo social: si la totalidad no puede representarse a sí misma, no sería verdaderamente completa. Como ya se mencionó anteriormente, este es el modo en que Laclau interpreta la anulación de la distancia entre racionalidad y realidad (Laclau, 1996:151). Si la representación es un momento necesario de la autoconstitución de la totalidad social, esta última solo es alcanzable en la medida en que la acción política y la representación política se identifican. Por eso, la operación de anulación

⁴⁶ En diversos textos y entrevistas Laclau llama la atención sobre los vínculos entre esta postura suya y algunas de las que aparecían durante los años '90 en el llamado pensamiento poscolonial acerca de la idea de “provincializar Europa” (Chakrabarty, 2000).

entre sustancia y sujeto debe ser realizada por un actor histórico ilimitado. En eso consiste el movimiento dual del idealismo absoluto: el fundamento deviene sujeto a partir de la representación y el sujeto pasa a ser fundamento al abolir toda limitación sobre sí mismo. La plena transparencia del fundamento de la política hace ver al poder político como irrelevante o puramente apariencial. En especial, debido a que la historia se concibe como un proceso enteramente racional y la arbitrariedad del poder resulta meramente superficial. Los diversos intentos que se realizaron en la contemporaneidad de negar estos rasgos distintivos de la concepción política de la modernidad operaron habitualmente bajo la forma de la negación de su contenido específico, en lugar de cuestionar el terreno de su constitución (Laclau, 1996:150). Por ello, muchas de las concepciones antimodernas consisten en un antifundacionalismo llano, en el cual la sociedad aparece como carente de sentido o las acciones políticas carecen de fundamento universal y son simples intervenciones particulares y limitadas. Asimismo, estos cuestionamientos se dirigen a mostrar la opacidad de los procesos de representación, concluyendo que cualquier representación resulta imposible. Estas inversiones radicales que convierten el fundacionalismo absoluto en un antifundacionalismo igual de absoluto caen en la misma contradicción de lo que buscan cuestionar. Por eso, Laclau no propone abandonar la categoría de representación. Según su perspectiva, que la identidad del representado se vea comprometida en el proceso de representación implica que debe trabajarse sobre esa inestabilidad. Lo mismo sucede con la crítica a la noción de universalidad que está implicada en la idea de “agente universal”: no puede significar que todo agente es uniformemente limitado (Laclau, 1996: 151). Estas dos conclusiones que el argentino saca se deben a su rechazo al abandono de la idea de último afirmada por el antifundacionalismo, que entiende como una inversión del sentido absoluto del fundacionalismo: sinsentido y sentido absoluto no son dos caras de la misma moneda.

Antes que invertir los contenidos del fundacionalismo, la postura laclausiana intenta deconstruir el terreno que hace posible la dicotomía entre fundación y antifundación, que, a su juicio, es la misma que hace posible la alternativa modernidad-posmodernidad. Las categorías básicas de la modernidad no constituyen, para él, un bloque esencialmente unificado, sino que resultan de un conjunto de articulaciones contingentes. Por ello, antes que proponer la inversión de sus postulados, su trabajo consiste en plantear su hegemonización desde un punto de vista diferente. Desde la perspectiva laclausiana esto significa especialmente una ampliación del campo de la indecibilidad estructural y, como consecuencia, una ampliación de las condiciones de posibilidad de la decisión política en cuanto tal. Por ello, considera insuficiente

centrarse únicamente en la operatoria deconstructiva sobre las oposiciones básicas de la modernidad, que debe ser acompañada por la postulación de la articulación hegemónica como su complemento. Para analizar esto, recurre al tratamiento de la relación entre sentido y conocimiento en *La voz y el fenómeno* (1985) de Derrida. En su análisis, el francés critica la visión husserliana del vínculo entre sentido e intuición de objetos, proponiendo la emancipación del sentido de tal intuición, esto es, del conocimiento. Para eso indica que no hay entre ellos un vínculo teleológico, si no que la relación entre ambos (y, por tanto, su subordinación) resulta indecible. Si el sentido se encuentra subordinado al conocimiento y, sin embargo, la esencia misma del sentido no requiere esa subordinación, entonces ella es resultado de una intervención contingente: esto es, en sus propios términos, articulación hegemónica. El movimiento deconstructivo, antes que descubrir una separación tajante y necesaria entre sentido y conocimiento, muestra que la relación entre ambos es contingente. En el caso de simplemente afirmar la dimensión de la contingencia se denotaría necesariamente el carácter sintético de la conexión entre dos entidades plenamente constituidas por sí mismas, sin requerir nada externo para dicha constitución. Retomando el lenguaje foucaultiano del capítulo anterior sería el caso de la pura dispersión, sin regularidad, es decir, sería recaer en una nueva forma de esencialismo (como el de un puro orden necesario). Para Laclau, en cambio, toda identidad requiere algo distinto de sí y, sin embargo, si no se quiere caer en una forma de esencialismo, esa conexión debe ser de naturaleza contingente. Por eso, contingencia y esencia se copertenecen y la indecidibilidad se encuentra necesariamente en toda estructura. Si ésta requiere conexiones contingentes como parte de las identidades que la conforman, ellas, sin embargo, no pueden derivarse de ningún movimiento lógico de la forma de la estructura misma. De esta forma, lo que Derrida llama la “estructuralidad de la estructura” (Derrida, 1989) no puede ser ella misma la fuente de un conjunto de conexiones contingentes que la ponen en cuestión. Laclau encuentra en esas conexiones el cruce entre deconstrucción y hegemonía (Laclau, 1996: 155, 159). Si la primera muestra la indecidibilidad de las conexiones estructurales porque muestra la decisión contingente que se encuentra detrás de ellas, la hegemonía funciona como una teoría de esa decisión que requiere que el carácter contingente de las conexiones sea plenamente mostrado por la deconstrucción. La noción de hegemonía funge como una muestra del carácter político de las relaciones sociales en un espacio teórico en el que la concepción dominante ha sido puesta en cuestión. Por eso, toda intervención hegemónica conlleva dos rasgos paradójicos: la articulación que emana de ella resulta siempre a la vez contingente y constitutiva de lo social.

Esta concepción engendra, al menos, dos problemas: el primero es el lugar del sujeto de la decisión, esto es, si se configura como una instancia externa a la estructura o cómo se constituye; el segundo es el de la contingencia de los vínculos estructurales y sus condiciones de visibilidad y expresión. Respecto del primero, queda claro que la perspectiva laclausiana parte de la crítica de la identidad de los agentes sociales del marxismo tradicional: el terreno de la infraestructura económica provee las coordenadas de constitución de esos agentes, mientras que el de la superestructura resultaría el terreno en el cual esos agentes operan hegemonizando elementos dispersos (Laclau, 1996: 160). Como ya se ha dicho, la objeción laclausiana a esta manera de concebir los agentes es que la operación hegemónica no actúa en un escenario de verdadera contingencia, sino que existen límites necesarios para la variación contingente, con lo cual, la contingencia queda ocluida por la necesidad. Para Laclau, en cambio, hegemonía significa ante todo “articulación contingente”, es decir, que existe una externalidad de la fuerza articuladora respecto de los elementos articulados, no hay un vínculo necesario ni deductivo entre ellos y, por tanto, no puede ser vista como una mera separación analítica de niveles dentro de una totalidad social plenamente constituida. El único modo de evitar esto es que la estructura misma se encuentre habitada por una falta originaria, es decir, la radical indecidibilidad que requiere actos de decisión hegemónicos con el fin de suturarla. El nombre para la voluntad de la cual surge esa decisión es el de sujeto. La constitución de esa voluntad, sin embargo, no tiene un lugar externo a la estructura de manera esencial, sino que es el resultado del fracaso de la estructura en autoconstituirse. En ese sentido, nunca es una identidad “plena” si no que solo se forma a través de actos de identificación parciales (Laclau, 1996: 162).

Y esto lleva necesariamente al segundo problema: la contingencia implicada en los actos de decisión arbitrarios llevados a cabo por esa voluntad es la distancia inerradicable que la estructura tiene respecto de la representación que hace de sí misma (la significación que ella implica). En suma, la contingencia es “visible” porque la voluntad política que da cierre a la estructura no está predeterminada, es decir, que sea esa voluntad u otra no es deducible de la estructura. Por ello, la relación entre el contenido específico de esa fuerza política suturante y su función totalizante es de completa exterioridad, no lógicamente previsible. Esa función es lo que se ha dado a llamar la representación de la forma general de la plenitud (Laclau, 1996: 163). Por ello, la condición de posibilidad de la visibilidad de la contingencia de la estructura radica en la visibilidad de esa separación entre contenido concreto de los elementos estructurales que encarnan el cierre y la función de representar la forma general de la plenitud.

La cuestión radica en porqué es relevante esa función de la forma de la plenitud. La visibilidad de la contingencia, es decir, la de la falla en la constitución de la estructura engendra relaciones de significación al igual que cualquier elemento dentro de un entramado discursivo. Ese fracaso en la constitución de la estructura se manifiesta en un desorden y desorganización en la construcción de vínculos simbólicos. Al no haber cadenas significantes perfectamente constituidas, algunos significantes de la formación se presentan como “flotantes”, es decir, desenganchados de toda cadena equivalencial. La función de sutura hegemónica aparece como la presencia discursiva de una producción: la de significantes vacíos (Laclau, 1996: 164).

Los elementos mencionados permitirían, según Laclau, trascender el horizonte fundacionalista de la modernidad sin caer en un posmodernismo nihilista. El corolario de la indecidibilidad radical de su propuesta no es la negación simple de los contenidos de las ideas modernas de la política. Más bien, sus consecuencias se ligan a trascender el carácter de imaginario de esas ideas, es decir, trascender su carácter de horizonte de inteligibilidad último de la política. A partir de ello, Laclau analiza diversas cuestiones que hacen a la política tal como la había pensado la modernidad. La primera de ellas es la categoría de representación (Laclau, 1996: 172). Esa noción describe un proceso enteramente transparente en el cual la voluntad del representado plenamente constituida se ve encarnada o sustituida por un representante que agota su existencia en la función intermediaria. La visión moderna de representación reduce al mínimo la opacidad inherente al proceso, generando que el cuerpo en que se encarna la representación resulte prácticamente irrelevante. Sin embargo, la lógica misma del proceso de representación indica que ni del lado del representante ni del lado del representado se dan condiciones para una representación perfecta como la descrita. En primer lugar, porque la idea misma de representación apunta hacia una incompletitud del representado, que precisa desplazar su identidad desde el punto en el cual se constituye hacia otro. A su vez, su identidad es incompleta porque la representación nunca se deduce lisa y llanamente de su identidad, si no que resulta un suplemento, lo que significa que esa identidad es transformada en el proceso. Por su parte, el representante inscribe la identidad representada en una realidad diferente a la constituida y, por ende, la transforma, porque el contexto determina, en parte, la identidad. Todas estas cuestiones, que supuestamente impurifican la representación, a su vez son condiciones sin las cuales no puede darse el proceso mismo. Por ello una representación perfecta y transparente no puede darse: las condiciones de su posibilidad son al mismo tiempo las condiciones de su impureza (Laclau, 1996: 174). Usualmente, las críticas modernas al problema de la representación están ligadas a las distorsiones que sufre la identidad del

representado. Ahora si la representación funciona como suplemento de esa identidad, no tendría sentido afirmar que la distorsión en las identidades de los representados conduce a sociedades menos democráticas. Más bien, el reconocimiento de que los agentes sociales se constituyen en terrenos crecientemente heterogéneos, múltiples, inestables y poco integrados (dislocados, en la terminología de *Nuevas reflexiones sobre la revolución en nuestro tiempo*) muestra que la representación como proceso de constitución y fragmentación de las identidades constituye un terreno primario que resulta más visible sólo ahora. Antes que denunciar la traición a identidades plenamente constituidas que significaría la representación, para Laclau, deberían intentar multiplicarse los terrenos en los cuales la representación opera (Laclau, 1996: 176-177). En una sociedad en la cual la representación operara por todas partes, el hiato entre la identidad particular del representante y su función de colmar el sentido de lo social devendría paulatinamente más central. El diagnóstico laclausiano de una sociedad en la cual esa operación se multiplica es el de una creciente democratización. Puesto que genera dos efectos concretos: por un lado, una distancia mayor entre una estructuración específica de la sociedad y la función de sutura y totalización en cuanto tal y, por el otro, una proliferación de contenidos concretos que pretenden encarnar esa forma de la plenitud. De este modo, la democratización resultaría del reconocimiento del valor positivo de la dislocación de las identidades sociales, es decir, de la imposibilidad de fundamentar de manera última cualquier ordenamiento social. Es importante destacar, sin embargo, que de lo que se habla aquí es de un sentido “último”, porque lo que ha sido nombrado como la “forma de la plenitud” se trata de la búsqueda incesante de un elemento que da un valor positivo a la propia imposibilidad. Esa búsqueda es la que permite no recaer en la dicotomía entre fundacionalismo y antifundacionalismo (Laclau, 1996: 177).

La segunda de las categorías que analiza Laclau es la de poder. En diversas tradiciones modernas, una sociedad plenamente emancipada se caracteriza por una erradicación de cualquier tipo de poder. Para el argentino, en cambio, si la emancipación es real y no un fenómeno apariencial, el poder no puede ser superfluo (Laclau, 1996: 178). Por el contrario, el poder y aquello que se emancipa no deben ser deducibles uno del otro, esto es, deben tener una relación de exterioridad conceptual. Ese tipo de relación será una relación puntual y contingente. Si la emancipación eliminara el poder, entonces no podría suceder que la emancipación se de a través de un acto de poder, sino que debe ser un acto de transparencia y racionalidad completa, sin opacidades ni arbitrariedades. Similarmente a otros movimientos argumentativos de Laclau, este tipo de movimiento es concebido como uno necesario, racional y procedente de una totalidad que lo trasciende (Laclau, 1996: 179). Según su perspectiva, en

cambio, poder y emancipación se implican mutuamente, por lo cual es posible concebir una pluralización de los poderes y las emancipaciones en una formación social específica. El desplazamiento que ocurre en esta concepción es el que hace de la eliminación del poder, la eliminación de la política. Tal como sucede con la representación existe una impureza inherente al poder que es inerradicable y constitutiva de toda identidad social y que resulta, antes que un elemento negativo, la fuente de un optimismo histórico. Que no pueda eliminarse el poder y la política, implica que la libertad no es un elemento epifenoménico de la estructura social, que las relaciones sociales no son enteramente transparentes y que no existe un fin de la historia. La crisis de la concepción social bajo el horizonte de la modernidad no conduce a la dislocación absoluta de la sociedad y el abandono de la participación política. Más bien, podría conducirnos a la posibilidad de construir una concepción radicalmente política de lo social. Por ello, muchos objetivos y contenidos específicos de la modernidad deberían resignificarse bajo este nuevo horizonte de emancipación: el que surge de concebir las acciones sociales en un terreno sobredeterminado. En el mismo sentido, la idea de una totalidad social tampoco puede ser desechada sin más. Por el contrario, debería reconocerse que ellas constituyen lo social a partir de la construcción de imaginarios sociales siempre precarios, en lugar de fundamentar sus acciones a partir de un fundamento racional. Por su parte, el abandono de la idea de un agente privilegiado de la historia solo puede conducir a la construcción de identidades sociales altamente sobredeterminadas por su contexto histórico y geográfico (Laclau, 1996: 180).

La conclusión principal es que “política” desde la mirada de Laclau es aquello que pasa a ocupar la ontología de lo social, esto es, decisiones hegemónicas tomadas en el terreno de una estructura indecible. La dicotomía modernidad – posmodernidad, no debe entenderse como un colapso absoluto de los contenidos del horizonte de la modernidad, si no una reformulación de ellos en un horizonte diferente. Por ello, la construcción de un imaginario social contemporáneo implica la existencia de valores comunitarios positivos que se siguen de la imposibilidad de cualquier agente concreto para erigirse como fundamento de lo social, de la contingencia de las relaciones sociales específicas y de las articulaciones políticas en las cuales cada sociedad organiza su imposible totalización (Laclau, 1996: 182).

4.4 Política y liderazgo: la teoría del populismo laclausiano

A partir del cambio de siglo, Laclau comenzó el análisis de un fenómeno político específico, el populismo, el cual intenta subsanar alguno de los problemas de los que adolecía su propuesta (Laclau, 2014a). Uno de los problemas principales consistía en la idea de que los significantes

propios de su teoría no parecían verse afectados por la situacionalidad histórica propia que ella prescribía para todo significativo cualquiera sea el sistema de diferencias al que perteneciese.

Si bien Laclau busca evitar un punto de partida politológico mediante el cual se analizan movimientos políticos ya constituidos, el comienzo que elige es ya politológico y de alguna manera, institucionalista. Elige partir no ya de un cuestionamiento a las identidades esencializadas, si no de una unidad simple: la demanda (Laclau, 2014a:97). A partir de ella describe el proceso mediante el cual las demandas aisladas surgen y se articulan entre sí. Esas demandas surgen a partir de una insatisfacción, como una petición. Si no es resuelta aisladamente, la demanda puede articularse con otras demandas insatisfechas y constituirse de tal forma que el propio sistema institucional no pueda absorberlas de modo diferencial y específico. La relación que las demandas generan entre sí es la de la equivalencia, la cual genera la dicotomización del espectro político y un hiato creciente entre el sistema y las demandas articuladas. El populismo consistiría en la articulación de demandas en una cadena equivalencial que haga posible una identidad y en la conformación de la frontera interna del cuerpo social, que separa la cadena (el pueblo) de algún tipo de tematización del sistema o el poder (Laclau, 2014a:98). Conforme la cadena de equivalencias se solidifica y fortalece, al mismo tiempo, su sistema de significación interno tiende a estabilizarse y la lógica de la equivalencia se consolida. Esto significa que la identidad que esa cadena representa se presenta como algo más que la mera suma de las demandas que la componen. A su vez, cuando tal cadena se extiende, incluyendo una cantidad mayor de demandas, también aumenta proporcionalmente su heterogeneidad. Como se dijo, además, el fortalecimiento de la identidad de la cadena incluye la construcción de una frontera en el espacio político, la cual, cuando crece en su antagonismo, implicará, por la propia dinámica de significación de la cadena, que alguno de sus componentes se erija como anclaje de diferenciación de esa cadena en el propio sistema institucional.

Se dijo más arriba que Laclau parte de un enfoque institucionalista: a diferencia de sus esquemas anteriores en los que la dicotomía agente/estructura se encontraba fuertemente presente (aún desde una perspectiva crítica) en el abordaje del populismo, a partir del punto de partida de la demanda, la propia presentación de las lógicas de la diferencia y la equivalencia ya se explicita desde un modo institucionalista. Cuando la demanda no se articula en una cadena de equivalencias y es satisfecha dentro de su inscripción en la totalidad diferencial institucional, será llamada democrática. Habría aquí, en apariencia, una expansión de la lógica de la diferencia a expensas de la de equivalencia. Sus lazos identitarios con otros elementos sociales

son únicamente los que la inscriben en el propio sistema diferencial. Si la demanda se articula con otras y renuncia parcialmente a esa diferencialidad, se expande una lógica de la equivalencia que genera la conformación de una frontera antagónica. Estas demandas serán denominadas demandas populares (Laclau, 2014a: 99). Se volverá más adelante sobre las oclusiones en las que Laclau incurre en este modo de presentar la conformación de identidades políticas. Está claro que la aparente lógica de suma cero entre equivalencia y diferencia no es aceptada por Laclau, dado que construye su teoría sobre la base de un cuestionamiento a la dicotomía misma. Ya se ha trabajado sobre esto cuando se expuso que ambas lógicas se relacionan en una dialéctica de posibilidad e imposibilidad. El propio sistema institucional en el que toda identidad se inscribe se totaliza a partir de una exclusión de un exterior. Esa exclusión introduce en el propio sistema diferencial de significación la lógica de la equivalencia de todo elemento frente a lo que el sistema no es. Por tanto, equivalencia y diferencia se precisan mutuamente, a pesar de que, llegado el caso de una equivalencia absoluta, se borraría toda diferencialidad y por tanto el sistema mismo. Lo mismo ocurre en contrapartida, una diferencialidad absoluta eliminaría toda equivalencia. En ambos casos, sin embargo, como diferencia y equivalencia se precisan mutuamente para constituirse, es la propia dicotomía la que desaparecería, así como la significación en cuanto tal (Laclau, 2014a:104-107). Más allá de esto, el populismo representaría el privilegio del momento equivalencial dentro de un sistema institucional específico. Retomando el punto anterior, el propio desnivel de lo social exige que toda identidad política se represente mediante uno de sus elementos diferenciales. Es decir, una determinada demanda encarna la función totalizadora. Por ello, el populismo privilegia ese momento equivalencial en tanto establece el horizonte en el que las demandas adquieren una identidad, a través de su encadenamiento con la demanda que las representa. Las diferencias entre la totalización institucionalista y la populista no consisten en que en la primera opera la lógica de la diferencia y en la segunda la de la equivalencia, si no en cómo se privilegian determinados significantes y a cuáles elementos sociales abarca. En el primer caso, los límites de la formación discursiva coinciden con los de la comunidad social en cuanto tal. El principio que estructura la diferencialidad de los significantes coincide con la equivalencia dominante del espacio comunitario. En el populismo, en cambio, la construcción de una frontera de exclusión divide la comunidad en dos campos antagónicos y el pueblo, como identidad política, no coincide con los miembros de toda la comunidad. En esto coincide la terminología tradicional: *plebs* como el conjunto de los desfavorecidos del sistema, *populus* como el cuerpo de todos los ciudadanos (Laclau, 2014a:108). A partir de esta frontera, se produce un segundo movimiento que rompe con la simetría homogeneizante del discurso

institucionalista: la cadena equivalencial, es decir, el *plebs*, aspira a constituirse como única comunidad legítima. El rechazo al principio del poder activo en la comunidad requiere que todos los eslabones de la cadena equivalencial se identifiquen con una expresión simbólica positiva y no meramente reactiva.

En suma, el antagonismo del espacio fracturado es la expresión de una falta, esto es, lo que fue tematizado como “demanda insatisfecha” y, sin embargo, la construcción del pueblo funge como reverso imaginario de esa situación vivida como deficiencia, alumbrando la plenitud comunitaria. Por eso mismo la cadena debe encarnarse en un nombre específico y, por tanto, privilegiar determinados significantes que forman parte de esa cadena. Aquí Laclau distingue entre, por un lado, el rol ontológico de la construcción discursiva de la división y la consiguiente encarnación del pueblo en un signifiante privilegiado y, por el otro, el contenido óntico específico que asume ese papel en determinadas circunstancias históricas (Laclau, 2014a:113). Por ello, es posible que, ante la caída en desgracia de un contenido óntico específico, otro elemento asuma el papel de signifiante privilegiado, incluso en algunos casos teniendo una posición en la formación social absolutamente diferente e incluso opuesta al anterior. Además, la frontera se construye sobre una tensión irresuelta entre equivalencia y diferencia en el seno de cada una de las demandas que la componen: esa demanda adquiere consistencia e identidad en función de una formación discursiva y, al mismo tiempo, la cadena en cuanto tal se rige por estrategias de movimiento propias, que no garantizan que los contenidos de alguna demanda específica no se vean comprometidos en su supervivencia a largo plazo. El nombre que adquiere la cadena, a partir del privilegio de alguno de sus componentes resulta central en el proceso de construcción popular. En efecto, como ese nombre funciona como sustituto imaginario de la plenitud comunitaria, en la identidad popular opera una inversión que es central para que se pueda hablar de populismo. En el proceso concreto, las demandas establecen una relación de equivalencia mediante la cual se constituye una formación discursiva específica: el pueblo. Ahora bien, cuando se conforma la instancia cristalizada requerida por la intensificación de la exclusión de la frontera, esa encarnación aparece como fundamento de las demandas en lugar de lo contrario. La importancia de esta inversión radica en lo dicho más arriba: la cadena parcial aspira a ser concebida como totalidad (Laclau, 2014a:121-123). Se constituye a sí misma a partir de la ruptura antagónica con el conjunto de la formación social. Esa ruptura se manifiesta como una dialéctica entre insatisfacción de las demandas y plenitud comunitaria: aquello que aparecía en la formación social como ser deficiente se presenta en la aspiración como plenitud. El *populus* como la

formación fáctica dada se revela como “falsa totalidad”, es decir, como una parcialidad que es fuente de opresión. Por su parte, la *plebs* inscribe su demanda en el horizonte de una totalidad plena ideal y demanda constituirse como *populus* de una totalidad futura. La característica principal de esa nueva totalidad es su “verdadera” universalidad expresada en un nombre que encarna una singularidad. Esa identidad popular resulta al mismo tiempo singular y un representante de la pluralidad de todos los vínculos que pertenecen a la cadena. El significante que encarna la totalidad de la serie de demandas no puede provenir más que del interior de la propia cadena, es decir, es una demanda individual que por algunas circunstancias deviene representante del todo (Laclau, 2014a:125).

Como ya se dijo antes, todas las demandas que pertenecen al pueblo se encuentran internamente divididas entre su identidad diferencial y su identificación equivalencial con la cadena. Esto se vuelve aún más notorio en la diferencia que representa el nombre del pueblo, en tanto en ella se encuentra el aspecto diferencial de su identidad específica y, simultáneamente, el aspecto equivalencial no ya de la pertenencia a la cadena si no de la representación singular de ella. La inversión antes descrita adquiere ahora el carácter de una trasmisión: la división de los eslabones parece provenir de la división interna del universal. Al mismo tiempo, en el significante privilegiado sucede algo más: la división debe entenderse como un momento de tensión entre el aspecto diferencial y el aspecto equivalencial de la demanda; si antes se dijo que la extensión de la cadena equivalencial era proporcional a su heterogeneidad, cuando una diferencia específica representa la totalidad puede decirse que la extensión de la cadena es proporcional al aspecto equivalencial de su representación del todo. Es decir, cuantas más demandas represente ese nombre, tanto más se vacía de su contenido específico y se privilegia su carácter representativo de la identidad popular: el nombre del pueblo se constituye como un significante tendencialmente vacío. Tal vacuidad no debería confundirse con abstracción. Como se está hablando de un sistema puramente diferencial, la equivalencia no se construye sobre la base de algún rasgo positivo que pueda encontrarse en el conjunto de los eslabones de la cadena de diferencias, si no que se funda sobre la base de una negatividad. Semánticamente, los nombres en torno a los cuales se construyen los puntos nodales funcionan como denominaciones de una plenitud que surge de esa negatividad. Por ello, esa plenitud no puede constituirse como un término abstracto, en tanto no contiene un contenido conceptual absoluto, sino que es un significante estrictamente vacío. No se trata de una operación conceptual de abstracción de elementos positivos comunes si no una operación discursivo-performativa que

constituye a la cadena en cuanto tal, al mismo tiempo en que se erige como su representante⁴⁷. Es por esto por lo que en el modo laclausiano de entender la formación de la identidad popular ya existen aspectos que anuncian el modo en el cual puede pensarse la relación entre el pueblo y el líder. Ese anuncio puede verse en el hecho de que los modos de representación de la identidad popular (los símbolos o las metáforas) no expresan superficialmente lo que está presente de manera sustancial en esa identidad, si no que esa representación se constituye simultáneamente a la identidad representada. Dicho de otro modo, la identidad popular se constituye en el propio proceso de representación simbólica de sí misma, porque la cadena equivalencial solo puede existir en cuanto que uno de los elementos que la compone asume el papel de condensación. En la formación discursiva institucionalizada el principio de unidad de la significación se da a partir de un orden “conceptual” de diferencias; en cambio, con la formación de la identidad popular, se transfiere esa unidad significativa hacia un orden nominal. Por tanto, la singularidad propia de la identidad popular que se mantiene unificada mediante un nombre lleva necesariamente hacia el nombre del líder. Por ello, sistema institucional (en cuanto determinación conceptual) y singularidad de la identidad popular (en cuanto nombrar) se oponen entre sí (Laclau, 2014a: 126-128).

En definitiva, la aparición del populismo requiere dos premisas básicas: (1) el surgimiento de la identidad popular a partir de demandas aisladas que connota la formación de una frontera en el seno de la formación social mediante la construcción discursiva del antagonismo; y (2) que el pasaje de la demanda particular a la singularidad identitaria del pueblo no se produce mediante un proceso de abstracción conceptual de elementos comunes sino mediante la intervención de una nominalización cualitativa. Ese nombrar es lo que Laclau denomina, a partir de la tradición lacaniana, investidura radical. Hasta aquí, más allá de la identificación del significante vacío con el líder populista, las coordenadas de la propuesta laclausiana de populismo se mantenían dentro de lo introducido en su ontología discursiva postmarxista. La investidura radical como un proceso que pertenece al orden del afecto constituye, sin embargo, una novedad. Al mismo tiempo, esa introducción novedosa se realiza sobre la base de una adopción más palpable del discurso lacaniano (Laclau, 2014a: 133-135). Por ello, la investidura que aparece en el caso del populismo, en realidad homologa algo que sucede en la propia estructura de la objetividad social. Investidura radical es el nombre mediante el cual un objeto pasa a encarnar una plenitud ausente en la propia estructura objetiva. Por ello aquí puede

⁴⁷ Catexia equivale a "investidura" de un objeto, tal como este término ha sido utilizado antes. Es decir, refiere a todo aquel objeto que es investido libidinalmente. En términos comunes es la carga afectiva que se le pone a un objeto.

retomarse aquello que se dijo respecto de la representación: no es que ella sea un proceso mediante el cual se refleja una realidad subyacente, si no que ella es el nivel primario de la constitución de la objetividad, la cual por eso se encuentra siempre sobredeterminada. La hegemonía sería a su vez el proceso mediante el cual esa investidura de un objeto parcial permite alcanzar un tipo de plenitud social siempre precaria. Esto habla de las propias fuentes de Laclau, quien homologa la lógica de la hegemonía gramsciana, la lógica del *Abgrund* heideggeriana y la lógica del objeto 'a' lacaniana (Laclau, 2012). El enfoque hegemónico del populismo laclausiano contrapone dos lógicas sociales: de un lado una esencialista, en la que es posible el acceso a una totalidad sistemática, del otro una en la que una parcialidad asume precariamente la representación de un horizonte de totalidad mítica. En términos lacanianos, un objeto que es elevado a la dignidad de la Cosa y que, al mismo tiempo, no es un objeto degradado respecto de esa Cosa Real, que representaría a la sociedad plenamente reconciliada, entramada y totalizada. Por el contrario, ese objeto es el nombre de la plenitud ausente dentro de un horizonte histórico determinado y que, por ello, como objeto de una investidura es el punto al cual se dirigen adhesiones afectivas. Dentro de la perspectiva de Laclau populismo y política son posibles porque no puede darse una reconciliación plena de la sociedad que satisfaga toda demanda mediante mecanismos inmanentes a su propia estructura. La singularidad de la identidad popular surge mediante la investidura de determinados nombres como símbolos invertidos de esa insatisfacción (Laclau, 2014a: 138). Esa investidura se da sobre la base de una dislocación sistémica y, por tanto, la unidad no puede darse nunca a nivel conceptual, si no solamente a nivel nominal. Es decir, el nombre que simboliza la identidad popular no puede deducirse conceptualmente de las demandas que abarca. A su vez, esa operación del nombrar se da sobre un terreno esencialmente desnivelado, de ahí su carácter performativo y afectivo. Ese desnivel implica la presencia de lo Real en lo simbólico, es decir, representa una discontinuidad que solo puede ser concebida como catexia diferencial. Esto significa que la formación social, en su incapacidad de alcanzar un momento de plenitud y plena reconciliación, apela a un proceso de encarnación de esa plenitud, que es inalcanzable en última instancia. Por supuesto, es claro que, si bien existe una relación íntima entre aquello que se encarna y el acto de encarnar, tal acto implica dar un nombre a una plenitud imposible o a algo que carece una consistencia independiente propia. Sin embargo, la entidad que encarna la totalidad se vuelve un objeto pleno de investidura catéctica o, dicho de otro modo, se constituye en el horizonte último de aquello que es alcanzable dentro de la representación (Laclau, 2014a: 143). Ahora bien, no se debe pensar un más allá de esa representación como algo existente con una consistencia y entidad propia, sino simplemente como un exceso fantasmático del objeto

que encarna la representación. En términos políticos se refiere a un destino de plenitud comunitario del cual el representante simbólico del pueblo no puede escapar.

Hacia el final del capítulo 4 de *La razón populista*, Laclau atiende a dos cuestiones que había pasado por alto hasta ese momento. Una de ellas es la cuestión de la frontera y su relación con los significantes flotantes; la otra es la cuestión de la llamada “heterogeneidad de lo social”, que se vincularía con lo que en otras de sus producciones había llamado la infinitud del campo de la discursividad y la dislocación. En el primer caso, se trata de una problematización de la cuestión del límite: hasta el momento, la fractura de la sociedad a partir de la constitución de una frontera la presentaba como un antagonismo fijo y férreo. Es decir, la frontera que la cadena equivalencial popular trazaba se dirigía especialmente contra el sistema institucional vigente. Por ello, una demanda se veía absorbida por el sistema institucional diferencial o se unía a la cadena popular. Sin embargo, debe suponerse que la frontera no es estable, sino que se desplaza entre dos cadenas equivalenciales: la que se construye popularmente y la que el mismo sistema hegemónico construye como contrapartida (Laclau, 2014a:165-166). Por ello, cada demanda se ve presionada estructuralmente por diversos proyectos hegemónicos y contrahegemónicos rivales, generando una autonomía mayor en cada una de ellas. La consecuencia más palpable de esto es que el propio sentido de cada una de las demandas no es fijo, sino que es fluctuante. La categoría que el argentino asigna a ese tipo de demandas es la de significantes flotantes (Laclau, 2014a:167). En períodos de mayor disolución de las cadenas institucionales de significación, es decir, en períodos de crisis orgánicas, existe una proliferación de esos significantes. En estos períodos la tensión entre la lógica de la equivalencia y la de la diferencia al interior de cada identidad social se vuelve cada vez mayor, lo que genera una indefinición entre esas dos partes de las identidades. A su vez, los vínculos entre los contenidos ónticos diferenciales y la capacidad de representación de la plenitud en cada demanda se vuelven más aleatorios e impredecibles. Sin embargo, no debería confundirse significativo flotante, el cual remite a los modos de desplazamiento de una frontera dada, con significativo vacío, el cual entra en juego para la construcción de una identidad popular con una frontera construida. En ambos casos se ponen en juego operaciones hegemónicas y entran en juego en una construcción hegemónica popular.

El segundo tema, el de la heterogeneidad de lo social, también trabaja sobre la cuestión del límite. La frontera implica la oposición entre la cadena equivalencial popular y el campo antagonico, es decir, algo que es representado como la inversión negativa de la identidad popular, la cual, de hecho, no puede existir sin esa referencia. Pero también puede darse el caso

de que una demanda específica no pueda ser integrada a la cadena porque se opone no a la identidad equivalencial, sino al contenido particular de alguna de las demandas incorporadas (Laclau, 2014a: 175). En este caso, la oposición sería de otro tipo: algo que no tiene acceso al espacio general de la representación en cuanto tal. El establecimiento de una frontera antagónica siempre supone una referencia discursiva negativa de aquello que se encuentra del otro lado de la frontera, en cambio aquí se da una exclusión aún más radical. Es decir, la frontera antagónica construye una diferencia que remite a algún tipo de terreno común de representación. La exclusión que no cabe dentro del propio sistema de representación es lo que Laclau denomina heterogeneidad social, la cual no supone ningún espacio de comparación ni significación común. La exclusión antagónica se presenta como un exterior constitutivo que permite a la identidad popular construirse como tal y, por tanto, se trata de un terreno de representabilidad, es decir, de homogeneidad. Los desplazamientos de frontera y los significantes representables operan siempre sobre la base de un campo de representación permanentemente interrumpido, esto es, en presencia de un Real heterogéneo que nunca puede ser dominado simbólicamente de manera definitiva (Laclau, 2014a:176-177). Una de las preguntas que surge es si lo heterogéneo se encuentra por fuera de los límites del espacio de representación o si es un factor que opera dentro de él. Laclau se inclinará por la segunda opción: la frontera antagónica que separa un campo de representación en dos cadenas equivalenciales, pero que, sin embargo, no implica una relación dialéctica entre esas dos cadenas es posible solo porque existe la heterogeneidad. Si la frontera antagónica no se resuelve en una instancia superadora, ni tampoco los puntos de ruptura y disputa pueden ser definidos a priori por las identidades de las fuerzas tomadas de forma aislada, es por el exceso de sentido que supone la heterogeneidad de lo social. La construcción de sujetos sociales, así como la de fronteras antagónicas, supone siempre la presencia de una alteridad heterogénea que es dialécticamente irrecuperable, es decir, que el significante contiene una materialidad⁴⁸ que resiste su absorción en un concepto. Al mismo tiempo, esa heterogeneidad se juega en la tensión entre equivalencia y diferencia. La particularidad de las demandas no puede ser nunca del todo eliminada no solo porque constituye un principio de posibilidad/imposibilidad de la

⁴⁸ Ya desde *HyES*, algunos de los críticos de Laclau y Mouffe los han acusado de introducir subrepticamente un idealismo con la excusa de la teoría del discurso (Geras, 1987). Sin embargo, es necesario preguntarse si no hay aquí una confusión o una malinterpretación en los términos de la discusión: pareciera que se toma la distinción idealismo-materialismo por la distinción idealismo-realismo. Si por realismo se entiende la existencia de un mundo exterior al pensamiento y por materialismo la afirmación de una distancia irreductible entre pensamiento y realidad, puede decirse que el análisis del discurso laclausiano es tanto realista como materialista. Ver Torfing, 1999: 45-48

equivalencia, sino porque cada particularidad contiene un exceso de sentido que la identidad popular nunca puede incorporar.

Aquí se debe volver sobre un tema que se mencionó en capítulo anterior y es el del límite de las formaciones discursivas y las formaciones sociales. Si la heterogeneidad anida en el corazón de toda identidad y de toda formación, lo cual genera la presencia de significantes flotantes y la maleabilidad de la frontera, entonces los límites de cualquier formación discursiva y cualquier identidad social se desdibujan. Según Laclau, la complejidad propia de las lógicas que operan en la conformación de las identidades y los cuerpos sociales genera que interioridad y exterioridad se desdibujen. A su vez, si en cada elemento de toda identidad y en cada identidad de toda formación habita un resto irrecuperable por cualquier totalización, ellas son, por tanto, parcialmente exteriores a cualquier lógica simbólica (Laclau, 2014a:191). La lógica de los significantes vacíos opera como una homogeneización interna de las identidades, mientras que la de los significantes flotantes como la de la presencia irreductible de la heterogeneidad. Por ello, hablar de una construcción popular implica remitirse a la cuestión de la frontera, aunque no únicamente en su dimensión antagonica, si no al mismo tiempo, en su dimensión de porosidad y desplazamiento.

Esto permite alumbrar una reflexión también ya mencionada: la de las relaciones entre ontología y política en la obra laclausiana. Por un lado, puede decirse que, según Laclau, lo político representa una anatomía del mundo social en cuanto que toda significación (y, por tanto, toda materialidad) está imbuida del proceso de la decisión y la acción política. Es decir, lo social se define siempre en relación con su momento de institución política (Laclau, 2014a:194-195). Ahora bien, las formas sociales en cuanto tales existen de diversas maneras, una de las cuales es la de la sedimentación, esto es, la del borramiento de las huellas de su institución. En este sentido, esas formas sedimentadas no son políticas en un sentido estricto. El momento de su institución política ha sido prácticamente borrado de sus encadenamientos significativos. Sin embargo, la primacía de la heterogeneidad constitutiva de lo social permite que en toda forma sedimentada exista un resto que permite que esa sedimentación sea reactivada y que aún los significantes más sedimentados puedan ser reinventados. Por otro lado, sin embargo, la separación entre demandas “democráticas” y demandas “populares” y el privilegio de la construcción del pueblo como acción política por antonomasia permite reinterpretar esta separación entre lo social y lo político. Lo político consistiría en el acto contrahegemónico de constitución de fronteras antagonicas en el corazón de lo social y la construcción de un sujeto político a partir de significantes heterogéneos en cadenas

crecientemente amplias. En cambio, la construcción de una formación social que remita a formas sedimentadas instituidas implicaría “la muerte de la política” (Laclau, 2014a:195). Pareciera que, según esta reinterpretación, no toda acción hegemónica es verdaderamente política, sino únicamente aquellas que remiten a una dimensión instituyente.

4.5 Los usos de la universalidad

Uno de los propósitos principales de esta tesis es el de evaluar las potencialidades y los límites de la teoría de la articulación laclausiana para los estudios culturales latinoamericanos. El propósito de esta sección será centrarse en esa evaluación. En concreto, se propone una lectura de uno de los usos de la tematización laclausiana sobre universalidad y particularidad para las discusiones sobre la identidad latinoamericana y la modernidad en la obra de Santiago Castro-Gómez. El autor colombiano, si bien se ha destacado como un miembro notable del grupo modernidad-colonialidad, desde el año 2015 ha realizado un giro en su obra hacia una reflexión de tipo político. En ese giro, realiza numerosas críticas al proyecto decolonial y a algunos de sus miembros. Una de las herramientas que utiliza para realizar ese giro, es la teoría laclausiana y, en particular, la teorización sobre los vínculos entre universalidad y particularidad.

Tal como se mencionó en la introducción, la tesis trabaja sobre las potencialidades y límites de la teoría laclausiana para pensar las relaciones entre cultura y política. En ese marco, sus reflexiones sobre la identidad política y social deben ser especialmente examinadas. Esto cobra mayor importancia en formaciones sociales poscoloniales como las latinoamericanas y se vincula con cuestiones políticas como la construcción de sociedades democráticas o epistemológicas como la posibilidad de producir un conocimiento situado asumiendo una postura ético-política. Respecto de los debates políticos específicamente, la presencia de contrastes identitarios en relaciones sociales interculturales ha llevado a algunos grupos (ya sea desde un punto de vista práctico como teórico) a impugnar la modernidad eurocéntrica en bloque proponiendo un modelo de construcción política particularista⁴⁹. Uno de los autores que discute esta postura utilizando parte de los aportes laclausianos es Santiago Castro-Gómez. Ya desde su libro de 1995, *Crítica de la razón latinoamericana* (2011), el autor colombiano viene destacando que los análisis teóricos de algunos pensadores latinoamericanos⁵⁰ en su rechazo a

⁴⁹ Desde un punto de vista práctico el autor menciona algunos grupos indígenas, especialmente en Perú, Ecuador y México que rehúsan de modelos de organización y representación política, así como de alianzas por fuera de su articulación identitaria específica. (Castro-Gómez, 2015, 2019)

⁵⁰ Castro-Gómez menciona algunas propuestas de Walter Dignolo y Silvia Rivera Cusicanqui, ciertas lecturas de Rodolfo Kusch e incluso al joven Enrique Dussel (lo que es como mínimo, polémico). (Castro-Gómez, 2015, 2019)

la modernidad han tendido a aferrarse a un particularismo identitario, posicionamiento que posteriormente definió como un “subalternismo político” (Castro-Gómez, 2019: 108). Estas perspectivas, calificadas por el autor como “abyayalistas”, entienden la modernidad como un proyecto imperialista, colonialista, patriarcal, genocida, racista, epistemicida y depredador de la naturaleza y por ello afirman que la decolonización del eurocentrismo implica el desprendimiento de toda idea moderna en la búsqueda de elementos exteriores a la misma. De aquí que, en el plano epistémico, apelen a la necesidad de recuperar “epistemologías otras” que vayan más allá de la distinción jerárquica entre sujeto y objeto propia del pensamiento moderno y, en el plano político, aspiren a revalorizar vínculos comunitarios propios de las comunidades originarias en las cuales primaría una relación armónica entre los seres humanos y también con la naturaleza. La apuesta política del llamado “abyayalismo” aboga por abandonar las instituciones modernas y el paradigma de la ciudadanía que mantiene una relación abstracta con los individuos concretos. En su lugar toman como modelo al zapatismo y reclaman la necesidad de una democracia orgánica que defienda el derecho al territorio y a la autonomía de las culturas no occidentales (Castro-Gómez, 2019: 176).

Con respecto a estos posicionamientos, Castro-Gómez reconoce que hay elementos valiosos que deben ser asumidos, como la interculturalidad y plurinacionalidad que, lejos de ser incompatibles, resultan fundamentales en una democracia republicana. Sin embargo destaca cuatro problemas que se siguen de estas perspectivas: (1) la apelación al particularismo cultural identitario como exterior a la modernidad conlleva asumir una perspectiva ahistoricista y colonial que entiende a las comunidades indígenas como si se hubieran mantenido indemnes frente a los procesos de modernización; (2) a su vez, esto presupone una visión romántica de las identidades culturales al asumirlas por fuera de la red de relaciones que define su lugar subalterno; (3) uno de los el problema de rechazar la modernidad en bloque reside en que trae aparejado el abandono de sus criterios de normatividad política y de toda pretensión de universalidad; (4) por último, esta postura lejos de ser emancipadora recae en el gesto conservador de recluirse en un particularismo identitario que se torna incapaz de combatir el sistema que define su lugar subalterno. En la medida en que hay una renuncia a la universalidad hay una despolitización de las luchas emancipatorias.

Según su perspectiva, para comprender cualquier identidad en su sentido y su función social es necesario pensarla en el sistema de relaciones que la hacen posible. Por lo tanto, la identidad no puede concebirse como una esencia fija, en tanto que no puede sustraerse del sentido que le otorgan las cadenas de relaciones que establece en una formación social específica. Cualquier

lucha identitaria, por ende, nunca podría ser una simple afirmación de una identidad cerrada, porque esto implicaría sostener, al mismo tiempo, el sistema jerárquico en el cual esa relación es subalternizada. Por el contrario, la lucha por la transformación de la condición de subalternidad de alguna comunidad específica debe incluir necesariamente la transformación del sistema de relaciones que la trascienden. Solo puede haber una política liberadora si se entiende que entre la posición subalternizada y el sistema que la subalterniza hay una relación de antagonismo que estructura las identidades de ambas. Por lo tanto, allí donde hay esencialismo no puede haber política. La diferencia colonial sólo tiene sentido si la pensamos como un sistema desigualitario de relaciones de poder y no como una separación entre compartimentos culturales inconmensurables entre sí. Es decir, las identidades indígenas, afro e incluso las propias europeas tal como se constituyen hoy en día emergen de la conquista como sistema diferencial de fuerzas, no son identidades previas a la consolidación de esa configuración geopolítica. Asimismo, sostener el particularismo, equivaldría a defender la posibilidad de una reconciliación política última que domestique cualquier tipo de negatividad en toda formación social, es decir, a sostener una posición sumamente reaccionaria. Por ello, habría que distinguir entre el eurocentrismo, es decir, un universalismo propio del legado colonial como universal abstracto, y la universalidad en cuanto tal. El primero representa un tipo de relación específica entre particularidad y universalidad: aquella que hace de la razón la mediación entre uno y otro con el fin de eliminar cualquier tipo de opacidad entre ambos. Por lo tanto, representa la idea de que existe un agente o una cultura (la europea) que es en sí misma universal y que encarna principios incondicionales derivados de privilegios epistemológicos y ontológicos. Entonces, el eurocentrismo no nos ofrece un problema respecto de la universalidad en cuanto tal, sino en cuanto a la relación que establece entre la cultura europea como particular y la universalidad. Tal relación no se construye mediante una acción finita desde lo particular hacia lo universal, sino que se presenta como un a priori. Negar el eurocentrismo, implica negar esa abstracción, sosteniendo que la universalidad sólo es posible a través de la construcción contingente de la particularidad desde un punto de vista situado. Rechazar la universalidad sin más nos arroja a un esquema en el cual, por un lado, queda una universalidad abstracta con valores universalmente válidos y, por el otro, identidades homogéneas particulares. Esto es comparable a una postura multiculturalista neoliberal, la cual acepta luchas identitarias en el interior de un marco desigualitario que nunca se cuestiona. Por lo tanto, descolonizar no puede significar rechazar cualquier contenido moderno-europeo como necesariamente colonialista resguardándose en una actitud antimoderna que se expresa en epistemologías sobrevivientes a la expansión colonial. Sin embargo, esto no quiere decir que la lucha política emancipatoria,

por ejemplo, en América Latina, no deba estar guiada por los valores y contenidos vividos de las comunidades que en ella habitan. Esto nos lleva a pensar más ampliamente el significado de la modernidad. Una postura netamente antimoderna la reduciría únicamente a la colonización, en lugar de ver la modernidad y la colonización como dos caras de un único proceso histórico. Ese proceso histórico no implica una negación, destrucción o aculturación simple y directa de otros pueblos y culturas no-europeos, sino una transformación de su mundo de la vida y su sentido común a través de numerosos factores. La conquista, el cristianismo y, sobre todo, el capitalismo. Pero también la ciencia o la modernización política. Contra las perspectivas reduccionistas Castro-Gómez sostiene que la modernidad debe ser entendida como producto de una tensión dialéctica entre un ideal emancipatorio contra la servidumbre y la subsunción histórica de ese ideal a los dispositivos de control del capitalismo y el colonialismo que impidieron su cumplimiento (Castro-Gómez, 2019: 101).

4.6. ¿Qué significa hacer una teoría política crítica? Ética y política en la teoría del discurso

El cuestionamiento principal, desde los propósitos de la tesis, radica en las consecuencias del tratamiento de universalidad y particularidad laclausiano. En concreto, el punto de partida epistemológico de la tesis consistía en un conjunto de exigencias para la evaluación del proyecto teórico de Laclau: que esa producción pueda dar cuenta de los vínculos entre subjetividad, cultura y política que la atraviesan; que explicita coherentemente su carácter ético-político; y que no esconda sus coordenadas y situación geo-histórica concreta detrás de una reflexión pretendidamente universalista. La pregunta que surge ahora es si sus nociones de subjetividad y acción políticas cumplen esas exigencias. Por eso, en esta sección del capítulo se tratan los vínculos entre, por un lado, sus reflexiones sobre universalidad, particularidad y singularidad (y por ende de cómo piensa Laclau la subjetividad política); y, por el otro, su propuesta de las relaciones entre política y ética. Se parte entonces de considerar qué ligazón existe entre la teoría laclausiana y una política emancipatoria. La obra del argentino se enfrenta a distintas interpretaciones de la política: (a) la versión moderna-contractualista, en la cual la filosofía consiste en una evaluación justificadora sobre la aceptabilidad de la dominación; (b) ciertos rechazos filosóficos de toda política como opresora (ya sea en la versión de una crítica ética de la política levinaseana como en quienes proponen una impolítica como rechazo a toda política pensada como poder soberano); y (c) versiones reaccionarias de una *real politik* como gerenciamiento de raigambre multicultural y neoliberal (Šumič, 2008). A su vez, también su obra fungiría como un rechazo a versiones nostálgicas de los proyectos ilustrados tales como

las de Habermas (1985). En este sentido, su propuesta se vincula con tradiciones latinoamericanas que no renuncian a una política liberadora, aún con sus matices, y resultaría un ladero molesto de postestructuralistas y deconstructivistas que proclaman el fin de la política emancipadora y el abrazo a una propuesta siempre “por venir”. A su vez, si bien sin renunciar a la categoría de emancipación como tal, el abordaje teórico laclausiano es comparable al de otras lecturas contemporáneas de la política, como las de Badiou, Rancière o el propio Balibar, las cuales rechazan una noción redentora de la emancipación. Esa versión sostiene que puede transformarse el conjunto de lo social desde un punto de vista privilegiado y desde una posición de poder soberana. Sin embargo, esto no significa una renuncia a la noción misma de emancipación ni a la política en cuanto tal. En todo caso, representará una concepción específica de la política: de la posible dislocación posible de una concepción esencialista de la universalidad y la capacidad de reactivación desde un punto de vista emancipatorio. La articulación política consiste en la capacidad de destotalizar una universalidad dada desde un nuevo punto de singularidad, esto es, desde una vinculación específica de lo particular y lo universal. Esto significa que destotalización y hegemonía son dos caras de un mismo proceso de intervención política: aquél que concibe la emancipación basada en una dislocación radical que vuelve a lo social imposible de ser totalizado. La incompletitud de lo social se basa en que dentro del campo de lo social existe un resto que se resiste a ser totalizado y, a su vez, esa dislocación constitutiva se define en su particularidad en cada contexto específico. Aquí se ve la ambigüedad de la ontología laclausiana: la dislocación es parte de toda estructuración social específica como aquello que no puede ser representado dentro de una formación discursiva específica, como lo radicalmente heterogéneo y, al mismo tiempo, como algo que se define de esa forma respecto de cada situación específica (Šumič, 2008: 202). Aparece así una peculiar vinculación entre estos dos momentos de la dislocación (y su relación con la posibilidad de la emancipación): si la situacionalidad es lo que define los actos de emancipación (reactivación y resedimentación) específicos; al mismo tiempo sus efectos son de tipo universal. Es decir, la emancipación surge del contexto específico y en él opera, pero contiene efectos de trascendencia. Varios autores han interpretado esto como una influencia lacaniana en el pensamiento de Laclau: una política emancipatoria se definiría en la capacidad de plantear como posible (simbólico) lo que desde el interior de la estructura social aparece como irrepresentable (real) (Šumič, 2008; Riha, 2008). Uno de los efectos más importantes es la constitución del sujeto de esa emancipación, que siempre surge de la contingencia que implica la heterogeneidad de lo social.

Ahora bien, al mismo tiempo, la convergencia entre esa dislocación y la subjetividad que obra políticamente a partir de ella y redefine el campo de lo social abre la pregunta por una ética de la emancipación. Es decir, esta convergencia abre la pregunta por las vinculaciones entre las causas universales de la emancipación (lo que Jelica Šumič, inspirada en la filosofía de Alain Badiou, llama una “fidelidad” a la emancipación) y los proyectos emancipadores concretos. Para encarar la posibilidad de esta relación se debe dar un paso atrás y pensar los vínculos que existen entre dislocación y articulación hegemónica. El primero apunta a la inconsistencia estructural de las formas sociales, a su heterogeneidad radical, indicando que cualquier hegemonía surgida sobre esa base se hará sobre un terreno de indecidibilidad estructural. Está claro que esa inconsistencia, por sí misma no brinda razones para vincular la emancipación con la posibilidad de una política igualitaria (como causa universal de esa emancipación). En realidad, es preciso que la articulación hegemónica, esto es, la “intervención contingente en un terreno indecidible” (Laclau, 1996: 157) incluya al mismo tiempo las condiciones de visibilidad de esa operación. Entonces, por un lado, la dislocación es presupuesta por la articulación hegemónica y, por el otro, actuando sobre ese terreno, debe inaugurar un vínculo específico entre particular y universal, esto es, una singularidad. El vínculo entre particularización y universalización reenvía a las relaciones entre la lógica de la articulación hegemónica y la de la deconstrucción (que estaría a la base de toda dislocación estructural). La filosofía política de Laclau realiza una doble operatoria: por un lado, rehabilita la categoría de universalidad, alejándose del rechazo a esa noción por parte de la visión dominante del deconstructivismo; por el otro, eleva la acción política a un punto de privilegio, es decir, al momento en el cual la universalidad adquiere toda su relevancia. Sin embargo, el acento puesto en la universalidad no es una simple trasposición del modo en el cual la categoría había sido pensada en la historia de la filosofía moderna. Por el contrario, partiendo de un enfoque postmetafísico, admite que la universalidad constituye un principio imposible y necesario simultáneamente. Aún más, como lo universal carece de la capacidad de autorrepresentación, siempre debe parasitar un elemento particular para poder significarse. A través del concepto de significante tendencialmente vacío se presenta el procedimiento mediante el cual un particular encarna el universal, pero esa particularidad, ni en el significante vacío, ni en las identidades de los elementos que se ven representados por él, se borra definitivamente. La huella de la particularidad siempre está presente en toda universalidad. En este sentido, la única opción en el marco teórico laclausiano es admitir que la universalidad nunca puede constituirse como una plenitud de significación completa, es decir, nunca puede coincidir con una representación de un discurso totalmente articulado. El significante vacío, dado que no apunta hacia una plenitud

si no hacia una ausencia, muestra la opacidad constitutiva de toda discursividad o, mejor dicho, de los elementos que se ven representados por él, los cuales no agotan su sentido en esa representación. Esto es lo que Jelica Šumič ha denominado la “materialidad” del significante: un resto que funciona dentro del significante mismo (en su sonido, sus letras) y que siempre lo induce a constituirse como un excedente de sí mismo. La materialidad de los significantes muestra que su existencia excede su función simbólica o su capacidad de brindar sentido. El tratamiento de la cuestión del significante vacío en la propuesta populista adopta este aporte de Šumič, diferenciando entre la función de significar y la de nombrar. Precisamente por ello, la manifestación del nombre del pueblo puede interpretarse como un momento de creación, un momento en el que se da la aparición de algo nuevo ligado a lo afectivo y a lo performático, más no a lo racional-deductivo.

Volviendo a lo anterior, la materialidad del significante reafirma el estado de copertenencia entre dislocación y articulación que apunta hacia lo universal: siempre hay un hiato insalvable entre la universalidad como imposibilidad dentro de lo socialmente sedimentado y la universalidad del nombre particular que a través de la constitución de una frontera busca llenar el vacío generado por la dislocación. El significante que resulta de una articulación hegemónica revela y oculta ese hiato propio del universal y, por ello, se constituye como un “universal singular”, el cual surge de las condiciones de su producción, pero las trasciende, en tanto y en cuanto desparticulariza las diferencias de la cadena que representa. Por ello, si bien la creación de un nombre debe partir de las condiciones específicas en las que surge, sin embargo, no puede analizarse desde reglas deductivas, ya que trasciende las diferencias concretas del sistema en el que se enmarca. En suma, el universal que propone Laclau siempre se presenta como contaminado por la particularidad y, por ello, su filosofía permite distinguir entre dos aspectos diferentes de lo universal (forma y contenido) (Šumič, 2008). Precisamente allí aparece la posibilidad de pensar el punto de contacto entre emancipación y hegemonía: por un lado, inscribe la política en el ámbito de la destotalización, del “no-todo” y, por el otro, apuesta a una universalidad que se sustrae (en cuanto deductibilidad) de la particularidad. ¿Qué tipo de “fidelidad” tiene Laclau respecto de una política emancipatoria, es decir, una política específica entre todas las que pueden darse en una situación hegemónica siempre inmanente? Está claro que no alcanza con afirmar que toda decisión política resulta de una estructura indecible para garantizar una dirección “igualitaria” de la praxis hegemónica. Sin embargo, Laclau toma una decisión epistemológica democrática o antitotalitaria, es decir ética, al plantear la inconmensurabilidad entre lo ético como imaginario universal y lo normativo como orden

concreto particularizado (Laclau, 2000:81). La decisión laclausiana de que su teoría de la hegemonía establezca una diferenciación entre lo universal como forma y lo universal como contenido, es decir, lo universal como imaginario ético de un orden de plenitud y reconciliación social y lo universal singular como investimento concreto de ese orden ausente no encuentra en su propia teoría una justificación, si no que puede pensarse como el resultado de una fidelidad a la emancipación misma.

No casualmente, la cuestión de la distancia en la teoría laclausiana entre contenidos normativos concretos que son resultados de una praxis hegemónica e imaginario ético universal que motivaría una praxis liberadora ha sido objeto de numerosas críticas. Por tomar un ejemplo, su propia teoría del populismo ha sido cuestionada en virtud de su capacidad de justificar tanto populismos de izquierda como de derecha. A su vez, distintos autores, entre los que destaca Jorge Alemán (2019) proponen que el marco teórico laclausiano en realidad solo justificaría una postura igualitaria en el sentido de no totalitaria: la formación de cadenas equivalenciales y el trazado de una división antagónica no dicen nada acerca de la conformación de la identidad popular desde un punto de vista igualitario o emancipatorio; sin embargo, la propuesta laclausiana insiste en que toda articulación hegemónica es constitutivamente precaria. Las posturas reaccionarias (lo que podría ser llamado un populismo de derecha), si bien podrían ser alcanzadas descriptivamente por lo que Laclau llama populismo, en realidad tienden a asimilar su proyecto hegemónico con un modelo de vida buena, en el cual la precariedad de la constitución del pueblo y la aceptación de la diferencia están fundamentalmente excluidas. Aún más, el discurso neoliberal (en las fuentes lacanianas de Alemán: el “discurso capitalista”) aun cuando, superficialmente, aceptaría una miríada de identidades contradictorias y hasta antagónicas en su proyecto hegemónico, sin embargo, tampoco se admite a sí mismo como una formación precaria en un contexto de heterogeneidad radical, si no que pretende que toda formación de sentido se dé dentro de un marco mercantilizado (aún las identidades sociales). Por tanto, mientras que la teoría del discurso de Laclau apela a lo que Alemán llama el “no-todo”, es decir, a la posibilidad de la heterogeneidad o la dislocación de lo social, el discurso capitalista no admite un afuera de sí mismo, sino que se presenta como una totalidad. Sin embargo, pareciera que a crítica ética a la teoría del discurso y a la teoría populista es posible en tanto Laclau insiste en pensar la “forma de la plenitud” como esencialmente ausente y vacía de cualquier sentido, especialmente de un sentido ético de responsabilidad ante el Otro.

Simon Critchley (2008), autor que ha dedicado buena parte de su obra al estudio de las propuestas de Lévinas y Jacques Derrida, condensa algunas de las críticas que la teoría de

Laclau ha suscitado en lo que respecta a las relaciones entre su teoría política y la ética. Para ello, Critchley propone una relación entre la teoría de la hegemonía laclausiana y la deconstrucción derrideana de motivación ética⁵¹ (Critchley, 2008: 145). En función de ella, precisa los sentidos de la política en la teoría de Laclau e indaga por sus relaciones con la crítica. A su juicio, la política sería el ámbito de la decisión que pretende “hegemonizar”, es decir, fijar el sentido de las relaciones sociales. Concibiendo así la hegemonía, la acción política se referiría a un acto completamente contingente que busca articular sentidos de lo social. En efecto, tal concepto de hegemonía revela el carácter político de la institución social, o sea que la sociedad se constituye contingentemente a través de acciones políticas (Critchley, 2008: 145-146). De hecho, a pesar de que la institución de lo social usualmente se realice en función de valores o nociones aparentemente universales, sin embargo, tal universalidad se encontraría siempre contaminada por sentidos particulares de la noción y por el contexto social específico en el cual esa noción opera (Critchley, 2008: 146). A pesar de ello, la mayoría de las decisiones y acciones políticas no se presentan como contingentes, sino que buscan borrar esas huellas remitiendo sus acciones a esencias fijas o naturales. Esta sería la principal estrategia política: la invisibilización de la politicidad para presentarse como una evidencia *a priori* (Critchley, 2008: 146). Mediante este mecanismo las acciones políticas se autoconciben con un carácter reconciliatorio. Es decir, la política puede aspirar a suturar los sentidos de lo social y conducir la sociedad hacia un estado “armónico”, solo si las acciones mediante las cuales realiza esa conducción se configuran como evidentes o naturales. Sin embargo, según la teoría de la hegemonía laclausiana tal naturalización es por definición imposible: las acciones políticas fijan el sentido de lo social siempre de manera provisoria (Critchley, 2008: 147). La hegemonía devela la lógica política de lo social en tanto la sutura del sentido resultaría siempre buscada pero nunca alcanzable. Ahora bien, el cuestionamiento de Critchley está dirigido hacia la normatividad que guía la acción política contingente que pretende pasar por natural (Critchley, 2008: 148). Siguiendo el planteo de Laclau, la acción política democrática consistiría en una explicitación de las condiciones contingentes y hegemónicas de las acciones políticas. Para Critchley (que sigue en esto a Claude Lefort), el factor que distingue los regímenes democráticos de aquellos que no lo son radica en que en la democracia existe conciencia explícita de la contingencia de los mecanismos de institución de lo social. El autor inglés

⁵¹ Respecto de estas cuestiones, Mendonça (2014) realiza un abordaje exhaustivo de las relaciones entre teoría política, ontología y normatividad en la obra de Laclau. Sin embargo, la normatividad en la obra laclausiana tal como se trabaja en el texto, está ligada estrictamente a la noción de “libertad” y a la posibilidad de una democracia “pluralista”. No aparece, sin embargo, una interpretación de teoría política normativa en la obra laclausiana vinculada con la “justicia”.

postula dos razonamientos vinculados: por un lado, que los conceptos de justicia y mesianismo en la obra de Derrida deberían ser complementados con una teoría de la hegemonía, con el fin de que estos sean capaces de incidir efectivamente en el campo político; por otro, la teoría de la hegemonía laclausiana debe guiarse por una dimensión ética de responsabilidad ante el Otro y, con ello, evitar el riesgo de caer en un decisionismo absoluto y arbitrario (Critchley, 2008: 148). Este postulado surge de la pregunta por la diferencia entre hegemonía sin más y hegemonía democrática en de la teoría laclausiana. Si la sedimentación de los sentidos de lo social enmascara su carácter político y la categoría de hegemonía revela ese carácter, cabría la pregunta: ¿en virtud de qué criterio se podría pensar que hay decisiones políticas que son democratizadoras y otras que no? (Critchley, 2008: 149). La pregunta implica una manera específica de leer teoría de la hegemonía de Laclau, interpretando su deconstrucción de ese concepto como una operación política en sentido estricto. Una lectura contraria, es decir, como una teoría descriptiva, implicaría el riesgo de “vaciarla de toda función crítica” (Critchley, 2008:149).

Recogiendo las críticas realizadas a sus propuestas, Laclau (1996, 2012) establece una doble operatoria de deconstrucción. Por un lado, sobre la distinción que opone normatividad y descripción, ser y deber ser; por otro, sobre la diferencia entre normatividad y ética. Para el argentino, la primera distinción sería imposible de mantener, en tanto cualquier interpretación de hechos se funda siempre en nuestra relación práctica con el mundo. Es decir, los hechos solo pueden ser significativos, en el contexto de una vida signada por normas. En efecto, la significación aparece siempre mediada por experiencias previas sedimentadas, lo cual significa que los órdenes descriptivos y normativos no pueden nunca constituirse como ámbitos separados, sino que constituyen complejos normativos/descriptivos “en los cuales hechos y valores se interpenetran mutuamente de modo inextricable” (Laclau, 2014b, p. 156). La segunda deconstrucción es estrictamente contraria a la primera. Si la distinción entre normatividad y descripción resulta imposible, la diferencia entre normatividad y ética se muestra como necesaria. Para Laclau, lo ético no puede describirse a partir de la positividad de un orden normativo dado. A su juicio, las relaciones entre normatividad y ética no podrían rastrearse en los caracteres positivos de las normas, sino que, por el contrario, la diferencia entre ambas radica en la distancia entre el deber ser como plenitud (ética) y el ser como deficiencia (normatividad). En este sentido, lo normativo se presenta como una particularidad positiva, es decir, como una norma concreta y como signo de una deficiencia que alude a una plenitud ausente absolutamente inconmensurable. Por su parte, la ética representaría la

experiencia de una plenitud incondicionada que no puede tener ningún contenido normativo concreto y, por tanto, resulta vacía. Así las cosas, no sería posible deducir ningún orden normativo concreto de una vacuidad tal y, por tanto, la relación entre lo normativo y lo ético solo puede pensarse como un investimento radical. En efecto, el contenido de una norma concreta sería símbolo de algo completamente diferente consigo mismo: lo ético como plenitud ausente. Ahora bien, aunque lo ético solo existiría investido en lo normativo esto no significaría que ambos registros se confundan. Por el contrario, el investimento consistiría en una subversión que lo ético introduce en lo normativo: en primer lugar, estableciendo una cadena equivalencial entre los distintos componentes de ese orden; en segundo lugar, aislando uno de esos componentes como representante de la cadena y significante de la plenitud ausente. Si lo normativo y lo ético se confundieran completamente no existiría diferencia entre lo que un orden normativo concreto nombra como significante de la plenitud y esa plenitud como tal; por tanto, dicha plenitud no operaría a partir de la conformación de cadenas equivalenciales, si no que se encontraría efectivamente presente. Además, sobre su presunto decisionismo, Laclau ensaya dos respuestas diferentes. Por una parte, sostiene que la incommensurabilidad entre el orden normativo y el ético es lo que garantiza que existan sociedades democráticas (garantía contra el totalitarismo). Aún más, que no exista un fundamento de la normatividad social y que, simultáneamente, la vacuidad ética pueda ser significada permite que existan órdenes democráticos que garantizan vidas viables. Por otra parte, evalúa las críticas respectivas a la relación entre sujeto de la decisión política e investimento radical. Según el autor, tales críticas supondrían la afirmación de un sujeto omnipotente capaz de sustraerse del orden normativo en el que existe. Por el contrario, el sujeto solo puede desplazar algunas áreas del orden en el cual se encuentra mediante la acción política, en tanto y en cuanto se encuentra siempre limitado por un conjunto de prácticas sociales sedimentadas (constitutivas de toda experiencia y acción posible). Consiguientemente, toda decisión de invertir éticamente determinados significantes en lugar de otros se encuentra también limitada por ese contexto. Dando un paso más y aludiendo explícitamente al cuestionamiento de Critchley respecto de su supuesto “déficit normativo”, afirma que su teoría no representaría una “descripción factual neutral” (Laclau, 2014b, p. 163) por el mismo motivo que argumentó a favor de los complejos “normativo/descriptivos”. Por el contrario, sus postulados se inscriben en la tradición socialista y solo podrían ser interpretados a la luz de los vaivenes valorativos de esa escuela. Más aún su teoría constituiría una operación dentro del complejo “normativo/descriptivo” de la tradición socialista y, por ende, no podría reclamársele una separación radical entre hechos y valores, ni tampoco una inscripción en una humanidad “abstracta” por fuera de todo marco comunitario.

Sin embargo, para Critchley estas respuestas no solucionan el problema de lo crítico en la obra de Laclau. En su perspectiva, la distinción laclausiana entre lo ético y lo normativo esconde un problema de inconmensurabilidad. Mientras que lo ético (universal) representaría el momento de “contingencialización” de un orden sedimentado, lo normativo tendría un carácter siempre particular, propio de cada orden social. Asimismo, todo cuestionamiento ético de un orden normativo se encarnaría en un nuevo orden normativo que, sin embargo, sería igualmente inconmensurable con la universalidad ética. De esta forma el esquema laclausiano pareciera no poder escapar de la necesidad que ve Critchley de una complementación con la justicia mesiánica, tal como ésta es entendida en las obras de Derrida o Lévinas.

4.7. A modo de conclusión: la teoría laclausiana y su contexto

En este capítulo se llevaron a cabo varias operaciones argumentativas diferentes. Se reconstruyeron algunos debates que abrió la teoría posmarxista del discurso laclausiano. Mediante ellos, el argentino introdujo su obra en un contexto de discusiones sumamente relevantes respecto de las relaciones entre política y cultura que la tesis aborda. En el final del siglo XX y comienzos del siglo XXI se suceden algunos acontecimientos, tanto práctico-políticos como teóricos: se consolida un proceso de globalización neoliberal y surge su contraparte “cultural”, el multiculturalismo; se descomponen políticamente los países del bloque soviético y, en especial, la ex-Yugoslavia, proceso que estuvo signado por luchas nacionalistas y étnicas. Además, en el contexto latinoamericano, se dan varios procesos simultáneos: la consolidación de regímenes democráticos luego de largos procesos de transición desde dictaduras autoritarias; el ingreso prácticamente en bloque de todos los países de la región en el llamado “Consenso de Washington”, para la adopción de políticas económicas y sociales neoliberales; y, simultáneamente, irrumpe en el escenario político el sujeto político indígena a partir de numerosos acontecimientos y, en particular, bajo la “excusa” de los 500 años del inicio de la Conquista. Un acontecimiento seguido muy de cerca por Laclau es la caída del régimen del *apartheid* en Sudáfrica. A partir del cambio de siglo, en la región latinoamericana se suceden una serie de transformaciones políticas que dan aparición a una ola de gobiernos de un tinte popular, progresista o incluso neopopulista, dependiendo del caso. Si bien Laclau no interviene en todos los debates que suscitaron esas dos décadas, sino solamente en algunos (en particular, el auge de los nacionalismos en Europa oriental, la caída del *apartheid*, el multiculturalismo o los nuevos gobiernos latinoamericanos en el siglo XXI⁵², por

⁵² La coincidencia de esta ola con la reaparición del concepto de populismo en el pensamiento laclausiano llevó a algunos autores a considerar su teoría como la “teoría oficial” de estos movimientos (Selci, 2018), pasando por

nombrar algunos), es importante remarcar, a los fines de la tesis y para situar históricamente su obra, el conjunto de cambios históricos.

En el plano intelectual, en la última década del siglo XX y la primera del XXI se dan algunos acontecimientos que resultan especialmente relevantes para los propósitos de esta tesis y del capítulo en particular. En la introducción de la tesis, se planteó que el *locus enuntiationis* del que parto coincide con la larga tradición del latinoamericanismo filosófico. En las últimas décadas del siglo XX y en la primera del XXI, esa tradición alcanzó un punto de maduración que contribuye a la formulación acaba de ciertos criterios para la producción de pensamiento crítico en Humanidades y Ciencias Sociales. En ese contexto, la lectura genealógica del concepto de articulación conlleva necesariamente una visión crítica de lo que ese concepto puede aportar a los vínculos entre cultura y política en el contexto de los Estudios Culturales Latinoamericanos. Por ello, si bien se rescata el contexto de aparición inicial de los Estudios Culturales en la llamada “Escuela de Birmingham”, el lugar de enunciación de la tesis está influenciado, especialmente, por esos acontecimientos intelectuales del contexto latinoamericano de las últimas décadas del siglo XX y primeras del siglo XXI. Los aportes de ambos contextos de producción se retomarán en el capítulo final. Baste decir aquí que de todos estos ámbitos de producción (las versiones más desarrolladas de la “Escuela de Birmingham”, el nacimiento de la Filosofía Intercultural hacia fines de los ’80 o las reuniones de diversos intelectuales con larga trayectoria en los grupos de estudios subalternos o el grupo modernidad-colonialidad durante los ’90 y 2000) se desprenden algunas exigencias para el trabajo teórico en cultura y poder que deben ser atendidas aquí. Por ello, las relaciones entre universal, particular y democracia desde un punto de vista situado (Hall, 2000); la desconfianza con el multiculturalismo neoliberal redundante en visiones culturalistas, posmodernistas y textualistas del trabajo académico (Soria, 2014; Mato, 2003; Follari, 2003); los vínculos inherentes entre subjetividad, situacionalidad geocultural y la explicitación de una dimensión ético-política de la producción de conocimiento (Castro-Gómez, 2003; Soria, 2014), son los criterios a tener en cuenta en la evaluación del proyecto laclausiano de articulación hegemónica. Algunas de las críticas que pueden realizarse a la obra de Laclau según esos criterios fueron presentadas en la conclusión del capítulo anterior. Sin embargo, luego de lo relevado en este capítulo es posible ver cómo su teoría suscita una sumatoria de otras críticas. Si bien su postura sostiene que todo discurso, formación social e identidad deben remitirse a un contexto histórico, pareciera que

alto el largo recorrido teórico de Laclau que esta tesis analiza y del cual surgen los conceptos de *La razón populista*, obviando, además, varias categorías claves o la “simplificación institucionalista” de este texto que fue mencionada más arriba.

su propia teoría está exenta de todo tipo de historicidad, en cuanto a la formulación de sus conceptos. Esta discusión debiera tener en cuenta algunos matices sobre este tema: en este capítulo se ha desarrollado suficientemente la cuestión del decisionismo laclausiano, su rechazo problemático a toda noción de ética que trascienda lo meramente contextual y las consecuencias que eso tiene para la caracterización de la hegemonía como democrática. Sin embargo, el autor ensaya algunas respuestas que se vinculan el problema de la política crítica con la historicidad. La primera consiste en afirmar que su teoría no emerge desde una posición neutral de discurso, sino que está inserta en el contexto valorativo de la tradición del socialismo⁵³, por lo cual sus formulaciones no carecerían de una historicidad si no que deben ser interpretados a la luz de esa postura política. La segunda es que en el contexto histórico que se acaba de describir, tanto en términos de los vaivenes político-sociales del fin de siglo como en los intelectuales, Laclau aboga por la construcción de una hegemonía democrática que tiene como punto de partida el desfondamiento de cualquier totalidad. Tal como ha argumentado, entre otros, Jorge Alemán, el discurso de la globalización neoliberal, reforzado por el multiculturalismo, se caracteriza por la mercantilización de cualquier tipo de sentido en cuanto tal, ya sean identidades, bienes, costumbres, etc. Por ello, se presenta como un discurso totalizante del cual nada, ni nadie puede escapar. En concreto, además, algunas manifestaciones intelectuales como la celebrada llegada de la posmodernidad y, con ella la “caída de los grandes relatos” o el “fin de la Historia”, preanuncian esta totalización del discurso neoliberal como un espacio que no admite exterioridades.

En cambio, la postura destotalizadora de Laclau, reforzada por su apuesta a una construcción política populista, implica un doble movimiento típico de un pensamiento posfundacional: no se postula un fundamento último de la razón (política, en este caso), pero se brindan argumentos para la construcción de una fundamentación que es, en última instancia, contingente. Está claro que, para Laclau, esa construcción no puede estar relacionada con la noción de “mediación”, por cuanto esta implica cierto sentido último en un esquema teleológico hegeliano. Sin embargo, la pregunta que surge es por esta noción de articulación y su dependencia teórica con la forma de oposición que Laclau llama “frontera” en un sentido político. Según su postura, la construcción de una articulación hegemónica requiere necesariamente la construcción de fronteras políticas que pueden ser significadas con el nombre de Totalidad y Exterioridad. En este sentido, ese requerimiento teórico implica que toda conformación de sentido de una

⁵³ En el contexto argentino, se ha asociado su crítica al marxismo con su pertenencia desde su juventud con el populismo peronista (Acha, 2013, 2016).

formación discursiva se de en términos de hegemonía. Las consecuencias que ese tratamiento del “límite” entre las diversas formaciones sociales y entre las distintas zonas y niveles de lo social, arrojan una sombra de ambigüedad sobre la categoría de articulación y la de frontera. En el contexto latinoamericano, este tipo de mediación (que por otro lado impacta sobre diversas cuestiones como la conformación de los sujetos, la conformación de distintos niveles o zonas de lo social, la relación entre diversas formaciones sociales, la formación de formaciones sociales a partir de la fusión de otras anteriores) ha sido tematizada de distintas maneras. Hacia ese lugar se dirige el último capítulo. En él se presentan algunas nociones que dialogan con estos problemas que presentan las nociones de articulación y frontera en la obra de Laclau.

5. Perspectivas y prospectivas de la articulación

El capítulo conclusivo de esta tesis tiene dos intenciones definidas: en primer lugar, realizar un recorrido por los argumentos que se presentaron en cada capítulo con el fin de evaluar el cumplimiento de los objetivos e hipótesis que fueron planteados en la Introducción; en segundo lugar, establecer una serie de diálogos que operen como guías de trabajo futuro. Por ello, el capítulo se estructura en dos partes. En la primera se ofrece una reconstrucción de la argumentación complexiva de la tesis, es decir, se recogen los argumentos importantes de cada capítulo. En la segunda, se parte de los límites de la teoría laclausiana con el fin de presentar algunos diálogos posibles en el marco de los Estudios Culturales Latinoamericanos, para trazar una hoja de ruta a recorrer en trabajos futuros.

5.1. La genealogía de la articulación

En las páginas precedentes se presentó una revisión genealógica del concepto de articulación en la obra laclausiana a partir de diversos criterios que se extraen del marco teórico y del *locus enuntiationis* en los que la tesis se sostiene. La investigación tuvo como punto de partida una localización disciplinar específica: el cruce entre los Estudios Culturales Latinoamericanos Críticos y la teoría política contemporánea. Por ello, se encuentra inserta en una tradición y un contexto de discusiones transdisciplinar. Las instancias de discusión que dan origen a este marco teórico al mismo tiempo ofrecen ciertos criterios de discernimiento sobre la criticidad de la teoría: la exigencia de explicitar el carácter situado de la producción de conocimiento, la de dar cuenta de su ubicación ético-política y la articulación de subjetividad, cultura y política que esa producción teórica presupone. En función de ellos, se realizó una revisión genealógica de la noción de articulación en la obra de Ernesto Laclau, desde su aparición en un contexto fuertemente influenciado por el estructuralismo marxista, pasando por la reformulación que sufre el concepto en su giro hacia el posmarxismo y finalmente su propuesta de articulación hegemónica en un proyecto populista. Además, el abordaje crítico de la noción alumbró diálogos que el autor fue llevando a cabo en cada etapa de su producción con autores e ideas surgidas en Latinoamérica. Con todo, la interpretación crítica sobre el trabajo de Laclau se centró en sus virtudes y falencias: sus fortalezas consisten en (1) criticar solventemente el determinismo de la teoría de la historia marxista, el reduccionismo de clase y el economicismo del marxismo ortodoxo; (2) recalcar la importancia de los aspectos simbólicos para la formación de identidades sociales y políticas; (3) realizar una crítica radical del esencialismo a partir de su diferenciación entre lo social y lo político. Sus debilidades radican en (1) la

desatención a aspectos de la materialidad histórica en la formulación de las categorías básicas de su ontología discursiva; (2) la elección del concepto de antagonismo como única manera de pensar el límite de formaciones discursivas y entre formaciones; y (3) la negación de cualquier giro ético en su teoría, lo cual la reduce la acción política a un decisionismo y niega una noción clara de justicia. A su vez, se tuvo en cuenta posibles objeciones que el autor mismo realizó a estas críticas. En la primera parte de este capítulo conclusivo se realiza un sumario del conjunto de argumentos que fueron presentados en cada uno de los capítulos, con el fin de ofrecer una reconstrucción completa del camino filosófico de la tesis.

5.1.1. La articulación en el estructuralismo marxista

El segundo capítulo “La formulación marxista de la categoría de articulación” está estructurado en cuatro partes: una descripción de la propuesta teórica laclausiana temprana; las consecuencias de la adopción de la postura estructuralista marxista en el análisis de los fenómenos del fascismo y el populismo; el debate con el dependentismo sobre la caracterización del período colonial americano como capitalismo; una interpretación general de la etapa temprana laclausiana. El marco teórico de Laclau en su obra temprana fue fuertemente influenciado por el althusserianismo. Por eso, su análisis se centra en la noción de ideología y sus reflexiones consisten en elucidar cómo los niveles de lo social (económico, político e ideológico) interactúan entre sí. La categoría de articulación aparece cuando Laclau busca evitar la reducción de la lucha política a la lucha económica. Para él, el antagonismo que emerge de las relaciones sociales de producción configura las clases como polos de la lucha económica, en cambio, el antagonismo que emerge de la dominación del bloque de poder en el Estado hacia el pueblo organiza la lucha popular-democrática. Tal como se mostró, articulación es el nombre de la relación entre los discursos ideológicos de clase y las interpelaciones popular-democráticas. La permanencia de Laclau en la órbita del marxismo estructuralista se manifiesta en la importancia que les otorga a los discursos de clase por sobre las interpelaciones popular-democráticas. De hecho, según la postura que sostiene durante los años '70, las interpelaciones ideológico-políticas populares están sobredeterminadas por los discursos de clase y eso se manifiesta en su incapacidad para presentarse aisladamente. La práctica articuladora consiste, por tanto, en una lucha entre los distintos discursos ideológicos de clase por incluir las interpelaciones no clasistas dentro de ellos. Aún más, las interpelaciones popular-democráticas constituyen el campo de lucha de las ideologías de clase entre sí. Laclau insiste en esta etapa en que, si bien el nivel económico mantiene cierta preeminencia, no todo elemento ideológico pertenece necesariamente a una clase. La práctica política de una clase

que pretenda volverse hegemónica implica la articulación entre las interpelaciones de clase (económicas) y las interpelaciones popular-democráticas (ideológico-políticas). Este es el modo en el que Laclau pretende evitar el determinismo de clase y ampliar el repertorio de herramientas de lucha de la clase obrera. Claro está que eso significa negar que ciertas interpelaciones democráticas sean constitutivas del discurso burgués, tal como sostenía el marxismo tradicional. Como se dijo, si bien la concepción de la articulación en la teoría laclausiana temprana está influenciada por el marxismo estructuralista, al mismo tiempo busca sortear el epifenomenalismo del marxismo tradicional, por lo que se cuida de distinguir la determinación de clase de la lucha política del modo en el que esa determinación se ejerce. Así aparece la postulación de un “principio articulador” que describe la forma, en contraposición al contenido, en el que las interpelaciones clasistas existen en el nivel ideológico-político. Las clases dominantes y las clases dominadas luchan por articular las interpelaciones popular-democráticas en discursos coherentes y uniformes, lo que no significa que estas últimas se incorporen como materia prima de un discurso. La ideología dominante, en cambio, muchas veces busca neutralizar el desarrollo consecuente de la ideología popular-democrática, que se dirige contra cualquier dominación en general. Esa capacidad de neutralización es inversamente proporcional a la cantidad de elementos de las interpelaciones popular-democráticas que el discurso dominante haya incorporado. A mayor incorporación, menor capacidad de neutralización. El nombre que recibe la absorción y neutralización de la contradicción entre pueblo/bloque de poder por parte del discurso dominante es el de “transformismo”.

Precisamente en esa dinámica entre incorporación y neutralización en un principio ideológico articulador se juegan las diferencias que el joven Laclau encuentra entre fascismo y populismo. El autor analiza el primer fenómeno desde un punto de vista estrictamente histórico, por lo que comienza describiendo la crisis de hegemonía que se vivía en Alemania e Italia en el período de entreguerras. El principio de ruptura del discurso dominante estaba alimentado por una crisis en el bloque de poder porque el capital monopolista buscaba mayor injerencia en el ordenamiento político-ideológico con el fin de continuar su ciclo de acumulación. El sistema vigente (los ordenamientos surgidos de la reunificación alemana y el *Risorgimento*, respectivamente), no permitían a ese capital reorganizar el bloque de poder dentro de las mismas estructuras vigentes. Por ello, organizó un movimiento político que enfrentó al sistema como alternativa y, al mismo tiempo, neutralizó la posibilidad de que las interpelaciones populares puedan articularse con objetivos socialistas, es decir, neutralizó cualquier

identificación posible entre pueblo y clase obrera. Por ejemplo, en el caso alemán, si bien existían interpelaciones antiplutocráticas o nacionalistas, estas fueron condensadas en la interpelación no a un sujeto con fines socialistas sino a un sujeto racial. La otra herramienta utilizada por los movimientos fascistas fue el corporativismo, que separó los vínculos entre pueblo y clase obrera, evitando que esta pueda presentarse como el único (y auténtico) representante de aquél. Está claro que esto no hubiera sido posible si la dirigencia obrera no hubiera renunciado a disputar el campo de la lucha popular-democrática.

La lucha de la clase obrera por la hegemonía toma la forma de una disputa por las interpelaciones no clasistas. Es decir, un desafío a los intentos del bloque dominante por incorporar esas interpelaciones en el discurso dominante y su incorporación al discurso de la clase obrera. Para Laclau, el populismo consiste en la articulación de contradicciones no clasistas en el interior de un discurso de clase. Específicamente, de la contradicción entre pueblo y bloque de poder. A diferencia de su formulación del populismo posterior, no se trata de un modo de construcción de poder, sino que la condición necesaria (aunque no suficiente) para que exista el populismo consiste en la articulación del discurso de un movimiento de clase con elementos ideológicos no clasistas, sino democrático-populares. Como se dijo, el punto de partida ortodoxamente marxista implica para el joven Laclau que tales elementos ideológicos nunca existan por sí mismos, sino que siempre aparecen articulados a discursos clasistas. Otro signo de ello es la relación “natural” que establece entre elementos ideológicos popular-democráticos y obreros: si la ideología no clasista emerge de la contradicción pueblo-Estado, tiende a coincidir con el discurso clasista que coincide en ese objetivo, es decir, el de la clase obrera. Por ello, para que exista populismo es necesario que los elementos no clasistas estén articulados a un discurso de clase y, además, que ese discurso de clase sea antagónico con la ideología dominante. Está claro que el populismo puede ser articulado por una fracción de la clase burguesa (es el caso del fascismo), pero, al mismo tiempo, ese discurso no conduce a la ideología popular democrática a su desenvolvimiento completo. Solo el discurso de la clase obrera acentúa al máximo las consecuencias disolventes de toda dominación que las interpelaciones no-clasistas conllevan. Para Laclau, el populismo representa el punto más desarrollado de la clase obrera, porque denota un discurso obrero que lucha por la hegemonía.

En la tercera parte del capítulo, se abordó el debate que Laclau sostiene con el dependentismo. Esta discusión fue introducida por dos cuestiones específicas: porque da cuenta del contexto de producción laclausiano de esta primera etapa, signado por los debates sobre el desarrollismo, el dependentismo y el capitalismo en Latinoamérica y porque implica una profundización de

su intento por suplir las fallas del marxismo estructuralista. En efecto, ese intento lo lleva a formular creativamente conceptos que no se encontraban presentes en el marco teórico althusseriano, como el de sistema económico (diferenciado del modo de producción). La crítica de Laclau al dependentismo (y a Gunder Frank específicamente) se dirige a si esa corriente es efectivamente marxista o no. Su principal preocupación consiste en la ausencia de una definición específica de capitalismo en la obra frankiana. Las tesis circulacionistas del alemán prescinden de la noción de modo de producción, mientras que sostiene que las sociedades esclavistas y de trabajo obligado en la América colonial son capitalistas simplemente porque participan del mercado mundial capitalista. Esto lleva a Laclau a formular su distinción entre modo de producción y sistema económico. El primero consiste en una amalgama entre un tipo de propiedad de medios de producción y las relaciones sociales que esta engendra en un momento específico de la historia. El sistema económico, en cambio, puede contener diversos modos de producción en un complejo totalizado.

El capítulo demostró que la primera formulación de la noción de articulación debe ser leída a la luz del marxismo estructuralista en el que Laclau se encuentra en esta primera etapa. De hecho, su intento se enmarca en una insatisfacción por el economicismo y el espacio limitado dado al ámbito político ideológico. De esa insatisfacción se derivan sus críticas a las obras de estos autores, como el reduccionismo de clase en el análisis del Estado de Nicos Poulantzas o la ambigüedad en los trabajos de Étienne Balibar sobre la contradicción y el antagonismo. Ese es el punto de partida para la formulación del “principio articulador” de los discursos ideológico-políticos. Laclau busca evitar el reduccionismo, tanto en su versión reduccionista como en su versión epifenomenalista. En definitiva, el intento de Laclau tiene que ver con una complejización de la determinación del nivel económico por sobre los otros niveles. Tal como él interpreta al estructuralismo, todos los ensayos de tematizar efectivamente esa determinación resultaron fracasados. La pertenencia laclausiana al estructuralismo se habría basado en el proyecto althusseriano de justificar teóricamente la autonomía de los niveles políticos e ideológicos. Sin embargo, la introducción de la noción de “determinación en última instancia” que el althusserianismo otorga al nivel económico da por tierra con toda la potencialidad que el concepto de sobredeterminación había abierto. De ahí que Laclau intente diferenciar la determinación por parte de la economía hacia los otros niveles (que sigue manteniendo en este momento de su trayectoria) del modo en el que esa determinación se ejerce. En definitiva, el economicismo del marxismo estructuralista representó para Laclau un escollo que nunca pudo sobrepasar y sus intentos de tematizar la autonomía de la política en ese contexto resultó un

proyecto destinado a fracasar. El encuentro de la tradición gramsciana funcionará como el vehículo para, primero, profundizar el tratamiento de la autonomía del ámbito político y, además, a través de la radicalización de la noción de hegemonía.

5.1.2. La articulación en la ontología discursiva

Si el andamiaje teórico de la primera formulación de la articulación había sido el marxismo estructuralista, la ontología discursiva que comenzará a formular a mediados de los años '80 se verá profundamente influenciada por autores provenientes de fuera de la tradición marxista. Está claro que el encuentro con la tradición gramsciana resulta especialmente relevante para el análisis del pensamiento laclausiano maduro, pero, al mismo tiempo, la interpretación del pensamiento del italiano se da a través de una perspectiva marcadamente postanalítica y postestructuralista. En este sentido, el capítulo tres demostró que el alejamiento de la tradición marxista estructuralista es relativo. En realidad, la ontología que Laclau desarrolla consiste en una radicalización de algunos conceptos de autores marxistas a partir de la incorporación de otros autores. En particular, esa radicalización se verifica en las nociones de sobredeterminación (Althusser) y hegemonía (Gramsci), que se mantienen en el pensamiento laclausiano. El procedimiento de radicalización consiste en el abandono de los aspectos deterministas y reduccionistas de la ontología marxista y su relocalización en un marco teórico ecléctico construido con los aportes de la lingüística estructuralista de Saussure, el postestructuralismo derrideano, el psicoanálisis lacaniano, la filosofía postanalítica de Wittgenstein y la fenomenología.

Sin embargo, antes de formular su propia teoría discursiva, Laclau realiza una crítica de la filosofía de la historia marxista a partir de dos metodologías que toma, precisamente, del postestructuralismo: genealogía y deconstrucción. La genealogía, antes que centrarse en las críticas de las que el marxismo es pasible según su perspectiva, rastrea la aparición del concepto de hegemonía. Para él, ese concepto entra en escena como una consecuencia necesaria de la encerrona a la que el marxismo ortodoxo había llegado en su teoría histórica. El punto de partida es la filosofía de Rosa de Luxemburgo y su concepción de la clase obrera y la revolución en el contexto europeo. La cuestión principal radica en cuál es el modo de superar la creciente fragmentación que la clase obrera sufre en el desarrollo capitalista, con el fin de llegar a la situación revolucionaria con un sujeto obrero unificado. La tesis de la autora consiste en que la unidad de la clase obrera no puede estar dada por las leyes del desarrollo capitalista (que son el origen de su fragmentación) sino que debe ser recompuesta en el plano político: así aparece

el concepto de “espontaneísmo”. Este concepto describe el surgimiento de vínculos simbólicos políticos de manera impredecible, sin necesidad ni mecanismo. El “clima revolucionario” sería el galvanizador de esa dualidad en la lucha de cada parte de la clase obrera: cada una de ellas es singular y al mismo tiempo, un momento de una lucha más amplia contra el sistema. Es decir, cada una tiene un sentido literal (su propia lucha específica) y un sentido simbólico (ser una instancia del proceso revolucionario más amplio). Sin embargo, a pesar de que Luxemburgo afirma la impredecibilidad de la unidad del sujeto revolucionario, al mismo tiempo sostiene una lógica de la necesidad: debe ser una unidad de clase en virtud de las leyes de desarrollo capitalista. Aquí es donde Laclau encuentra una inconsistencia en el pensamiento luxemburguiano. Las leyes de desarrollo capitalista traen la desarticulación de la clase obrera; esa desarticulación es superable solo mediante una unidad sin mecanismo previo dada en un clima revolucionario; sin embargo, esas mismas leyes brindan la garantía de que esa unidad es una unidad de clase. Si las leyes económicas capitalistas generan la unidad del sujeto revolucionario, no tendría sentido preguntarse por la fragmentación de ese sujeto en primer lugar. Aparece así lo que Laclau y Mouffe llaman “doble vacío” en la tradición marxista entre una “lógica de la necesidad” y una “lógica de la contingencia”. La primera afirma que el capitalismo conduce a una proletarización creciente y a una crisis necesaria; la segunda, que las leyes del capitalismo fragmentan los sujetos revolucionarios y ellos solo pueden ser recompuestos por la acción política contingente. La noción de hegemonía viene a suplir esa “inexplicable” reagregación de los sujetos y la conformación de identidades políticas. En contrapartida, a mayor importancia del concepto de articulación hegemónica en los análisis sociales marxistas, mayor retracción de la lógica de la necesidad. Sin embargo, para Laclau y Mouffe, la hegemonía no se planta en el terreno de la contingencia, sino que es la presencia que cuestiona la dicotomía necesidad/contingencia en cuanto tal.

En realidad, la teoría luxemburguiana es un punto de llegada de una crisis teórica del marxismo desatada con anterioridad. Para Laclau y Mouffe, el punto de partida de esa crisis es el marxismo ortodoxo tal como fue formulado por Karl Kautsky. Según la lectura que ellos hacen de este autor, su teoría contiene una simplicidad manifiesta: las leyes del desarrollo capitalista conducen a la simplificación de la sociedad y de los antagonismos que ella contiene (tendencia creciente a la proletarización). A su vez, no solamente el sistema como estructura disminuye sus diferencias internas, sino que además esas diferencias internas tienen un sentido único: el nivel estructural económico determina la unidad de la clase obrera y la lucha política es subsumida por la lucha económica como uno de los momentos de su autodespliegue. Cualquier

elemento del sistema puede ser interpretado y reducido a las leyes de la estructura económica: la “lógica de la necesidad” es ampliada sin límite alguno. Por último, el tercer aspecto de la simplicidad es que la teoría y la conciencia de clase cumplen un papel prácticamente nulo. Estos son vistos simplemente como una explicitación y generalización de un proceso autotrasparente. Este paradigma entró en crisis cuando las luchas económicas empezaron a ser dispares en diversos sectores de la economía y, de hecho, teniendo éxitos relativos en algunos de ellos. Estas disparidades prácticas generaron dudas sobre la unidad de la clase obrera prefijada teóricamente, así como la separación de los niveles económico y político de la representación obrera. La unidad ahora debió ser articulada precaria e inestablemente mediante la política. Además, desde el punto de vista teórico esto significó la puesta en cuestión de la necesidad histórica de las leyes de desarrollo capitalista. Así, el esquema ortodoxo entró en crisis y los desafíos del paradigma marxista consistieron en la reconstitución de la unidad del sujeto revolucionario como modo de superación de las discontinuidades entre teoría y práctica.

La ortodoxia marxista respondió a esta crisis con un endurecimiento de su filosofía de la historia. La teoría se convirtió no ya en una explicitación del proceso práctico sino en una garantía científica de leyes subyacentes al capitalismo y cuyas consecuencias prácticas coincidirían con la realidad paulatinamente. En el plano práctico, la ortodoxia aboga por la subordinación de las luchas económicas a las políticas y del sindicato al partido, el cual es depositario de la ciencia de la historia. Este endurecimiento del marxismo tradicional implicó que su concepción de los sujetos, la realidad concreta y las relaciones entre paradigma y realidad se vean sumamente limitadas. El sujeto revolucionario se define pura y exclusivamente por la infraestructura económica y todas las otras instancias sociales (la asociación sindical o partidaria) son representaciones más o menos fieles de esa subjetividad económica. Para explicar la realidad concreta y su relación con el paradigma se recurren a operaciones reduccionistas y epifenomenalistas, en las que las ideologías o las instituciones son representaciones de los intereses que emergen de la estructura económica (por ejemplo, el Estado liberal o el nacionalismo son meramente representaciones de los intereses de la burguesía). A su vez, la concepción de “representación de intereses” implica que el partido revolucionario, como depositario de la teoría, cobre un papel cada vez más relevante. Pero, al mismo tiempo, la teoría se vuelve cada vez más una explicación histórica cada vez más mecanicista y determinista, con lo cual el partido depende cada vez más de mediaciones y articulaciones prácticas contingentes, que poco tienen que ver con la ciencia histórica de la cual es depositario.

La segunda de las respuestas a la crisis del marxismo en el cambio del siglo XIX al XX es la del revisionismo de Bernstein, el cual ataca el aislamiento en el que había caído la clase obrera y propugna por una ruptura con él. Según su perspectiva las tareas políticas de la clase obrera en una etapa de fragmentación eran aún mayores que anteriormente, dado que no se verificaba la proletarización paulatina de la población ni la tendencia espontánea al socialismo a partir de un estallido revolucionario. El principio en torno al que debe organizarse la clase obrera es el mismo que para los ortodoxos, el partido político, pero el vínculo que él expresa no es el de “representación de intereses económicos”. Pero aquí comienza la ambigüedad: el partido por momentos permite expresar la unidad de todos los oprimidos y, por otros, expresa la unidad de todos aquellos que acepten la unidad de clase, esto es, al proletariado como clase dirigente de la revolución. La “lógica de la necesidad” sigue operando, pero restringida en su capacidad explicativa. El aspecto político de lo social no puede ser explicitado por una ciencia de la historia, sino que el partido incluye una postura ética particular, es decir, que puede no ser aceptada necesariamente. Como Bernstein no puede reconciliar la lógica de la necesidad y la de la contingencia, la teleología histórica que había cuestionado es reintroducida como una tendencia al progreso y mejoramiento de la humanidad, que se libera de las cadenas de la necesidad económica. Esto, claramente, no soluciona mucho de los límites prácticos en los que había caído la dirigencia ortodoxa.

La tercera respuesta a la crisis que presentan Laclau y Mouffe es el sindicalismo revolucionario de Sorel. Aunque todavía no aparece el concepto de hegemonía, se da un paso más hacia la teorización sobre la reagregación de identidades sociales y políticas. Si la crisis teórica consiste en la distancia entre una infraestructura económica que lleva a la fragmentación de los sujetos políticos y una política que, concebida contingencialmente no garantiza la unidad de clase de esos sujetos; Sorel no solo afirma que la política debe ser pensada de manera autónoma, tal como postulaba el revisionismo, sino que esa autonomía tiene una lógica y funcionamiento específicos que pueden ser descriptos. En primer lugar, en el plano político los sujetos no se asocian en clases como en el económico, sino en blocs, que trabajan por imponer concepciones sociales al conjunto de la sociedad. Para Sorel es la lucha política la que determina el modo en el que se conforma el sujeto revolucionario, y no viceversa. Por ello, para que esa lucha pueda ser llevada a cabo son necesarios mitos aglutinantes que condensan ideológicamente la identidad obrera y, así, combate la dispersión que emerge de las leyes de desarrollo capitalista. Dentro del contexto de discusiones occidentales del marxismo de principios de siglo XX, Sorel es quien lleva más lejos la relación paradójal entre lógica de la necesidad y lógica de la

contingencia. Ahora bien, el resabio economicista que perdura en su obra es el mismo que volverá a aparecer en Gramsci: la conformación del sujeto político en bloc mediante el mito aglutinante de la huelga general es caracterizado por el francés como, necesariamente, una identidad clasista, sin que haya deducción alguna que lleve a esa conclusión.

Finalmente, la noción de hegemonía en la historia del marxismo hace su aparición en la práctica política de la socialdemocracia rusa. Esto no significa, inicialmente, que este concepto conlleve todo lo que Laclau y Mouffe pretenden explicar mediante él, dado que todavía se encuentra signado por los avatares del “doble vacío”. Cuando esta noción surge lo hace con el fin de contrarrestar algunos desbalances históricos que emergían de la realidad rusa: el etapismo de la ortodoxia mandaba que entre el absolutismo y el socialismo debía mediar una etapa de fortalecimiento burgués, que en Rusia no era tal. Por ello, la debilidad de la burguesía rusa implicaba que ciertas tareas que le eran naturales (por ejemplo, la de establecer un régimen liberal-democrático) debían ser tomadas por la clase obrera. Antes que un desbalance entre una subjetividad dispersa en el plano económico y una identidad política unificada, la relación entre necesidad y contingencia en el contexto ruso resultaba de los agentes históricos realmente existentes y las tareas que le eran “naturales” según la filosofía de la historia marxista. Ahora bien, esto no soluciona la cuestión del doble vacío, puesto que las tareas históricas (“naturalmente” burguesas) que son asumidas por el proletariado, ni la composición social del sujeto revolucionario se modifican por la aparición de esa noción. Es decir, la identidad de clase se sigue constituyendo, como en la ortodoxia, a partir de la estructura económica. A pesar de que el contexto histórico demuestra una debilidad de una de las clases que emerge de esa estructura y, por tanto, arroja al proletariado a ejercer una hegemonía en una alianza de clases, esto no modifica en nada la identidad de esas clases, ni la naturaleza de clase de las tareas históricas. La aparición de la noción de hegemonía resulta simplemente el nombre para la tematización de la contingencia como desbalance de las etapas históricas, esto es, un aspecto suplementario para la filosofía de la historia ortodoxa.

Antonio Gramsci parte del mismo punto de partida que Lenin, pero lleva la recomposición política de los sujetos revolucionarios mediante la hegemonía mucho más lejos que la propuesta de una “alianza de clases”. El enfoque inicial es, igualmente, el de los grupos sociales preconstituidos con intereses económicos objetivos. Ahora bien, la novedad que introduce el italiano es la del terreno ideológico como espacio para la construcción de nuevas identidades y relaciones entre grupos sociales. A diferencia de la concepción de ideología como “falsa conciencia”, en este planteo esa noción funciona como un conjunto de relaciones que se

organiza en aparatos e instituciones y que cimenta un “bloque histórico” en torno a principios articulatorios específicos. La elución de una visión reduccionista de la ideología le permite al sardo postular el concepto de “voluntades colectivas” en lugar de referirse a clase social como sujeto revolucionario y, además, que los elementos ideológicos que configuran los bloques históricos no tienen una pertenencia de clase necesaria, como eran las tareas históricas en la visión leninista. Cuando una voluntad colectiva se forma, las articulaciones político-ideológicas no provienen de intereses clasistas objetivos, sino de diversos elementos que, considerados en sí mismos, no pertenecen a una clase específica. Por ello, Gramsci resulta el vehículo laclausiano para pasar de una política concebida como “representación de intereses” a una interpretada como “articulación”, por varias razones. No solo porque los elementos ideológicos no tienen una pertenencia necesaria de clase, además porque cada uno de ellos son definidos a partir de las articulaciones específicas en el discurso de una voluntad colectiva concreta. A su vez, no solo los elementos son definidos en función de tal articulación, sino que los sujetos mismos que las articulan ven su identidad modificada con la incorporación de esos elementos. Todo esto lleva a la hegemonía gramsciana, muy lejos de la primera aparición de ese concepto en Rusia. Sin embargo, aún en Gramsci aparece un último momento reduccionista: toda formación social hegemónica y, por ende, todo bloque social hegemónico, debe referir a un principio único y unificante que no resulta de la lucha hegemónica, ni de la conformación de las identidades en esa lucha: una clase social fundamental. Si bien, a diferencia de las posiciones anteriores, la filosofía de Gramsci no tiene un sentido teleológico, y por ello, hace del progreso y victoria del proletariado el resultado de su propia lucha; ésta se encuentra, sin embargo, dentro de la lógica de suma cero de las lógicas de la necesidad y contingencia. La economía resulta el momento de fijación de principios unificantes de la sociedad (las clases sociales), que determinan en última instancia los principios en torno a los cuales deben organizarse las voluntades colectivas. Así, el italiano cae en la misma ambigüedad que sus predecesores: la política de la clase obrera depende de su capacidad para transformar su propia identidad mediante la articulación hegemónica de elementos ideológicos diversos en un bloque histórico, pero el principio articulador sigue siendo la identidad obrera originaria que emerge de las leyes económicas.

Todo el camino genealógico de la historia del marxismo que realizan Laclau y Mouffe tiene dos intenciones claras: mostrar el proceso de descomposición de la ortodoxia y la emergencia del concepto de articulación hegemónica como herramienta para recomposición de los sujetos políticos. Dicho de otro modo, la genealogía muestra el paulatino abandono de la concepción

de sujetos políticos emergentes de la infraestructura económica mediante un proceso de “representación de intereses objetivos”, hacia la adopción de un proceso de construcción de las identidades políticas mediante la articulación de elementos simbólicos. El punto de partida desde el cuál Laclau construye su ontología discursiva es la crítica al economicismo marxista: según su postura, la hegemonía no puede desarrollar toda su potencialidad a menos que se elimine el obstáculo de la noción de clase como subjetividad privilegiada. Especialmente, porque el economicismo se manifiesta como un esencialismo que reduce a la política a una mera representación de intereses que surgen de las leyes del movimiento de la infraestructura económica. Traspasar el límite de la visión esencialista de la economía resulta crucial para entender el peso que la articulación política tiene en la perspectiva laclausiana. El nivel económico se organiza a partir de un conjunto de tesis que Laclau pretende cuestionar: la neutralidad del desarrollo de las fuerzas productivas, la homogeneización y simplificación paulatina de las clases sociales y el socialismo como representante del interés objetivo de la clase obrera. El cuestionamiento laclausiano consiste en que este modo de entender la economía la concibe como una mecánica objetiva independiente de cualquier acción política. A partir de algunos enfoques sobre la evolución del trabajo en el siglo XX, Laclau y Mouffe demuestran que la fuerza de trabajo, más allá de su interpretación como mera mercancía, también sufre un control político en el seno del proceso de trabajo en cuanto tal. En esto consiste la politización de la economía: no se trata tanto de una necesidad del capital de producir más efectivamente cuanto de ejercer una dominación en el proceso de trabajo. En el mismo sentido, se han dado las resistencias a esa dominación por parte de la organización obrera. Esto da por tierra con la tesis de la evolución neutral de las fuerzas productivas. A esto se le suma la fragmentación palpable de la clase obrera y su heterogeneidad paulatina. En definitiva, ninguna de las tres tesis se comprueba. Especialmente la última de ellas, dado que los “intereses objetivos” dependen básicamente de una visión de la producción concebida lineal y científicamente. A su vez, incluso en el marxismo ortodoxo y en los sucesivos intentos por salvar la determinación última de la esfera económica descriptos en la genealogía del marxismo, se tiene conciencia de la fragmentación paulatina del sujeto político “clase obrera”. Por ello, en lugar de partir de una preconcepción económico-histórica y dar razones de porque ese sujeto no emerge cristalinamente de esas condiciones, Laclau y Mouffe parten de la perspectiva inversa: parten de la pluralidad de posiciones de sujeto para hacer de la política la mediación necesaria para su articulación en un sujeto. Este punto de partida solo puede ser encontrado en Gramsci, aun cuando el sujeto que hegemoniza la articulación contiene el núcleo esencialista último, su carácter necesario de clase.

La metodología genealógica tiene como resultado la aparición del concepto de hegemonía y, a partir de él, la formulación de la primera versión de la ontología social laclausiana (la que aparece en *HyES*). Sin embargo, Laclau ensaya otro modo de criticar la filosofía de la historia marxista a partir de las herramientas metodológicas de la deconstrucción. En *NR*, Laclau utiliza algunas premisas básicas de esa teoría histórica para demostrar que llevarlas hasta sus últimas consecuencias implica caer en un andamiaje teórico incoherente. Mediante esa deconstrucción conceptual del marxismo, Laclau busca cimentar algunos postulados básicos de su propia teoría: la inerradicabilidad del antagonismo, la historicidad necesaria de estos (es decir que los antagonismos no permanecen como un a priori estructural a lo largo de las diversas formaciones históricas), y que los proyectos emancipatorios deben basarse en una reconstrucción política de las identidades sociales. Las dos premisas de las que parte el movimiento deconstructivo consisten en una que afirma la determinación última de la infraestructura económica, es decir, que el cambio histórico consiste en un desfase entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción existentes; y otra que sostiene que la historia consiste en una sucesión de clases enfrentadas entre sí, es decir, que afirma la preeminencia política de la lucha de clases. Según Laclau, estas dos premisas son irreconciliables entre sí en un discurso coherente. Asimismo, la constatación de estas dos hipótesis en el discurso marxista refleja una confusión entre dos conceptos similares, aunque no idénticos: contradicción y antagonismo. El autor sostiene que mientras la primera tesis sostiene una contradicción mecánica (las fuerzas productivas se contradicen con un determinado sistema de relaciones, lo que desencadena un colapso del sistema), la segunda tesis representa estrictamente lo contrario: la lucha de clases representa un antagonismo, pero no una contradicción lógica. Para poder reintegrar las dos premisas en un único discurso se debería partir de la contradicción económica (la que determina en última instancia) hacia el antagonismo político (la manifestación concreta del cambio histórico).

Si el antagonismo político se deduce necesariamente de la contradicción económica, entonces puede decirse que la teoría de la historia marxista es absolutamente coherente. Sin embargo, lo que se constata es que el antagonismo capitalista- proletario no es una derivación lógica de las relaciones de producción capitalista. Las relaciones de producción, en realidad, resultan categorías económicas abstractas que son sustentadas por agentes concretos. Y aun cuando se piense que el antagonismo se da entre categorías (por ejemplo, la relación entre comprador y vendedor de la fuerza de trabajo), no se puede deducir de ellas el antagonismo como algo necesario. Lo que niega Laclau no es que el antagonismo exista, sino que este pueda deducirse

lógicamente de la infraestructura económica. Para él, es necesario que esas categorías económicas se pongan en relación con muchos otros elementos, por ejemplo, las identidades que los agentes forjan más allá de esas relaciones económicas. La argumentación laclausiana puede resumirse de la siguiente manera: parte de una premisa histórica económica, esto es, la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción como motor de la historia, y de una premisa política, que esa contradicción engendra un antagonismo; afirma luego que la coherencia de la teoría histórica depende de la posibilidad de integrar el antagonismo político a la contradicción económica; a partir de eso, ensaya dos respuestas, ambas fallidas. La conclusión es que la contradicción precisa de un suplemento para engendrar el antagonismo, es decir, un exterior frente al cual se constituye como tal. Laclau analiza dos tipos de exteriores que se han propuesto en la tradición marxista para reintegrar contradicción y antagonismo en un discurso coherente: el primero supone que el antagonismo surge porque entre obrero y capitalista existe una lucha por apropiación de la renta (*homo economicus*); el segundo supone una progresiva racionalidad humana encarnada en las sucesivas clases dominantes que estalla en un antagonismo cuando el sistema se vuelve irracional. Ambos fallan por diversas razones. En el primer caso resulta bastante evidente: no solo da por tierra con todas las críticas del marxismo al liberalismo, sino que incluso va en contra de toda la evidencia histórica más básica que muestra que las motivaciones de los agentes no siempre son maximizar sus ganancias. En el segundo caso, porque supone una racionalidad transhistórica que no tiene anclaje en ningún sistema social concreto.

En suma, este proceso deconstructivo, lleva a la conclusión de que las subjetividades y las identidades sociales no pueden reducirse a una variable racional en un sistema deductivo. La propuesta de Laclau es abandonar el privilegio del desarrollo teleológico de las fuerzas productivas y, con ello, considerar que los agentes sociales no derivan sus identidades de las relaciones sociales de producción, sino que sus conductas refieren a contextos históricos y concretos, imposibles de determinar a priori. De otra manera, se cae en la incoherencia de determinar intereses objetivos puramente racionales que no dependen de ningún contexto y que abjuran de las formaciones sociales reales.

A partir de estos dos modos distintos de cuestionar la teoría marxista de la historia, Laclau propone abandonar algunos presupuestos racionalistas de la tradición marxista y centrarse en la radicalización de dos nociones: sobredeterminación y hegemonía. Por ello, en su primera formulación (en *HyES*), la teoría del discurso laclausiana parte de la desfijación estructural de las diversas posiciones de sujeto. Esto significa que las distintas identidades sociales no están

sujetas a un principio de interpretación objetivo. No se trata ya de que los distintos sujetos se conforman por fuera del campo político-ideológico y, luego, este tiene la tarea de “representar” los intereses objetivos así constituidos. Por el contrario, su propia formación identitaria se articula en un contexto hegemónico específico. Por ello, el punto de partida es que la clase como subjetividad privilegiada (representada por el privilegio del nivel económico de las relaciones sociales) deja de tener un vínculo necesario con la tarea del socialismo y, en cambio, las identidades políticas son constituídas relacionamente, dado que no existe un principio de unificación previo o subyacente que las vuelva fija y estables. Por ello, la ontología laclausiana no concibe la política como representación de intereses objetivos, sino como articulación de identidades. Ahora bien, esto no significa que esa ontología se funde en una desfijación absoluta de lo social, sino que se basa en un cuestionamiento sistemático de la dñada necesidad/contingencia. La articulación constituye el principio de constitución de identidades en el cual la hegemonía misma puede darse. Sin embargo, ese principio debe entenderse como una organización contingente que no fija los elementos contenidos en ella de una vez y para siempre. En este sentido, no se trata de una “totalidad” con mediaciones internas a ella, sino que se trata de un exterior que, contingentemente, brinda un principio de interpretación de las identidades sociales. Por eso, ellas siempre están constituidas relacionales, transicional y diferencialmente.

Entonces, la totalidad laclausiana se deriva de una radicalización de la noción althusseriana de sobredeterminación. Esta categoría indica una sobreabundancia del componente simbólico de las identidades sociales, en el sentido de que ellas carecen de una literalidad última y objetiva y, por tanto, no pueden ser reducidos a momentos de una ley de explicación subyacente. Las identidades no poseen una esencia fija y atributos positivos, sino que su relativa regularidad está atravesada por la precariedad del orden en el que existen. Para Laclau, esta apertura simbólica de lo social que indica el término sobredeterminación constituye un trasfondo dentro del cual los órdenes sociales se organizan provisoriamente. La totalización social como cierre que incluye un conjunto de momentos internos resulta una tarea imposible, dado que la multiplicidad simbólica de las identidades sociales nunca puede ser domesticada del todo. Por ello, el punto de partida de la articulación implica una crítica hacia tres sentidos diferentes de la noción de “totalidad”. En primer lugar, hacia la concepción de mediación como principio último que constituye a los elementos sociales en transiciones lógicas deducibles; en segundo lugar, a la identidad de esos elementos como momentos de esa totalidad, afirmando un carácter precario de los mismos y la imposibilidad de fijación última; por último, una crítica a la idea

de fragmentación social, que, nombrada con ese término, pareciera partir de la suposición de una unidad. Por el contrario, si se parte de lo social como dominado por la articulación, la fragmentación indica una asimetría entre la proliferación de diferencias y el intento de recomposición, cada vez más difícil. El punto de partida para la construcción de una ontología discursiva es, entonces, esta “regularidad en la dispersión”, acentuando su aspecto regular: los elementos de una formación discursiva se organizan como un conjunto de posiciones diferenciales. Ellos se relacionan entre sí, es decir, se articulan, entramándose en un discurso. Sin embargo, sus identidades nunca pueden reducirse a las relaciones establecidas en un contexto determinado, dado que esto haría de ellos simples instancias de una formación totalizada. En un entramado tal, la práctica articuladora sería imposible. En este sentido, la ontología laclausiana excluye cualquier referencia a una materialidad externa al discurso, no en tanto que sea una posición idealista, sino en cuanto que concibe el discurso como material. Las identidades sociales (los elementos de las formaciones) no pueden constituirse de manera acabada nunca del todo, puesto que ellas no consisten en una serie de atribuciones positivas y describibles sino únicamente en las relaciones diferenciales que establecen con otros elementos. De allí que para Laclau una sociedad totalizada sea algo que carece de posibilidad real, así como el que una identidad social pertenezca o no de manera absoluta a ella. En esta concepción, la totalidad social y sus límites se encuentran siempre en un terreno precario. Esto no significa que no haya fijaciones de sentido parciales y, de hecho, las prácticas articuladoras tienen como fin la creación de esos objetos imposibles (la sociedad y sus límites). En esas prácticas radica el esfuerzo por construir puntos que condensan las fijaciones parciales de sentido con las cuales las identidades establecen relaciones identificatorias. Por supuesto que la edificación de esos “puntos nodales” resulta una práctica que, a la larga, resulta siempre fallida y fracasada, puesto que la apertura de lo social, su sobreabundancia de sentido siempre desborda cualquier intento por domesticarla.

¿Cómo se manifiesta esa sobreabundancia que, al mismo tiempo, marca el límite en la construcción de sentidos? En primera instancia, se podría decir que eso se expresa mediante una negatividad. En la primera versión de la ontología laclausiana (la que se presenta en *HyES*) esa negatividad tiene un nombre específico: el antagonismo. Este expresa la imposibilidad para que la totalidad social constituya plenamente a todos sus elementos interiores en meros momentos de su autodespliegue. El antagonismo se presenta como una subversión interna de la formación social, que debe explicarse mediante el juego mutuo de dos “lógicas” que la atraviesan. La relación entre una formación totalizada y sus componentes internos implica una

relación de equivalencia: todos los elementos son equivalentes frente a esa totalidad porque pertenecen a ella. Al mismo tiempo, se dijo más arriba que la identidad de los elementos siempre se constituye de manera diferencial, dado que su sentido no puede agotarse en una serie de atributos objetivos. Por lo tanto, la identidad de la totalidad misma, aquello frente a lo cual todos los elementos son equivalentes, no puede presentarse como una positividad, sino que se presenta como una diferencia entre aquello que comparten todos los elementos y el exterior de la formación. Esa diferencia es la negatividad del antagonismo. La ambigüedad se hace evidente: todos los elementos se constituyen entre sí en un sistema diferencial y, al mismo tiempo, para que haya un sistema de diferencias, todos ellos deben resultar equivalentes frente a lo que ellos no son: el exterior de la formación discursiva. El antagonismo es la expresión de esa ambigüedad entre la lógica de la equivalencia, que aplaca las identidades diferenciales y la lógica de la diferencia que amenaza con disolver el entramado discursivo que la hace posible. La relación entre ambas es la misma que existe entre contingencia y necesidad: al mismo tiempo que la expansión de una se realiza a expensas de la otra, tampoco pueden existir una sin la otra. Más aún, la pura necesidad y la pura contingencia resultan maneras diferentes de significar lo mismo: la determinación estructural. Por ello, ambas resultan las condiciones de (im)posibilidad de la otra. El antagonismo atraviesa todo el entramado discursivo de tal manera que la presencialidad y objetividad plena de toda identidad es imposible y es permanentemente subvertida.

En este esquema ni equivalencia total, ni diferencialidad total son posibles. Por lo tanto, cualquier posición del sistema de diferencias cuando es atravesada por una negatividad puede asociarse con otras, construir una cadena equivalencial y, a partir de ella, antagonizar con otro significante. Esos movimientos, mediante los que pueden surgir nuevos antagonismos, solidifican puntos de condensación semántica que modifican las identidades de los sujetos contradictoriamente. Los tipos de asociaciones entre elementos que aparecen en esta concepción son fundamentalmente dos: las que dividen la sociedad en campos antagónicos y los que no. La primera se organiza en una “lucha popular” articulando una cadena equivalencial que tiende a identificarse con la formación social en su conjunto, produciendo “efectos de frontera” entre la cadena equivalencial y su antagonizante. La segunda se ubica en un lugar específico del sistema de diferencias sin articular una cadena equivalencial en torno suyo. Por tanto, el sujeto político que articula estas cadenas equivalenciales tiene un carácter bifronte: necesariamente mantiene algún tipo de exterioridad sobre los elementos articulados, puesto que si la estructura tiene un carácter abierto su curso de acción no es prefijado; al mismo tiempo,

esa exterioridad no es completa ni es un desnivel ontológico, porque no puede tratarse de un “privilegio” al estilo de la clase en el marxismo tradicional. El sujeto que articula una hegemonía habita un campo de discursividad que es infinito y una posición específica en ese campo. La ambigüedad entre esa apertura y ese condicionamiento es el terreno sobre el cual la articulación de puntos nodales se puede dar parcialmente.

A partir de *NR* Laclau realiza un desarrollo más significativo de algunas de estas nociones y propone algunos conceptos que completan el andamiaje de su ontología discursiva. Es el caso de la diferenciación que realiza entre antagonismo y dislocación y cómo cada una de estas nociones incide en la constitución y las acciones de los sujetos sociales. El primero, representa un freno a la extensión ilimitada de la lógica de la objetividad por el campo de las diferencias de las formaciones sociales. En este sentido, funciona como un bloqueo frente a la fijación de cualquier identidad y, simultáneamente, resulta imprescindible para la conformación de las identidades sociales en cuanto tales. El exterior constitutivo que limita toda formación conlleva inherentemente la negatividad del antagonismo, revelando el carácter contingente de aquella. En este sentido, la contingencia es pensada de un modo absolutamente radical y eso tiene consecuencias para su concepción del antagonismo: una negatividad que nunca puede ser reincorporada en una sucesión de argumentos racionales que lo incluye. Es decir, su negatividad radical indica que la contingencia que el antagonismo muestra sobre formaciones sociales e identidades no puede ser nunca integrada como un momento de la necesidad histórica. En el caso específico de las identidades sociales (el tema al que Laclau dedica mayor atención) la negatividad muestra que ellas son conformadas a partir de sus condiciones específicas de existencia, lo que implica que no es posible fijarlas en un sentido universal y objetivo: la esencia de una identidad no es nada al margen de las relaciones circunstanciales que establece con otras. El antagonismo cumple, entonces, dos tareas: bloquea la constitución objetiva de las identidades que se antagonizan y, como en el esquema estructuralista laclausiano las identidades se constituyen diferencialmente, permite a las identidades constituirse a partir del exterior que las antagoniza. Por eso, los sujetos políticos no pueden “reconocerse” en la historia a partir de un guion prefijado por el esquema apriorístico de las relaciones sociales de producción. Por el contrario, ellos constituyen y son constituidos recíprocamente por sus propias condiciones de existencia. Esto no quiere decir que todas las formaciones sociales sean inconmensurables entre sí y todo su movimiento sea completamente aleatorio. Lo que significa es que el análisis social e histórico debe contextualizarse de manera radical. A diferencia del análisis marxista tradicional, el postmarxismo de Laclau concibe las

regiones y los sujetos de la sociedad como un conjunto de semi-identidades relacionales precarias que no logran volverse nunca completamente objetivas, necesarias y universales. Al mismo tiempo, que nunca puedan lograr ese carácter, no implica que la contingencia y la particularidad primen totalmente. Cuando Laclau sostiene que el antagonismo subvierte el horizonte de comprensión del par necesidad/contingencia lo que pretende mostrar es el carácter inestable de las formaciones sociales. Pero ello no connota la inexistencia de todo tipo de identidad y estructura, ya que eso haría imposible cualquier tipo de antagonismo, precariedad e interrupción del componente objetivo de las identidades.

Esta concepción de la estructura social y la imposibilidad de su constitución objetiva arroja algunas consecuencias sobre los sujetos sociales. En primera instancia ellos se encuentran en situaciones de relativa determinación en su capacidad para elegir cursos de acción política y, al mismo tiempo, la estructura de la cual se desprenden las razones para elegir esos caminos se haya parcialmente amenazada y precariamente constituida. La frontera que separa la determinación de la precariedad se desplaza permanentemente a partir de las propias acciones políticas y la manifestación de antagonismos. Ese juego es más primario que cualquier estructura o cualquier desfijación. En ese terreno se desenvuelve la articulación hegemónica. Ésta última es posible porque la estructura, así como los sujetos que existen en ella, son constitutivamente incompletos desde el punto de vista de las relaciones que la atraviesan arrojan criterios de acción indecibles. En ese contexto, la articulación hegemónica implica un acto de construcción radical, es decir, conlleva la redefinición de las reglas de la estructura en cuanto tal. Entonces, si bien los sujetos políticos nunca se encuentran en una situación de elector soberano abierto a todos los cursos de acción imaginables, la apertura estructural implica que sus acciones modifican parcialmente las relaciones a las que se encuentran sometidos. Claramente, estas modificaciones cambiarán las posiciones de los diversos agentes y, por tanto, su identidad. Los sujetos no son otra cosa que esos lugares entre la estructura precaria que no brinda criterios últimos de acción y la decisión política que la modifica. A partir de esos dos elementos se juega la cuestión del poder: las relaciones políticas de la estructura implican una dominación hegemónica que restringe los cursos de acción posibles y las decisiones de los sujetos implican, a partir de la indecidibilidad de la estructura, una “racionalización” de los cursos de acción elegidos, reprimiendo a los no elegidos como “irracionales”. Como se puede apreciar, si la estructura no brinda deducibilidad absoluta en sus cursos de acción, la racionalidad o irracionalidad de las acciones políticas es una cuestión de poder.

En ese contexto de ideas, Laclau introduce una diferenciación entre dos maneras de modificar la estructura hegemónica: sedimentación y reactivación. Cuando los agentes toman cursos de acción cambiando los sentidos de las relaciones de los demás elementos, las alternativas a esas decisiones, así como la huella de su arbitrariedad, tienden a desvanecerse. Esas relaciones aparecen como instituidas y su presencia gana cierta objetividad. El proceso que impone una hegemonía borra su origen contingente mediante un proceso de sedimentación, en el cual los antagonismos tienden a disminuir y a aumentar la diferencialidad de las identificaciones sociales. Cuando los agentes sociales realizan el acto contrario, es decir, de re-antagonizar los sentidos de algunos significantes específicos, se descubre el carácter contingente y arbitrario de los actos de institución. Esa reactivación implica un acto de relectura histórica del momento de la institución y relocalización en el contexto de antagonismos del presente.

Ahora bien, tanto la agencia como la estructura están limitados por aquellos que, en *HyES*, había sido definido como “desfijación”. A partir de *NR*, Laclau prestará mayor atención a este aspecto de la negatividad, la dislocación, diferenciándola específicamente del antagonismo. Para ello, propondrá algunos efectos de la dislocación creciente a nivel social y estructural: lo que previamente fue nombrado con la noción de fragmentación acelera el grado en el que los agentes toman decisiones con un mayor grado de historicidad; al mismo tiempo, como la dislocación aumenta, el campo de la decisión no derivada de la objetividad estructural también crece; además la proliferación de antagonismos que genera la propia dislocación estructural implica la regeneración de nuevos lugares de poder que no irradian ni estructuran la lucha social en el mismo grado y, por ende, generan una desigualdad en las relaciones de poder en la estructura. La dislocación se presenta como la contracara de la articulación y, por tanto, como su condición de (im)posibilidad. La dislocación al mismo tiempo que limita la articulación por la desfijación estructural que genera, conlleva la posibilidad tanto de nuevas acciones políticas como de nuevas construcciones subjetivas. Por ello, subjetividad y dislocación están íntimamente ligados. Si la subjetividad había sido definida como la distancia entre la estructura indecidible y la instancia de decisión que modifica esa estructura. A mayor dislocación, esto es, a mayor indecidibilidad, mayor amplitud de esa distancia.

Desde ese marco, Laclau caracteriza la dislocación a partir de tres de sus dimensiones: la temporalidad, la posibilidad y la libertad. La dislocación como temporalidad aparece en su contraposición al espacio como sincronía. Es decir, si el espacio aparece como una representación estática del cambio, la dislocación implica una visión radical de la temporalidad, es decir, como aquello que no es previsible y que modifica el sentido que puede dársele a

cualquier sucesión. La dislocación es, por ello, la condición de posibilidad del acontecimiento, que se presenta como el fracaso de cualquier articulación hegemónica. La dislocación como posibilidad implica también una radicalización del modo en el que esta noción había sido presentada en la historia de la filosofía, es decir, ya no como consecución de una finalidad teleológica (Aristóteles) ni como desarrollo necesario (Hegel), sino como apertura sin lógica subyacente. Esto no significa apertura completa, es decir, que ante la indecibilidad estructural cualquier acción política sea posible. Por el contrario, la dislocación implica una falta, la muestra de la precariedad de la estructuración de la necesidad. Por último, la dislocación como libertad aparece como ausencia de determinación de las acciones de los agentes. Diferenciándose de los diversos modos de pensar la libertad en las tradiciones modernas y contemporáneas, Laclau propone que el fracaso de la estructura en constituir sujetos completos genera identidades fallidas que poseen cierto grado de autodeterminación, sin que esta signifique un principio de subjetividad. La libertad se expresa en actos de identificación parciales que se vuelven más imprevisibles en la medida en que la dislocación aumenta. La dislocación como espejo invertido de la articulación muestra la paradoja de las acciones políticas. La falla constitutiva que ella implica obtura la posibilidad de la estructura social para constituirse como un orden literal y objetivo y, sin embargo, sin ella no podría haber acciones que intentan suturar esa falla o, al menos, reducir sus efectos.

Esta paradoja enfrenta estructura dislocada y decisión política articuladora. Una surge de la otra y, al mismo tiempo, ninguna de las dos prima completamente. La decisión surge de la incapacidad estructural para brindar a los sujetos de una identidad completa, por lo que los sujetos mediante un acto de identificación parcial intentan sellar esa falta. Está claro que esa decisión identificatoria no procede deductivamente de la estructura y, por ende, siempre acarrea la huella de su arbitrariedad, es decir, constituye un acto de poder: la elección de una opción entre todos los cursos de acción posibles implica la negación de todos los demás. De todas formas, esa apertura no es completa, el sujeto siempre se encuentra limitado por la estructura en la que ha sido arrojado. La huella de la arbitrariedad ofrece, antes que una objetividad, una ausencia. Esa ausencia es lo que Laclau llama “sujeto”. Como el sujeto no guarda una relación racional con la estructura de la que es resultado, puede caracterizarse como “mítico”, es decir, que contiene un principio de interpretación de la estructura, el cual sin embargo no surge deductivamente de la estructura misma. La operación hegemónica de un sujeto mítico reconstituye la objetividad dislocada de la que surge, dando origen a una nueva objetividad cuya característica principal es ser la cristalización de ese principio mítico de interpretación.

El sujeto de la decisión, que era mítico en la primera estructura crea la nueva estructura y se transforma en posición de sujeto en ella. Se dice que es mítico porque la mediación que establece entre la antigua estructura y el principio de representación nunca puede deducirse conceptualmente de aquella.

De esta incapacidad para deducir al sujeto de la estructura que modifica se deriva que él es al mismo tiempo un sujeto metafórico. Como la representación literal implica una correlación directa entre dos espacios y sus elementos, cuando la mediación mítica del sujeto reorganiza una nueva estructura, esa mediación que hay entre ella y la antigua estructura no puede ser nunca directa, porque no existen relaciones de literalidad entre una y la otra. El espacio dominante dislocado (la primera estructura) es presentado por el sujeto mítico a partir de su inversión. Es decir, la nueva hegemonía se representa como un espejo de la primera. Ahora bien, esto no significa que lo que se invierte sea su lógica estructural, sino que se opone a su falta de estructuración, a sus efectos desestructurantes y dislocados. De allí que el sujeto sea metafórico: la decisión política organiza la nueva hegemonía como el principio de la objetividad y al espacio superado como el origen de toda dislocación. Esa acción hegemonizante estructura un discurso que caracteriza a la inmanencia dominante como ausencia de orden y a la trascendencia del orden futuro como plenitud ausente. El mito y la metáfora se encuentran internamente divididos: son al mismo tiempo objetividad plenamente alcanzada (la presencia de una identificación con una plenitud imposible) y la superación de la ausencia de sentido (las dislocaciones de la estructura dominante). Para poder realizar eso, el sujeto debe tener una tercera característica: ser superficie de inscripción. Cuando la hegemonía construida por la acción del sujeto alcanza un grado de sedimentación suficiente, otros elementos tienden a identificarse con él como plenitud ausente, es decir, como representación invertida de la dislocación. El mito funciona como superficie de inscripción invertida de las dislocaciones o, lo que es lo mismo, de las reivindicaciones que esas dislocaciones generan.

Ahora bien, esto lleva a otro de los conceptos que Laclau introduce en este refinamiento de su ontología: los imaginarios sociales. La función del mito como superficie de inscripción es cabalmente ambigua, en tanto existen los contenidos que son inscriptos en ella y, a su vez, la forma de la inscripción (de la misma manera que son inestables equivalencia y diferencia). Si prima la primera entonces estamos en presencia de una literalidad y el mito se particulariza; si domina la forma de la representación, toda reivindicación y toda dislocación pueden incluirse en esa superficie. Esto puede alcanzar un momento en el cual el mito se transforma en un horizonte de significación, constituyéndose como imaginario. Este no es ya un objeto del a

representación sino una condición de posibilidad estructurante del campo de la inteligibilidad social, por lo que todo elemento social se ve estructurado por él. La forma de la objetividad se libera de sus ataduras particulares y se transforma en horizonte de comprensión de la formación social en cuanto tal. El imaginario surge primero como un mito y una metáfora que, como se dijo, representan tanto la ausencia de orden como la plenitud ausente. Esta separación de un elemento de su contenido literal puede radicalizar la forma en que representa a otros elementos de la estructura hegemónica. Es decir, el momento representacional y metafórico se autonomiza del contenido original para transformarse en algo imaginario: un horizonte de significación plena. En su disolución, los imaginarios sufren el proceso contrario: son incapaces de absorber reivindicaciones y lo que era un horizonte se ve reliteralizado y pierde su carácter de condición de posibilidad de la significación.

5.1.3. Los límites teóricos de la teoría discursiva de la articulación

En el capítulo tres de la tesis se expusieron las coordenadas básicas de la teoría del discurso laclausiana. Para ello se mostraron las críticas a la teoría de la historia marxista, tanto en su versión genealógica como deconstructiva, para luego dar cuenta del andamiaje teórico del postmarxismo de Laclau. Además, se demostró que construye su teoría desde la radicalización de las dos vertientes occidentales del marxismo a las que presta mayor atención: la althusseriana y la gramsciana. Asimismo, incorpora otros desarrollos teóricos: la categoría de discurso extraída del estructuralismo lingüístico tiene una especial importancia, así como la crítica deconstructiva del signo operada por Jacques Derrida. En este contexto de ideas, todo su tratamiento de la cuestión de la articulación está imbuido de la concepción básica de todo objeto y acción social como signos estructurados por reglas histórico-discursivas. Articulación hegemónica es el nombre que Laclau da a la capacidad de un proyecto político de constituir procesos de identificación entre identidades significativas, antagonizando con otro discurso por brindar un principio de lectura de la realidad social. Por ello, existen algunos elementos básicos que son co-constitutivos de la articulación: los antagonismos y la construcción de fronteras.

Esto llevó a plantear algunas objeciones a la teoría de la articulación socio-política laclausiana. La primera de ellas es que Laclau no explicita qué tipo de política engendra una concepción en la que sólo hay política donde hay constitución de fronteras antagónicas y estas fronteras se construyen mediante la interacción inestable de las lógicas de la equivalencia y la diferencia. En efecto, a pesar de que Laclau privilegia el momento equivalencial y la formación identitaria de un exterior constitutivo, a lo largo de la historia existe un equilibrio que no se rompe

únicamente hacia el momento equivalencial. La teoría laclausiana no desarrolla completamente el significado de la primacía de alguna de las dos lógicas: no hay una explicitación ni del tipo de política que engendraría, ni de las identidades que surgen mediante ello. Tampoco explicita si el único modo que concibe para la transformación hegemónica es mediante la fractura social. El privilegio de la equivalencia muestra la influencia schmittiana en su teoría, que destaca el momento antagónico en su concepción no solo de la política, sino de las identidades sociales, las relaciones entre esas identidades e, incluso, las relaciones entre formaciones sociales. Además, la introducción de la noción de dislocación introduce una complejización que no se verifica en el tratamiento de la noción de identidad política. Si esa categoría se presenta como el límite de lo social, entonces la conformación de identidades mediante la antagonización aparece como una más entre otros modos de hacerlo. La mismidad y la otredad no se vinculan únicamente antagónicamente porque la dislocación ha introducido una riqueza semántica al asunto. Algunas de estas discusiones son retomadas en las argumentaciones laclausianas posteriores sobre identidad, representación y pueblo. El capítulo hace mención de dos ejemplos tomados de las propias fuentes laclausianas: las críticas derrideanas de las oposiciones binarias en el pensamiento occidental consiste en mostrar que ellas se caracterizan por subvertirse y contagiarse mutuamente. El argelino-francés incluso propone conceptos que resisten las divisiones binarias clásicas y que no pueden ser incluidas en ninguna de ellas completamente. Asimismo, el tratamiento de las relaciones entre el si-mismo y el Otro en el psicoanálisis lacaniano recurre a la categoría de extimidad para tematizar un elemento que es simultáneamente íntimo y extraño. Estos dos ejemplos muestran que afirmar que la noción de antagonismo como exterior constitutivo es esencial a la construcción de una identidad social, no es exhaustivo ni siquiera en los términos de las principales influencias laclausianas.

En el mismo capítulo se introdujo un segundo problema respecto de las fronteras antagónicas: en qué sentido puede distinguirse las fronteras internas de una sociedad de las fronteras entre sociedades. Laclau y Mouffe insisten en que ambos tipos de fronteras se construyen sobre la base de la negatividad y el antagonismo. Se distinguieron aquí dos problemas diferentes: por un lado, que la lógica de la división interna y la lógica de la división entre formaciones es la misma y, por ende, bajo este argumento es difícil percibir hasta qué punto no se confunden ambas. Una vez más, la introducción de algunas categorías como la de sujeto mítico e imaginario social ayudaron a precisar algo más la cuestión: una formación social compartiría cierto horizonte de significación, aún entre cadenas significantes antagónicas. Esta introducción no está, sin embargo, exenta de problemas: según la formulación de Laclau, está

claro que en la conformación de hegemonías y contrahegemonías existen sujetos míticos en competencia en el seno de una formación social específica. Respecto de los imaginarios sociales esto no resulta tan claro. Si un imaginario social resulta el horizonte de inteligibilidad de una formación y por ende es lo que la define como tal, no se entiende por qué habría que distinguir entre formación e imaginario. En cambio, si pueden existir imaginarios en competencia en el interior de una formación, no queda claro qué diferencia un imaginario de un mito social.

La tercera de las críticas introducidas fue la cuestión del sujeto y de la falta constitutiva. Si bien las intenciones de Laclau están ligadas a presentar las fallas en la constitución de las identidades sociales y no solo en la estructura social en general, el modo en el que introduce la cuestión del sujeto en *NR* no parece abordar el problema de las fallas en la constitución subjetiva. Eso se origina en la distinción entre posiciones de sujeto y sujeto de la decisión. En el primer caso (el único tipo de subjetividad admitido en *HyES*), se trata de una cuya conformación por parte de los antagonismos sociales resulta siempre fallida. En el segundo, se trata de una subjetividad que, en el contexto de la dislocación, realiza una acción política que reconfigura las diversas posiciones de sujeto. A pesar de que la dislocación funge como una falla constitutiva de la estructura, esto sin embargo nunca es presentado como un problema en la subjetividad en cuanto tal. De ahí que Laclau sea sumamente ambiguo cuando se refiere a la amplitud de la decisión soberana de un sujeto político. Si bien la estructura no le brinda criterios racionales para actuar, sin embargo, los límites de su acción están dados siempre por su “ser arrojado” a una estructura específica. Como la agencia política simplemente es la “distancia entre estructura y decisión”, la falla en su constitución aparece únicamente restringida al momento en que esa agencia es “posición de sujeto” y no cuando pasa a un momento de la acción política.

El último de los problemas se retomó en el cuarto capítulo. El tratamiento mencionado de las relaciones entre antagonismo y agencia política se vincula con la posibilidad de discernir entre distintos tipos de hegemonía. La ambigüedad principal reside en si la falla en la objetividad de lo social se vincula con algún tipo de régimen político en particular. En diversos autores posfundacionales, dentro de los cuales el más emblemático es Claude Lefort, la falta de certeza en el ordenamiento social está ligado directamente con la democracia. Para Laclau, en cambio, los imaginarios que brindan criterios de acción “éticos” son propios de contextos y formaciones específicos y no pueden trascenderlos. La pregunta que surge entonces es qué tipo de emancipación es la que Laclau defiende.

En el siguiente apartado se hará un repaso por algunas de estas cuestiones. Luego de su giro postmarxista Laclau entabló debates y discusiones sobre acciones políticas en contextos de liberación postcolonial, las identidades que en ellos surgían y las críticas que su pensamiento suscitó. Evidentemente, siguiendo los criterios que fueron mencionados al comienzo del capítulo, estas producciones son de especial relevancia.

5.1.4. La articulación discursiva en el debate postcolonial

A partir del giro post-marxista y la formulación definitiva de su teoría del discurso, Laclau introduce algunos conceptos y problematiza temas clásicos de la filosofía política que le permiten entablar debates con otros pensadores sobre algunos temas específicos. El capítulo cuatro revisó algunos de esos debates sobre identidad de grupos e identidad nacional o los vínculos entre universalidad, particularismo y representación. A su vez, el capítulo presentó usos de la teoría laclausiana en el contexto teórico latinoamericano, así como algunas críticas a su obra. Estas últimas se vinculan con el punto de partida de la tesis y las exigencias surgidas de los Estudios Culturales Latinoamericanos críticos.

En la formulación de *NR*, Laclau propone la idea de sujeto mítico como superficie de inscripción de las identificaciones. Su postulación indica que a medida que un mito alcanza un grado de sedimentación suficiente se va desligando de su contenido diferencial particular y alcanza el *status* de horizonte de comprensión. El refinamiento de la ontología discursiva en la obra laclausiana de los '90 lleva a pensar al mito como significante. Para ello, introduce la idea de "significante vacío", cuya construcción como punto nodal es necesaria para que exista la articulación en cuanto tal. Así como el mito apunta, en tanto superficie de inscripción, hacia la dislocación, como su reverso negativo y hacia la plenitud ausente, como su representante; el significante vacío representa, desde una estructura significante, la presencia de los límites de la significación. Laclau entiende la significación como un proceso atravesado por una indecidibilidad estructural y, por tanto, en una estructura significante determinada, significar la propia estructura solo puede hacerse mediante una subversión del signo en sí mismo. Las nociones de exterior constitutivo y de significante vacío son, por ello, co-constitutivas: el significante vacío representa la imposibilidad radical misma de la estructura significante, la cual está dada por los límites de esa estructura. Aquí aparecen las lógicas de la equivalencia y de la diferencia una vez más: los elementos interiores del sistema están atravesados por una diferencialidad que las constituye identitariamente y, al mismo tiempo, todas ellas entran en una relación de equivalencia respecto de lo que las destituye exteriormente, esto es, el límite

exterior del sistema. Este último representa el único principio de positividad que las identidades del sistema comparten: ser equivalentes frente a lo que excluyen. Por eso, lo excluido se presenta como pura imposibilidad o una negatividad radical. Cualquier otro modo de significarlo implicaría que el sistema se vea comprometido. Ahora bien, la capacidad de un sistema para significar los límites de su propia posibilidad está dada por la presencia de un significante interno del propio sistema, no hay otra alternativa en tanto no cuenta con otras herramientas disponibles. Un significante debe separarse de su posición estructural diferencial para asumir el nombre del sistema en tanto tal. Solo puede haber totalidad cuando los elementos del sistema se dividen internamente entre su diferencia específica y su equivalencia sistemática. Al mismo tiempo, esta posibilidad radica en la aparición de un significante en el cual la ambigüedad entre ambas lógicas se acentúe, desnudándolo de su identidad particular. La extensión de la cadena significativa que se aglutina en torno al significante vacío será menos específica cuantos más elementos pertenezcan a ella, hasta el punto de que cuando esa cadena coincide con todos los elementos del sistema, el significante vacío representa el nombre propio de la formación en su conjunto. Ahora bien, al mismo tiempo, como el significante vacío va perdiendo su especificidad diferencial cuantos más elementos aglutine en torno suyo, ella no representa sino una plenitud ausente. En tanto tal, es la representación espejada del exterior de la cadena: la negatividad. Dado su crítica al reduccionismo clasista del marxismo ortodoxo, queda claro que Laclau no postula que existan significantes privilegiados a la hora de representar el nombre de cadenas significantes. Sin embargo, esto no significa que cualquier elemento pueda transformarse en representante de una identidad equivalencial. Eso resulta de un proceso de sobredeterminación histórico de la propia estructura y no puede deducirse desde un punto de vista enteramente formal.

Mediante este modo de entender la capacidad de un significante para conformar una identidad alrededor de su nombre, Laclau vuelve su atención a la cuestión de las subjetividades, los movimientos sociales y las identidades que ellos conforman. En este sentido, en el panorama de los años '90, con la globalización neoliberal como marco general, Laclau ve el resurgimiento de las luchas identitarias con preocupación. Por un lado, no puede dejar de juzgar esta proliferación de subjetividades como una nueva totalización despolitizadora de esas identidades. Por el otro, tampoco considera que la noción de posición de sujeto resulte satisfactoria. En el contexto de algunas discusiones sobre el fin del apartheid en Sudáfrica y la proliferación de discursos étnicos y nacionalistas en los Balcanes, el argentino cuestiona los modos clásicos en los que habían sido pensadas las interacciones entre grupos sociales en los

abordajes teórico político tradicionales. Para ello, revisa los modos de pensar la relación entre los particulares y los universales en la filosofía clásica: la separación férrea entre particular y universal en la filosofía platónica; la lógica de la encarnación en el pensamiento cristiano; y la irrupción de la razón como garante de la relación entre ambos polos en la modernidad. En este caso, Laclau explora cómo la noción de encarnación fue transformada en el racionalismo en la categoría de mediación, como vínculo entre universalidad racional y agente particular, el cual aparece como momento necesario del desenvolvimiento de la razón. En el caso del marxismo, además, el proletariado se convierte en la encarnación de la universalidad como vehículo para la disolución entre la particularidad de la sociedad de clases y la universalidad del reino de la libertad. A su vez, para el argentino ese tipo de argumentos se vincula con el eurocentrismo: una cultura que es al mismo tiempo particular y expresión de una esencia universal. Esa expresión toma la forma de una “misión” civilizatoria y la resistencia de las otras culturas al imperialismo europeo como la lucha entre totalización civilizatoria y particularismo local.

El punto de partida para la tematización laclausiana del vínculo entre particularidad y universalidad es el rechazo a todas esas maneras tradicionales. En concreto, considera que todas ellas conducen a la idea de que universalidad y particularidad se comportan como compartimentos estancos y que, en realidad, todas estas posturas son modos de justificar la caracterización como universal de un particular dominante. Sin embargo, esto no significa que abogue por un retorno a un particularismo identitario, por diversas razones: en su modo deconstructivo de entender la relación entre ambos polos afirmar una particularidad sin ningún tipo de apelación a una universalidad es una operación contradictoria. Afirmar normativamente la autonomía de los grupos particulares connota la aceptación de la autodeterminación de todo grupo, incluso de aquellos que postulan un antagonismo con grupos oprimidos. El argumento de Laclau se dirige a que toda identidad que quiera afirmarse a sí misma, debe hacerlo también con el contexto del cual quiere demarcarse. En este sentido, se asiste a una paradoja básica: conformar identidades e identificarse depende, en parte, de cierto fracaso en la capacidad para constituirse como una identidad plena y cerrada: lo universal siempre entra en juego. Por eso, cualquier identidad que quiera demarcarse diferencialmente de su contexto sostiene el ordenamiento de la comunidad de identidades dentro de la que existe. Dentro de la perspectiva laclausiana, las identidades no pueden pensarse como partes funcionales de un todo que las trascienden y las engloban, ni como un momento del despliegue de esa totalidad. Una vez rechazado ese punto de partida, cualquier identidad se constituye como tal en virtud de su incapacidad para definir su sentido de una vez y para siempre. Por ello, la relación entre

universalidad y particularidad resulta de que la primera es un horizonte de incompletitud e indecidibilidad que impide la sutura de la segunda en un sentido determinado. Para construirse como tal, una identidad realiza una operación diferencial en un contexto equivalencial que aplaca sus efectos. Ahora bien, en un contexto donde existen grupos opresores y grupos oprimidos, las consecuencias del planteo laclausiano consiste en, por un lado, el rechazo a un simple “derecho a la diferencia” en tanto esa afirmación conserva no solo las identidades sino la forma misma de la opresión. Por el otro, para Laclau, combatir la opresión implica realizar una inversión sobre su forma, antes que sobre los contenidos de las identidades. Como éstas se encuentran internamente divididas en su contenido diferencial específico y en una forma equivalencial de la relación, un combate emancipatorio de la opresión se debe centrar en la parte de las identidades que remite a la universalidad de la relación, esto es, que las sutura en un sentido totalizante.

Así, Laclau responde al multiculturalismo que concibe las identidades como compartimentos particularistas estancos. Si bien no rechaza la afirmación de cierta dimensión particular en las identidades, si lo hace con la ausencia de una apelación a la comunidad en la que esa particularidad se coloca. El discurso laclausiano resiste la idea de que todo universal remite a un desnivel ontológico en la constitución de un grupo (como era la clase o la nación en la teoría política tradicional) o a valores dominantes occidentales como principios civilizatorios. Por el contrario, según él, afirmar una tensión inherente a la relación entre particularidad y universalidad es la condición de posibilidad al rechazo a esas formas espurias de presentar el problema. De hecho, un ejemplo que retoma es el de luchas poscoloniales que no rechazan valores como la libertad o la igualdad, sino que rechazan los modos en los cuales esos valores han sido restringidos e instrumentalizados para oprimir a grupos sociales.

En el capítulo cuatro se presentó, además, uno de los usos que se le ha dado en el contexto latinoamericano a este tipo de argumentación. Santiago Castro-Gómez, miembro notable del grupo modernidad-colonialidad, realiza en la última década un giro hacia una propuesta política y, entre otras herramientas utiliza la obra de Laclau. En efecto, considera que muchos sus excompañeros de ruta en la propuesta descolonial, mediante la impugnación de la modernidad eurocéntrica, abogan por modelos de construcción política identitaria y particularista (el blanco habitual de este tipo de críticas es Walter Dignolo). Este “subalternismo político” o “abyayalismo”, tal como el autor lo llama, reduce a la modernidad a su carácter imperialista, colonialista, patriarcal, genocida, racista y epistemicida, por lo cual afirman que una descolonización efectiva implica “desprenderse” de toda idea moderna. Si bien Castro-Gómez

recoge propuestas de colectivos descolonizadores como la interculturalidad y la plurinacionalidad, considerándolas fundamentales en un proceso descolonizador, rechaza la idea del encierro en un particularismo identitario por algunas razones específicas: esa postura resulta ahistoricista y colonial porque considera a las culturas y comunidades indígenas como compartimentos estancos que se han mantenido al margen de procesos de modernización; al mismo tiempo, el abyayalismo romantiza esas mismas identidades culturales al asumirlas como aisladas de una red de relaciones que las subalternizan; porque el abandono de toda postura moderna implica rechazar algunos de sus aportes “luminosos” y no solamente el “lado oscuro” colonial; el subalternismo político termina cayendo en la postura conservadora de recluirse identitariamente, en lugar de combatir el sistema opresor. Por eso, para el colombiano el rechazo de toda universalidad implica un gesto esencialista y despolitizador de las luchas emancipatorias. Por ello, retoma la postura laclausiana según la cual la afirmación de una identidad cerrada sostiene el sistema jerárquico en el cual esa relación es subalternizada. En ese sentido, entiende que la transformación de la subalternidad se da por la destrucción del sistema de relaciones opresivo. Esto implica una concepción relacional de las identidades: el antagonismo entre una posición dominante y una subalterna implica una co-constitución mutua de identidades. En cambio, postular la existencia de identidades esenciales implica una despolitización de las luchas anticoloniales. Según Castro-Gómez, detrás de la idea del particularismo está el multiculturalismo sosteniendo la idea de que es posible una “reconciliación” última que domestique la negatividad inherente a toda formación social. La diferencia colonial y el eurocentrismo consisten en un universalismo que surge del legado colonial como una particularidad llevada hacia un universalismo abstracto. Tal como sostiene Laclau, la razón aparece como un garante de mediación entre la particularidad y su misión civilizatoria universal. Sin embargo, Castro-Gómez no renuncia a la universalidad, la cual consistiría en una construcción desde la particularidad contingente y situada en un contexto específico, hacia una universalización de intereses en la construcción de sujetos políticos.

Cuando se cuestiona la tradición moderna de filosofía política (por ejemplo, desde posturas autonomistas) uno de los aspectos más controvertidos resulta el de la representación. Tal como en el resto de su obra, Laclau cuestiona las problematizaciones habituales del problema al mismo tiempo que sostiene la crítica sobre el modo moderno de entender la política. Antes de proponer su propio modo de entender la representación, el argentino presenta un esquema crítico de la noción en la teoría política moderna (tomando como referencia especialmente el marxismo) a partir de tres premisas básicas: la intervención política se entiende como una

acción sobre el fundamento social; la sociedad consiste en una totalidad con conexiones causales internas; y la acción política y los agentes que las realizan pueden operar sobre su fundamento porque presupone una representabilidad plena de los elementos sociales y del todo. En este sentido, la acción política se relaciona intrínsecamente con la representación, en tanto el actor y la acción que la realiza es una instancia del desenvolvimiento del todo. En este sentido clásico de ver la representación, la política tiene un papel meramente apariencial y superfluo. Ahora bien, para Laclau, muchas de las críticas realizadas sobre este modo de entender la sociedad y la política operaron sobre la base de su inversión: en lugar de tener un todo perfectamente completo y estructurado proponían un antifundacionalismo llano, en el cual afirmar la ausencia de un sentido último de lo social o de un fundamento universal y necesario de las acciones políticas equivale a negar la presencia de cualquier tipo de sentido. Los actos de representación en estos casos aparecen o bien como una imposibilidad, o bien como una traición a la esencia de la identidad particular que representan.

Una vez más, la inestabilidad entre identidad representada y acto de representación supone para Laclau el terreno en el cual ha de pensarse una política posfundacional. Esta postura representa un contrapunto entre la perspectiva derrideana y la laclausiana. Para el argentino, el hecho de que la estructura resulte un conjunto de relaciones abiertas que la tornan indecible connota que la operatoria deconstructiva en el plano de las ideas resulta insuficiente. Lo que muestra la operatoria deconstructiva es la carencia de relaciones necesarias en las estructuras binarias modernas. Por ejemplo, la crítica deconstructiva del signo muestra que las relaciones contingentes que se dan en una estructura lingüística no pueden derivarse de ningún principio subyacente de la misma. Sin embargo, si se tomase únicamente la deconstrucción como metodología se caería en la afirmación de una pura contingencia, lo cual para Laclau indica una versión invertida de la pura necesidad. Toda identidad requiere, para constituirse, entrar en contacto con la diferencia y la indecibilidad muestra que la relación entre identidad y diferencia es de naturaleza contingente. La conclusión a la que llega Laclau con este razonamiento no es la de la disolución de la esencia como tal, sino la de la mutua copertenencia entre esencia y accidente. La estructura no puede brindar criterios lógicos deductivos para la conformación acabada de identidades y éstas al mismo tiempo, mediante su conformación y movimiento ponen en cuestión los límites y organización de la estructura misma. La relación entre agencia y estructura implica no solo un movimiento deconstructivo de la estructura y las identidades, sino un movimiento hegemónico. Mientras que la deconstrucción muestra que las conexiones estructurales connotan un campo de acción indecible, la lógica de la articulación

hegemónica explica cómo se toma la decisión en esa indecidibilidad estructural. Aquí Laclau es claro, la articulación hegemónica es siempre paradójica: es constitutiva de lo social y al mismo tiempo, es arbitraria y contingente. Como se mencionó en las críticas que fueron esbozadas más arriba, esta concepción laclausiana coloca al sujeto de la decisión en una posición contradictoria: por un lado, hay una externalidad entre sujeto y estructura y, simultáneamente, es el resultado de la estructura (y de su incapacidad para autoconstituirse como totalidad). La relación entre sujeto y posición de sujeto no queda nunca del todo explicada. Al mismo tiempo, si la contingencia en los actos de decisión es visible es porque la voluntad que la ejerce no está predeterminada por la estructura. En este sentido, la fuerza política que ejerce la articulación no puede deducirse de la estructura. De hecho, que pueda tornarse visible que la estructura y su cierre son contingentes y arbitrarios solo es posible porque la voluntad política que encarna la completitud de la estructura y su función de plenificarla se pueden interpretar como dos cosas separadas. Cuando esa voluntad sutura la estructura mediante una articulación hegemónica produce “significantes vacíos”. Este tipo de enfoque le permite a Laclau evitar un nihilismo radical, en cuanto que su intención se dirige no hacia la destrucción de las categorías modernas en filosofía política, sino a su disolución como horizonte de inteligibilidad imaginario.

Entre esos conceptos se encuentra el de representación. Como se dijo antes, esta noción en su formulación moderna reduce la opacidad del proceso y brindándolo de una transparencia completa. Para Laclau, en cambio, ninguna de las identidades (representado y representante) cumple las condiciones para una transparencia perfecta en el proceso de representación. Del lado del representado porque la idea misma de representación aparece, por una parte, como una exigencia de arrojo hacia una otredad y, por otra, como una operación que no se deduce lisa y llanamente de la identidad del representado, sino que funciona como un suplemento. Del lado del representante porque la identidad que representa está inscrita en otra realidad diferente a la que se origina, transformándola. Entonces, en las condiciones de posibilidad de la representación radican las condiciones de su imperfección y opacidad. Desde una perspectiva laclausiana, que la representación modifique la identidad del representado no implica ninguna “traición”, en tanto toda identidad se da en un terreno de heterogeneidad, inestabilidad y dislocación. Así, la dislocación identitaria que prolifera en la representación por todas partes es un indicio de mayor democratización, antes que una falla: esa tendencia pone de manifiesto que existe un hiato entre el modo de ser de una identidad antes y después de entablar una relación con su otredad. Entonces, desde su perspectiva, la diferencia entre representado y

representante connota una distancia entre estructura y el agente que ejerce la función de sutura y, por ello, que aumente la visibilidad de esa distinción es un reconocimiento del valor positivo de la dislocación. Lo mismo sucede con la noción de poder: como Laclau abjura de una sociedad reconciliada en la que el poder haya sido erradicado, entonces su postura frente a la impureza inherente al poder implica un dato optimista. El abandono de una perspectiva social en la cual todo elemento social se encuentra totalmente entramado conduce hacia un aumento de las posibilidades emancipatorias. La política y el poder se conciben como construcción de imaginarios sociales positivos en un terreno indecible y, en tanto ya no existen agentes privilegiados que se erijan como fundamento de lo social, cada formación social organiza su totalización imposible en articulaciones políticas imprevisibles.

En el cambio de siglo, Laclau se aboca a la cuestión del populismo y entra en diálogo con autores europeos y latinoamericanos presentando su posición sobre este fenómeno. El punto de partida no será ya una deconstrucción de la estructura, ni de las identidades privilegiadas por el marxismo tradicional, sino que es un punto de vista politológico e institucionalista: la unidad mínima de la demanda y sus articulaciones. Respetando el esquema que utilizó en su ontología discursiva el populismo laclausiano se origina cuando las demandas no son satisfechas, se articulan equivalencialmente, dicotomizan el espacio político y se conforman en una identidad. La cadena puede identificarse como pueblo cuando se solidifica y asienta, su sistema de significación interno se consolida y su nombre pasa a representar algo más que una suma de demandas, mediante un proceso de representación de una demanda hacia las demás. Laclau distingue, tal como había hecho en *HyES* entre demandas democráticas y populares: las primeras son satisfechas en su diferencialidad institucional, las segundas permanecen insatisfechas, articulándose con otras y tendiendo a conformar una frontera antagónica. El populismo laclausiano consiste en el privilegio de la lógica equivalencial por sobre la diferencial y, al mismo tiempo, recoge la formulación del significante vacío para la demanda que encarna la función identitaria. Al igual que lo que se ha explicado previamente, las demandas adquieren una identidad política al encadenarse equivalencialmente con otro conjunto de demandas y al verse representadas por el nombre de una demanda que se vacía tendencialmente de su identidad diferencial. A su vez, el pueblo construye una frontera de exclusión en el seno de la comunidad política y constituye, así, dos campos antagónicos: la cadena equivalencial del *plebs* la conforman todos aquellos cuyas demandas no son satisfechas; mientras que la del *populus* es la cadena equivalencial institucional, que coincide con los límites de la formación. El antagonismo se presenta como imposibilidad de coexistencia: el

pueblo populista aspira a constituirse como única comunidad legítima. Tal como se explicó previamente, el antagonismo se conforma como la expresión de la insatisfacción de la demanda y la construcción de la identidad funciona como reverso imaginario de una planificación de esa falta. Para que esa plenitud imaginaria adquiriera consistencia resulta necesario que una demanda adquiriera una posición ontológicamente privilegiada y encarne el nombre concreto del pueblo: se produce mediante ello una inversión central en la conformación populista. En el proceso real son las demandas las que establecen relaciones de equivalencia para conformar la cadena identitaria que fractura el espacio comunitario. Sin embargo, cuando la exclusión de la frontera requiere una cohesión mayor se produce una cristalización en un nombre, que funge como fundamento imaginario de la cadena, invirtiendo el proceso concreto. ¿Por qué sucede esto? Porque la cadena aspira a constituirse como totalidad comunitaria y, por ende, la plenitud imaginaria solo puede darse cuando se coloca como fuente invertida de la resolución de la falta. La denuncia del pueblo populista es que la formación fáctica es una falsa totalidad que lo excluye, mientras que la totalidad futura es una universalidad plena y verdadera. Por ello, requiere un nombre que encarne esa singularidad.

El nombre del pueblo no puede sino surgir de las propias demandas que lo integran. Al comienzo, todas ellas se encuentran divididas entre su identidad diferencial y su equivalencia como pertenencia a la cadena. Sin embargo, al acentuarse el antagonismo que divide el todo comunitario, una de ellas acentúa esa división y el momento equivalencial no está dado ya por su pertenencia sino por la representación que ella ejerce de la cadena. Simultáneamente, la inversión antes dicha se produce también aquí: la división de las demandas que pertenecen a la cadena parece provenir no de esa pertenencia sino de la división de la demanda representante. La división y el paulatino vaciamiento de la especificidad del nombre representante es más intenso cuanto más extensa es la cadena que representa. Así, la identidad popular se conforma simultáneamente a medida que se autorepresenta simbólicamente. Mientras que en una formación social estructurada, pareciera que todo elemento tiene una consecución conceptual y funcional, en una cadena de demandas populista esa unidad no es conceptual sino nominal. Por ello, aunque en concreto sucede el proceso contrario, pareciera que el nombre singular del representante (el del líder) es fuente y fundamento de la cadena en cuanto tal. Esta acentuación que Laclau realiza desde su versión del populismo es importante en cuanto al rastreo de fuentes en su obra. La oposición que presenta entre formación comunitaria como espacio conceptual y singularidad identitaria popular como nominalización cualitativa se ve acompañada por una adopción mayor del discurso lacaniano. La novedad de esta adopción se verifica cuando el

autor llama a este proceso de nominalización “investidura radical”, es decir, otorgamiento a un objeto de una carga libidinal. El populismo laclausiano es el punto más desarrollado de la identificación que Laclau realiza a lo largo de toda su obra entre la hegemonía gramsciana, el *Abgrund* heideggeriano (y con ello la deconstrucción) y la lógica del objeto ‘a’ de Lacan. El nombre del pueblo se constituye con la dignidad de una plenitud ausente que representaría una sociedad plenamente reconciliada. Por ello, ese nombre se inviste mediante adhesiones afectivas en la medida inversa en la cual se da la falta, el sufrimiento y la insatisfacción del presente. El carácter performativo y afectivo de la nominalización está dado por la presencia de lo Real en lo simbólico, esto es, por la incompletitud constitutiva del todo social. De ahí que no pueda haber deductibilidad, sino únicamente lazo afectivo con el nombre.

Ahora bien, el esquema del populismo presentado hasta aquí es problematizado por Laclau en dos aspectos: la cuestión de la frontera y una reflexión sobre la “heterogeneidad” social. Sobre la cuestión del límite, el autor establece una precisión mayor de lo que había hecho hasta el momento: la fractura se presentaba como un antagonismo férreo y fijo. La problematización consiste en establecer un matiz. La frontera no es estable, sino que se desplaza continuamente y cada demanda se ve llamada a formar parte de diversos proyectos hegemónicos y contrahegemónicos, fluctuando en su sentido. Por ello, las llamará “significantes flotantes”, que proliferan en períodos en los que la hegemonía del sistema se ve debilitada, esto es, en momentos de crisis orgánicas. Se dijo que el antagonismo funciona como una representación invertida de la falta, es decir, lo que se encuentra del otro lado del antagonismo representa aquello que no permite satisfacer plenamente las demandas. Ahora bien, al mismo tiempo, existen elementos que no tienen una relación antagónica con la cadena populista porque no tienen la referencia discursiva negativa que ella demanda. En este caso, se produce una exclusión incluso del sistema de la significación en cuanto tal. Esta presencia de un “Real heterogéneo” nunca asimilable por ningún discurso, es lo que Laclau llama “heterogeneidad social”. Esta representa un exceso de sentido que es dialécticamente irrecuperable, una materialidad (es decir una opacidad a la significación) que resiste su absorción en cualquier significante.

La propuesta populista de Laclau funciona como la culminación de su propuesta teórico política. En efecto, la asimilación que realiza entre populismo y política implica que la filosofía política, en cuanto dilucidación de los mecanismos de conformación de la anatomía social, funcione como *prima philosophia*. Para el argentino, toda significación social está ligada a un proceso de articulación político-hegemónica, esto es, al momento de decisión/ institución. Está

claro que esto no significa que todo sea político (por los propios procesos de sedimentación y reactivación), pero la primacía de la heterogeneidad o de la dislocación por sobre los procesos de institución conlleva a que ninguna objetivación social pueda ser definitiva. En efecto, si el populismo es igualado a la política en cuanto tal (con los inconvenientes que eso pueda traer en términos de los antagonismos sociales) la sedimentación y objetivación de una formación social implica, para Laclau una posición totalitaria, antidemocrática y, en definitiva, antipolítica.

5.1.5 Perspectivas de una visión crítica de la teoría de la articulación

Como se mencionó al comienzo de la tesis y del capítulo, el punto de partida de la tesis consiste en algunas exigencias epistemológicas para el análisis de la noción de articulación. Uno de los puntos más relevantes consiste en que una propuesta de este tipo debe dar cuenta de su carácter ético político específico. La cuestión principal radica en qué tipo de propuesta emancipatoria emana de la teoría laclausiana de la articulación. Está claro que la propuesta laclausiana se dirige enfrenta a diversas interpretaciones de la política: a visiones modernas y nostálgicas de los proyectos ilustrados; a la visión de toda política como opresora; y a versiones multiculturalistas neoliberales de la política como gerenciamiento del *status quo*. Al mismo tiempo, su postura no renuncia a términos modernos de filosofía política como el de emancipación, representación o poder. Su postura consiste en una visión peculiar de la desestructuración de una universalización objetiva de lo social, la estructura indecible, desde un punto de suturación singular, la decisión política. Es decir, vincula aspectos particulares de las identidades sociales con una función de tipo universal. Por tanto, la emancipación, estará signada por dos aspectos de la acción política: hegemonía y destotalización. En este sentido la teoría de Laclau es fundamentalmente ambigua: si bien la dislocación está presente en toda formación social y, simultáneamente, aquello que es radicalmente heterogéneo se define mediante un contextualismo radical. De ahí que la noción de singularidad cobre una paulatina mayor importancia en la obra laclausiana: la situacionalidad contextual define los actos políticos de emancipación de una estructura totalizada y objetivada y, al mismo tiempo, esa operación política tiene la forma de una apelación a la universalidad. Las acciones políticas surgen en un contexto de sentido pero sus efectos apuntan hacia la trascendencia. De ahí que en la conformación del sujeto popular haya un grado de contingencia que surge en un contexto de heterogeneidad, pero en cuyo nombre opera una apelación a lo universal.

Sin embargo, esto no define a qué tipo de universal emancipatorio se refiere éticamente esa apelación. Según Jelica Šumič, la respuesta a esta cuestión radica en la relación entre dislocación y articulación hegemónica. Es decir, entre la inconsistencia y heterogeneidad radical de lo social y la decisión que se hace sobre la base de esa indecidibilidad. Solo puede pensarse un acto emancipatorio si esa construcción hegemónica incluye en su seno condiciones de visibilidad de su contingencia. La singularidad que ella implica consiste en algo más que en el señalamiento de la dislocación de toda objetividad, en tanto connota un vínculo entre particularidad contextual y forma universal de la plenitud ausente. Ahí radica la novedad de la filosofía laclausiana: no se queda en el rechazo a la universalidad que reina en las visiones dominantes del deconstructivismo y, yendo más allá, eleva el momento de conexión entre particularidad y universalidad (la instancia singular) al punto de mayor relevancia política. Está claro que esta rehabilitación de la universalidad no consiste en una trasposición del modelo moderno sin más, sino que adquiere características peculiares como su simultánea necesidad e imposibilidad. De hecho, el vínculo particular-universal, esto es, la singularidad, constituye la piedra de toque que define ambos polos de la relación: un particular se vacía de su significado para encarnar una función universal y, al mismo tiempo, esa huella nunca se borra del todo. Aquí aparece incluso la materialidad de la ontología laclausiana: es un resto de particularidad inasimilable en cualquier discurso, su opacidad constitutiva. De ahí que la articulación hegemónica tenga como resultado un “universal singular”, esto es un significante que surge de un contexto específico y que lo trasciende en su forma, es decir, que desparticulariza la cadena de significantes de la que se erige en nombre. ¿Por qué puede pensarse que la política laclausiana es emancipatoria desde este punto de vista? Porque su propuesta distingue entre lo universal como forma, esto es, la función de sutura que cumple un nombre y lo universal como contenido, un imaginario ético concreto que funda un orden de plenitud cerrado. Por eso su postura es esencialmente destotalizadora. Entre otros, Jorge Alemán, propone que su marco teórico justifica una postura igualitaria como antitotalitaria: solo es posible una acción política que visibiliza las huellas de su propia contingencia. Una postura reaccionaria intentaría fundar un orden naturalizado como modelo de una vida buena.

La pregunta que subsiste es si la perspectiva laclausiana tiene un trasfondo ético igualitario, más allá de su postura destotalizadora. En este sentido, Simon Critchley sostiene que la teoría de la hegemonía laclausiana adolece de una postura ética que la sustente, es decir, de criterios de normatividad que guíen la acción política y distingan una hegemonía democrática o un populismo igualitarista de una hegemonía reaccionaria. Por ello, sostiene que la teoría del

discurso laclausiana, a menos que quiera caer en un decisionismo arbitrario, debería contar con algún tipo de complemento en el cual se organice la acción hegemónica desde un criterio de justicia y responsabilidad alterativa. Frente a estos desafíos, el propio Laclau contesta realizando una distinción entre normatividad y ética: esta última refiere a la plenitud ausente, incondicionada e inalcanzable, mientras que aquella denota la particularidad positiva de las normas. Como lo ético se presenta como una plenitud ausente, no puede deducirse de ello ninguna normatividad concreta, sino que, tal como fue descrita la universalidad más arriba, ella depende de un proceso de investimiento radical. Lo normativo, así, se constituye como el símbolo de algo radicalmente diferente de sí y lo ético expresa una subversión permanente de los complejos normativos efectivamente existentes. Aquí aparece de vuelta la distancia entre universalidad formal y universalidad de contenido: un complejo normativo nombra la plenitud ausente como su representante, pero la plenitud en cuanto tal es inconmensurable con esa positividad normativa. ¿Por qué para Laclau esto no implica caer en un decisionismo? En primer lugar, porque para él que normatividad y ética se mantengan en registros inconmensurables es lo que garantiza que existan sociedades democráticas, es decir, que nunca pueda cerrarse el hiato entre representación de la plenitud y la plenitud en cuanto tal. Además, el propio autor reconoce que la distinción entre hechos y valores es insostenible: toda significación aparece contaminada por experiencias sedimentadas previas y cualquier interpretación se funda en una relación práctica con el mundo. De ahí que su postura no consista en una descripción neutral de los hechos sociales, sino que sus postulados permanecen dentro de cierta estrategia para la tradición socialista de la que se siente parte. Por último, porque el sujeto de la decisión, que aparecería como un sujeto soberano libre de cualquier atadura, en realidad solo tiene la capacidad de alterar algunas áreas de la estructura en la que se encuentra inserto y en la que su decisión cobra sentido.

Hasta aquí, en este capítulo se realizó un repaso por cada uno de los argumentos de los capítulos anteriores. La revisión genealógica de la categoría de articulación arroja algunos resultados cruciales. Si se siguen los criterios presentados al comienzo de la tesis y del capítulo, se pueden obtener algunas precisiones. La categoría de articulación aparece por primera vez en la obra laclausiana en un marco teórico marxista estructuralista que concibe el entramado social organizado en niveles (económico, político, ideológico). En ese contexto, Laclau introduce el concepto de articulación con el fin de sostener una preeminencia de la categoría de clase propia de un marxismo relativamente clásico, pero suavizar sus efectos y poder pensar las relaciones que esa noción tiene con la ideología, la política y la cultura. En concreto, lo que busca con esa

categoría es pensar las relaciones entre la dominación de clase y las relaciones políticas que no se encuentran signadas por la determinación económica. En particular, la articulación funciona como procedimiento formal ideológico-político para vincular dos modos de conducir la hegemonía social: aquel que surge de las relaciones económicas de producción y el que surge de la forma general de la dominación política Estado-pueblo. Esto permite ver hasta que punto Laclau interviene en dos debates diferenciados. Uno es sobre el Estado capitalista, que había ocupado buena parte de las discusiones de los marxistas estructuralistas y que Laclau intenta zanjar en varias de sus intervenciones. El otro es el debate latinoamericano en política: esto no solo puede verse en la introducción que se hizo de los cuestionamientos a los autores dependentistas respecto del capitalismo colonial americano, sino en su uso de la categoría de pueblo y populismo como central en su teoría de la articulación ideológica. Con todo, esta primera formulación no termina (o no quiere, al momento) de resolver los problemas del economicismo, el reduccionismo clasista o el tecnologismo teleológico de las fuerzas productivas. Si bien su propuesta da un papel importante y, especialmente, piensa la especificidad propia de la política, la articulación sigue jugando un papel suplementario, adyacente a las dinámicas determinantes de la sociedad.

Con el paso de esa visión a la formulación de una teoría discursiva, Laclau intenta desprenderse de los componentes deterministas del marxismo y basa su teoría en diversos autores del postestructuralismo y la filosofía postanalítica, entre otros. Así como previamente había participado de los debates del marxismo estructuralista, durante las dos décadas posteriores participará de las discusiones nacientes en relación con el pensamiento político postfundacional (Marchart, 2009). En efecto, la idea de una “politización” de la deconstrucción alcanza en su obra uno de sus exponentes más desarrollados. A su vez, desde el punto de vista del trabajo genealógico que se realizó en la tesis, la categoría de articulación juega un papel central en su vinculación con la noción de hegemonía. Tal como se planteó en las hipótesis, su trabajo genealógico y deconstructivo sobre la tradición marxista le permite criticar frontalmente los aspectos deterministas de la economía, el reduccionismo clasista y la confianza en el progreso neutral de la tecnología. La segunda hipótesis de la tesis plantea que esta superación viene aparejada por un acento en los aspectos simbólicos de la sociedad, que abjuran de toda separación en niveles y hacen de todo elemento social uno discursivo-simbólico. Esto tiene dos consecuencias principales: si la sociedad ya no es un todo orgánico, mecánico o funcional sino que todo elemento y campo social está atravesado por sedimentación de sentidos ideológicos, culturales y políticos, la categoría de articulación para los Estudios Culturales se vuelve

especialmente relevante. A su vez, como los aspectos políticos atraviesan toda conformación ideológica y cultural, toda producción cultural deberá ser pensada no solo a partir de sus aspectos simbólicos sino también a partir de los sentidos que reactiva y sedimenta, esto es, a partir de sus aspectos estratégico-políticos. En esta concepción ideología, cultura, política y ontología de lo social se ven completamente entramados. La segunda consecuencia está vinculada con la diferenciación entre discurso y materialidad. La adopción de una teoría discursiva de lo social contextualiza radicalmente las formaciones sociales y de las acciones político-ideológicas. En concreto, su crítica a un universalismo abstracto de la acción política conduce a analizar las coordenadas de la agencia y la subjetividad siempre en una situacionalidad radical. La cuestión de la materialidad puede tratarse de dos maneras distintas: por un lado, si por materialidad se entiende algún tipo de historicidad determinante sobre las significaciones sociales, Laclau atiende ambiguamente a ella. En el sentido de que, por un lado, todo elemento social toma su sentido de las relaciones simbólicas sedimentadas en las que se encuentra inmerso; por el otro, en que la decisión política, si bien hace parte de un sujeto que se encuentra arrojado a una estructura que le sirve de marco, la misma tiene un carácter indecible, por lo que no le brinda razones para actuar. Si por materialidad se entiende que hay una distancia irreductible entre aquello que el mundo es y aquello que puede aprehenderse mediante la significación, en la teoría laclausiana ese aspecto está dado por el exceso de sentido de lo social que, dependiendo del momento de su producción, denomina dislocación o heterogeneidad. Ahora bien, una tercera crítica puede hacerse respecto de la materialidad: la pregunta es qué aspectos de la materialidad histórica impactan en su producción teórica, es decir, su concepción de lo social y los conceptos que propone no están atravesados por una materialidad histórica concreta: no aparecen en sus conceptos fundamentales menciones a procesos histórico-simbólicos de dominación específica, cuestiones como la dominación colonial, racial o sexo-genéricas, sino que su teoría es, en muchos sentidos, formalista y logicista. Una excepción puede hacerse respecto de la noción de pueblo y populismo: en efecto, pareciera que la misma operación que realizara en su juventud en el andamiaje teórico estructuralista, lo lleva a cabo en el final de su carrera proponiendo que el tipo de política que él propuso durante años se vincula con el populismo. Lo mismo puede decirse de su defensa de la acusación de decisionista: reconoce que no existe una separación intrínseca entre opiniones descriptivas y valorativas, y que toda su obra está dirigida a trazar algún tipo de estrategia en el interior de la tradición del socialismo.

Con todo, se han detallado los problemas que aparecen en la propuesta discursiva de la articulación laclausiana: por un lado, los problemas que hacen a aspectos formales de su teoría, como pueden ser la cuestión del antagonismo y los límites, la cuestión de los sujetos sociales y su situacionalidad histórica y la cuestión de los tipos de hegemonías posibles; por otro, los problemas que hacen a su potencialidad para el uso de la categoría de articulación en los Estudios Culturales, a saber, la compleja relación entre acción política y principios normativos de esa acción o la contextualización histórica de la propia teoría laclausiana. En la segunda parte de esta conclusión se pretende entonces volver sobre el concepto de articulación específicamente a partir de sus potencialidades y límites para el estudio de las relaciones entre política y cultura en el contexto latinoamericano. El objetivo es que esta parte funcione prospectivamente como hoja de ruta para diálogos futuros. Para ello, se confronta la propuesta de Laclau con otras formulaciones conceptuales de la tradición latinoamericana de pensamiento. Aquí se confronta entonces una producción más abstracta, formalista y logicista con producciones que aceptan su carácter contextual y situado.

5.2. Prospectiva de la articulación: diálogos latinoamericanos

La última parte del capítulo pone en diálogo las conclusiones a las que se llegaron con otros/as autores/as latinoamericanos/as que se ocupan del mismo problema. El énfasis se pone en los diversos problemas que se fueron presentando como conclusiones en los capítulos anteriores y que se recogieron en la síntesis que se presentó en los acápites anteriores: las formaciones sociales y sus límites; la reducción de la categoría de frontera a la de antagonismo y las consecuencias de una visión contextualista de las identidades sociales. El primer diálogo es con la postura de Anibal Quijano (2014) (2014b) (2007), su punto de partida de la colonialidad del poder, su marco teórico marxista heterodoxo (diferente al de Laclau) y el énfasis que el autor peruano pone en la identidad de los agentes sociales y los modos de clasificación social. La propuesta se centra en el análisis del concepto de heterogeneidad histórico-estructural. El segundo y el tercer diálogo se alejan de la problemática de la identidad para centrarse en la cuestión de la frontera. Por un lado, se trata un estudio de las producciones culturales de frontera (en particular la de México y EE.UU.) mediante el concepto de hibridez propuesto por Néstor García Canclini (2001); por el otro, la exploración de la “nueva conciencia mestiza” por parte de Gloria Anzaldúa (1987). El último de los diálogos propuestos es con la filosofía intercultural y el espacio de discusión abierto por la metáfora de la traducción: se trabaja sobre la idea de traducción intercultural, y en particular, su tematización por parte de Ricardo Salas (2006) (2012). Estas propuestas exploran otros modos de trabajar las nociones de identidad y

frontera que la propuesta laclausiana pasa por alto. Para Laclau, la frontera se constituye a partir del antagonismo o la dislocación; en cambio, los autores que se proponen brindan una perspectiva de la frontera menos radical, es decir, una en la que las fronteras sociales no funcionan como un límite absoluto para la inteligibilidad ni como una mediación aparente. Por ello, esta parte del capítulo pretende funcionar como una propuesta de trabajo futuro. En ese sentido, también se vincula con las intenciones de la tesis en términos de “utilidad”: si uno de los objetivos de esta producción es el de explorar la productividad de la noción de articulación en el contexto de los estudios culturales críticos de Latinoamérica, una de las formas que adopta esa utilidad es la de proyectar diálogos y trabajos futuros en torno a esa categoría.

5.2.1. La colonialidad del poder y la heterogeneidad histórico estructural

En las últimas décadas el estudio de las disciplinas humanísticas y sociales sobre la realidad latinoamericana ha recurrido de manera permanente al concepto de “colonialidad del poder”⁵⁴, sobre todo para explicar el lugar que ocupa la región latinoamericana en la conformación del patrón global de poder capitalista. Esta noción fue acuñada por primera vez por Aníbal Quijano a finales de los años ’80 haciendo alusión a un tipo de clasificación particular que determina los modos de existencia en distintos ámbitos de la vida social. En la explicación de ese concepto y fundamentalmente en lo que refiere a su capacidad epistémica, el autor recurre numerosas veces a la revisión de los modos de conocer instaurados por la modernidad eurocentrada y, en particular, a la noción de “totalidad social”. Lo hace específicamente en dos artículos en los que describe la relación entre la clasificación social y las nociones epistemológicas de la cosmovisión moderna eurocentrada: “Colonialidad del poder y modernidad/racionalidad” (2014b) y “Colonialidad del poder y clasificación social” (2007). A lo largo de esa descripción el autor busca, por un lado, atacar una noción eurocéntrica de totalidad que concibe sus elementos como homogéneos y el espacio en el cual estos elementos se inscriben como vacío y uniforme; por el otro, criticar dos posiciones que se oponen a la concepción hegeliana de “totalidad”: el “atomismo empirista” y el “posmodernismo”. A partir de esas críticas, Quijano propone una caracterización propia, a saber, la de una totalidad heterogénea, producida

⁵⁴ A partir de fines de la década de los ochenta con la aparición del concepto de colonialidad en los dos textos que se analizan aquí, el de “mito de la modernidad” en el texto *1492. El encubrimiento del otro* (Dussel, 1992), y el de “diferencia colonial” en *El lado más oscuro del renacimiento* (Mignolo, 1995), comienza una expansión generalizada del término. En particular, a partir de la conformación, a fines de la década del noventa del grupo “modernidad/colonialidad” que nuclea a diversos autores y autoras que venían trabajando en los vínculos entre el concepto de modernidad y la conquista de América como dos procesos inseparables.

históricamente y abierta. Su propuesta de totalidad heterogénea se asemeja a la concepción posfundacional laclausiana de las formaciones sociales⁵⁵ (Marchart, 2009).

Quijano considera que la “colonialidad” está a la base del patrón global del poder capitalista. A partir de la “conquista de América” dicho patrón se legitimó por la imposición de una clasificación social de tipo racial o étnica que operó en todos los ámbitos de la existencia (subjetiva, material y social). En ese mismo período histórico se llevó adelante un proceso de mundialización tanto del capitalismo como de sus dos ejes estructurantes: la modernidad y la colonialidad (Quijano, Wallerstein, 1992) (Wallerstein, 2014). Esta clasificación social originó nuevas identidades y geoculturas que se organizaron jerárquicamente en relaciones intersubjetivas de dominación bajo la hegemonía de la cultura europea. Si se toma como referencia el análisis epistémico que realiza Quijano sobre los modos de conocer y de saber implicados por la “colonialidad del poder” se podrá ver cómo la producción del conocimiento que emerge de la clasificación jerárquica eurocentrada conllevó, en primer lugar un universo intersubjetivo adaptado a las necesidades cognitivas del capitalismo: medible, cuantificable, objetivable (en relación con la subjetividad cognoscente) y controlable (en relación con los recursos naturales). Por la valoración de ese tipo de conocimiento como “racional”, se naturalizaron jerarquías de distribución geopolítica del poder a partir de una estrategia de mitologización de ciertos conceptos consolidados con la expansión y la imposición del poder global capitalista, tales como el concepto de “Europa” o como las dicotomías entre “inferiores” y “superiores”, “irracionales” y “racionales”, “bárbaros”/“primitivos” y “civilizados” o “tradicionales” y “modernos”.

Ahora bien, a partir de esto, el autor intenta revisar las posturas que hacen a la búsqueda de una ruptura con este modo de conocer, en particular, las teorías del desarrollo, las teorías de la dependencia y la teoría del sistema-mundo. En ese contexto, menciona que la teoría de la colonialidad del poder y la heterogeneidad histórico- estructural representan nuevas propuestas en esta misma línea. Quijano concibe la colonialidad del poder como una malla de relaciones sociales de explotación, dominación o conflicto que se articulan en torno al control de

⁵⁵ El pensamiento político posfundacional es definido por Oliver Marchart (2009) como la presencia de una “diferencia ontológica” política o diferencia política entre dos planos: uno de ellos constituye algún tipo de formación concreta, empírica o *status quo*, mientras que el otro constituye una dimensión de apertura y/o vacío. Ejemplos de estas propuestas son para Marchart las filosofías políticas de Nancy, Badiou, Lefort y Laclau. Se podría agregar allí a Ranciere, Negri y Zizek. Otros autores rechazan esa idea por considerarla una extrapolación apresurada de la diferencia ontológica heideggeriana entre lo óntico y lo ontológico. La crítica se centra en que esas dos dimensiones precisan de un tercero, el *Dasein*, a quien le va en su ser esa pregunta. Esa presencia no podría encontrarse en todos los autores que pueden denominarse “posfundacionales” (Biset, 2010).

determinados ámbitos de la existencia social: el trabajo, el sexo, la subjetividad y la autoridad (Quijano, 2014: 289). Para el peruano, la mirada eurocéntrica del poder implica la confrontación entre dos paradigmas: por un lado, el del liberalismo como paradigma hegemónico y por el otro, el del materialismo histórico como paradigma contestatario y subalterno. En el primer caso, se concibe la sociedad y sus relaciones de poder a partir del acuerdo de los individuos que la componen y sus necesidades. Durante el siglo XX, el paradigma hegemónico liberal cedió protagonismo a otras corrientes tales como el estructuralismo, el estructural-funcionalismo y el funcionalismo. Todas ellas comparten una concepción del ordenamiento social desde un conjunto finito de patrones que no varían históricamente; a través de ellos, los elementos de esa sociedad establecen relaciones continuas y homogéneas basadas en su función inherente. Por otro lado, en el materialismo histórico, las relaciones sociales se construyen sobre la base de relaciones económicas de control del trabajo y de sus productos. De esta manera, el orden social se configura como una cadena de determinaciones que van del ámbito que tiene primacía explicativa, el económico, hacia los otros, concluyendo en que es el control del trabajo la base a partir de la cual se configuran el resto de las relaciones sociales. Como comparte el origen eurocéntrico, el marxismo también acarrea una serie de inconvenientes comunes con las corrientes anteriormente mencionadas. En primer lugar, todas piensan lo social como una configuración de elementos históricamente homogéneos que guardan entre sí relaciones continuas y consistentes (sea por su función o lugar en la estructura, o bien por la cadena de determinaciones con el ámbito de primacía). En segundo término, esa concepción produce necesariamente una noción de sociedad orgánica o mecánica. Como tercera característica menciona que en las concepciones eurocéntricas las relaciones entre los componentes son ahistóricas y dadas de antemano, es decir, que no son producidas históricamente, sino que son el producto de algo anterior a la historia de lo social. Por ejemplo, el “pacto” en el liberalismo, el origen de las “relaciones de producción” en Marx o las estructuras y funciones de lo social por fuera de toda producción; todas ellas cumplen el mismo papel, esto es, el de plantearse como una naturalidad que no es producida ni histórica ni subjetivamente por los mismos agentes. Así, Quijano sostiene que esta manera de concebir el poder y las relaciones sociales no es verificable a partir de la experiencia histórica. Muy por el contrario, las relaciones sociales se gestan de manera estructural entre elementos históricamente heterogéneos –con historias propias y específicas y espacio-tiempos distintos entre sí– lo que origina que los caracteres y las formas de esos elementos sean discontinuos, incoherentes y conflictivos.

Entonces, la cuestión principal reside en cómo es posible que diversos elementos heterogéneos puedan integrarse en una trama común que los ordena estructuralmente. La primera condición es que uno de esos grupos logra encontrar un modo de imponerse sobre los demás y, de esa manera, articula la heterogeneidad de los elementos en una nueva estructura social bajo su control. Según Quijano el proceso siempre está históricamente determinado y, por ello, no puede pensarse un modelo único de su desarrollo. Por tanto, encuentra imposible considerar la existencia de algún tipo de determinación extra-histórica que establezca el modo en que esa estructura social se articula *a priori*. Por otro lado, entiende que esta autoridad no tiene en sí misma la capacidad suficiente para sostener una estructura en el tiempo⁵⁶. Entonces, ¿por qué se dice que la sociedad es un conjunto de campos relacionados entre sí con capacidad de permanecer en el tiempo? La respuesta no se encuentra para el autor en las corrientes funcionalistas o estructuralistas, sino que, aún con sus problemas, sólo puede brindarla la propuesta marxista. Para él, igual que para Laclau, si bien es cierto que el patrón global de poder capitalista se ha articulado en relación y en torno al control del trabajo, no parece tan claro que se pueda verificar una homogeneidad histórica (ni siquiera de manera tendencial) en sus componentes (trabajo, capital, etc.). Lo que el marxismo no advierte (y Laclau tampoco), es que dentro de cada uno de los componentes del capitalismo se articulan todas las etapas propias del desarrollo histórico de cada uno de esos componentes. Además, el autor observa que respecto de la cadena de determinaciones que el marxismo establece entre el control del trabajo y los otros ámbitos, no sería posible sostener que exista una relación homogénea y unidireccional, ni siquiera la de una recíproca, sino que las relaciones poseen, más bien, un carácter inconsistente, heterogéneo y conflictivo. Sin embargo, Quijano admite que un campo puede tener primacía sobre los otros, aunque considera que no lo haría de manera determinante, sino tan solo como un eje coyuntural de articulación del conjunto. De esta manera, según el peruano la sociedad se comporta como una “totalidad”, aunque esta totalidad no se comporte de manera sistémica, orgánica o cerrada.

El autor se opone a dos posturas que considera eurocéntricas: por un lado, el “empirismo atomístico” (asociado al liberalismo) y, por el otro, a su versión renovada, el “posmodernismo”. Ambas niegan la idea de totalidad y reducen la existencia social a experiencias descriptivas y

⁵⁶ Veladamente, Quijano recurre a una crítica recurrente en diversos autores latinoamericanos de filosofía política: tal como la han pensado las corrientes de filosofía hegemónicas occidentales, la política sería el ámbito de la “dominación justificada” y la tarea de la filosofía política sería la de argumentar en qué momentos y bajo que principios esa dominación estaría efectivamente justificada. El caso más palpable es el de la filosofía política contractualista moderna. (Dussel, 2009). Como para otros, para Quijano la constitución política de una sociedad no puede remitirse explicativamente a la autoridad como fundamento último.

aisladas que no pueden ser explicadas por algún patrón que las contenga (y todas las propuestas que lo postulan, en realidad, distorsionan esas experiencias). La postura de Quijano consiste en que, si bien es cierto que con la vieja noción de “totalidad” muchas zonas de la experiencia histórico-social eran degradadas a ser meras excepcionalidades y anécdotas, sin embargo, se torna necesario conservar la categoría de “totalidad” ya que permite realizar una crítica del poder vigente (lo que, en su perspectiva, resultaría imposible desde una posición liberal posmoderna). Según su parecer, la postura atomística en la que ambas tradiciones se inscriben considera el cambio social únicamente desde las micro-relaciones sociales (“micropolítica”) cayendo nuevamente en una visión eurocéntrica de la “totalidad”. Es más, tanto la visión estructural-funcionalista, tematizada en el párrafo anterior, como la visión atomística, aun siendo contrapuestas, comparten un terreno común de disputa, a saber: la aceptación o el rechazo a la concepción eurocéntrica de “totalidad”, es decir, a aquella que implica una homogeneidad básica sostenida en una consistencia y una continuidad en sus relaciones internas.

En cambio, la noción quijaneana de “totalidad” implica que cada una de las partes que la compone, no es simplemente una “parte del todo”, sino también una “no-parte” que se sustrae de esa relación con el todo dislocando una explicación unitaria de las relaciones que establece con los otros elementos. Con ello se acerca a lo que Laclau propone como “exceso de sentido” de lo social. Cada una de estas partes en sí misma representa una unidad total, es decir, una entidad heterogénea, particular, específica y singular. En suma, para Quijano, el cambio social solo puede ser entendido si se lo piensa en el marco de una “totalidad social” de carácter abierto, ni unidireccional ni unidimensional. Si esto no fuera así el cambio quedaría reducido a una transformación de una totalidad completamente homogénea y coherente a otra de las mismas características. Por el contrario, el cambio consiste, según el autor, en transformaciones heterogéneas y discontinuas de los componentes de la totalidad.

A partir de esta concepción Quijano reflexiona sobre las nociones de “clase social” y “clasificación social”. Para ello, reposiciona la categoría de “clase social” desde una concepción estática hacia una concepción histórica. El autor plantea que las “clases sociales” “se forman, se desintegran o se consolidan, parcial y temporalmente o de modo definido y permanente, según el curso de las luchas concretas de las gentes concretas, disputando el control de cada ámbito del poder” (Quijano, 2014: 314). Su idea principal implica que no es posible concebir las “clases sociales” y la “clasificación social”, y ni siquiera las relaciones sociales de producción, como externas o anteriores a las luchas concretas e históricas por el

control del trabajo. En este sentido, tales luchas implican procesos de clasificación, desclasificación y reclasificación constantes respecto de la distribución en las relaciones de poder de los grupos sociales heterogéneos. Se observa que, para Quijano, la “totalidad social” y las “clasificaciones sociales” que esta implica se vinculan estrechamente con lo político.

Como se mencionó en los capítulos anteriores, Laclau postula una primacía aún más fuerte de lo político por sobre lo social. Si este representa la posibilidad de clausurar y totalizar todo significado en torno a una matriz o estructura que agote los procesos parciales, aquel implica la posibilidad de reactivar esos significados sedimentados a partir de la infinitud de la discursividad, es decir, a partir del exceso que existe en cualquier estructura concreta. Quizás puede decirse que los procesos de fijación y desfijación de la sociedad que desbordan todo tipo de totalización posible van más allá de la heterogeneidad histórico estructural que presenta Quijano. Por ello, habría que preguntarse si la falta de origen último que Quijano atribuye a toda formación social en cuanto tal, producto de su origen histórico puede asemejarse a las fijaciones en las identidades como puntos nodales que Laclau propone para pensar las determinaciones históricas de una sociedad y la cuestión de que la acción política no tiene una completa apertura. Está claro que en el caso laclausiano la infinitud de la discursividad y la sedimentación de puntos nodales indican dos cosas: por un lado, la imposibilidad de fijar el sentido último de una sociedad y, por el otro, la fijación de ciertas coordenadas en las cuales actuar políticamente, es decir, la conexión de una particularidad con la forma de la universalidad. En el caso de Quijano sucede algo similar, la heterogeneidad histórico estructural indica, por un lado, que una sociedad conserva cierta apertura a partir de su propia constitución, que nunca es efectivamente “originaria” sino siempre situada e histórica, pero, simultáneamente, eso marca los límites en los cuales debe entenderse esa sociedad. Aún más, a diferencia de otras posturas posfundacionales⁵⁷, la de Laclau se asemeja a la postura quijaneana en cuanto a que la imposibilidad de fijación última de sentido no está presente (o al menos no únicamente) en la constitución de la sociedad en cuanto tal, sino más bien en los sujetos políticos y sociales que la conforman. La institucionalización de puntos nodales que redundan en la capacidad de definir la totalidad social y los modos en cómo una sociedad es

⁵⁷ Para Claude Lefort el posfundacionalismo se asienta sobre lo que se ha dado a llamar la “diferencia ontológica en política”: por un lado, existe la política (el ámbito empírico de instituciones que estudian la sociología o la ciencia política) y por el otro, lo político, un momento de institución de lo social y del conflicto legítimo, un vacío irresoluble el cual funda la política. Si bien la influencia de Lefort en el pensamiento de Laclau es importante y puede verificarse en la relación entre la política y lo político, la cual para Lefort es de “mutua (im)posibilidad”, la historización de la identidad de los agentes es algo específico de la postura laclausiana. (Lefort 1990, 2010) (Marchart, 2009).

clasificada se da a partir de encarnaciones parciales por parte de esos sujetos. La producción de vacío es una característica identitaria de los sujetos: en Laclau, en cuanto a la fijación de su sentido último y, en Quijano, en cuanto a su constitución “esencial” como clase, en lugar de histórica. En ambos autores no existe una capacidad última de establecer un principio que rige la estructura social y las clasificaciones subjetivas que en ella operan y, sin embargo, existen procesos de producción de sujetos políticos que encarnan esa totalidad y tradiciones que se forman a partir del establecimiento de puntos nodales que son siempre históricos y contingentes.

5.2.2. La producción cultural en frontera y la nueva conciencia mestiza

Las nociones de límite y frontera en la obra de Laclau tienen connotaciones específicas que hacen dudar si las diferencias y matices existentes en las diversas formas reales de frontera son efectivamente tenidas en cuenta. Esa ambigüedad se manifiesta en la imposibilidad de entender si las características que la teoría laclausiana otorga a la frontera se limitan a fronteras internas de las formaciones sociales o si también incluyen límites entre formaciones sociales. Aún más, existen ciertos contextos donde estos dos límites pueden confundirse explícitamente. En este sentido, algunas propuestas de la teoría latinoamericana han explorado la noción de frontera más abiertamente a partir de esos contextos específicos. Una referencia ineludible para tratar el concepto de frontera y de hibridez (por la pregnancia que su obra ha tenido en los Estudios Culturales latinoamericanos hasta el punto de convertirse en algún tipo de “canon” en el área⁵⁸) es a la obra de Néstor García Canclini *Cultura híbridas* (2001[1989]). El autor trabaja sobre un término muy elaborado en la teoría latinoamericana como es el de “modernidad”. Es interesante contraponer la perspectiva de García Canclini con la de Laclau en el contexto de esta tesis, no solo porque Laclau también critica las divisiones convencionales entre lo tradicional y lo moderno en la teoría sociológica latinoamericana, sino por el tratamiento que, como se mencionó en el capítulo anterior, realiza del concepto de “posmodernidad”. García

⁵⁸ Diversos autores remarcan la idea de cierta “canonización” de los estudios culturales en el marco de las universidades estadounidenses. El propio Stuart Hall es crítico del avance de un modo textualista y posmodernista de trabajar en estudios culturales que viene de la mano de esa institucionalización: “queda la duda insistente de que esta textualización abrumadora de los propios discursos de los estudios culturales de alguna forma constituya el poder y la política como asuntos exclusivamente del lenguaje y de la textualidad misma. Ahora, esto no quiere decir que no crea que los asuntos de poder y lo político estén siempre anclados en las representaciones, que siempre sean asuntos discursivos. Sin embargo, hay formas de constituir el poder como un fácil significante flotante que simplemente deja vaciados de cualquier significación” (Hall, 1992: 62). Ya se mencionó en la introducción la cuestión de la canonización de los estudios culturales latinoamericanos y la mirada colonial sobre la región: diversos autores realizan un rastreo de esa canonización a partir de ciertos textos y autores “oficiales” como García Canclini y Jesús Martín Barbero, la cual contribuyó a un abandono del origen marxista de la escuela de Birmingham de Estudios Culturales y la textualización de la tarea académica. (Mato, 2003) (Follari, 2001).

Canclini trata cada una de estas cuestiones de manera diferente. Por ello, propone que no debe pensarse la noción de modernidad de manera rígida, sino que lo moderno en ese contexto (especialmente en las producciones culturales) interactúa de manera fluida, circulando entre lo tradicional, lo moderno y lo posmoderno. Luego de haber argumentado en los primeros capítulos contra los estudios que le dan un peso excesivo a lo tradicional en la cultura popular latinoamericana, en el capítulo siete del libro el autor se centra sobre todo en la cultura popular urbana, lo problemático de esa categoría y, sobre todo, en la insuficiencia de las categorías tradicionales con las que se lo ha estudiado. En particular se centra en cómo, en contextos fronterizos, de migración, de jóvenes disidentes o masas de desempleados, existen procesos que no se pueden encuadrar en las clasificaciones que las ciencias sociales les han dado a esos procesos hasta ese momento (García Canclini, 2001: 259).

En la segunda parte del capítulo García Canclini trata algunos procesos culturales de las últimas décadas del siglo: el primer proceso que describe es el paso de una cultura que hace referencia a “colecciones” de bienes simbólicos (esto no es una referencia únicamente una colección material concreta sino a cualquier agrupamiento de conjuntos o repertorios de bienes culturales y simbólicos incluso bajo una categoría) a una que paulatinamente ha dejado de lado esa práctica. Las consecuencias de este descoleccionamiento pueden ser ponderadas mediante diversas posturas. Por un lado, el autor no se lamenta por la descomposición de las colecciones y clasificaciones rígidas de bienes simbólicos, porque mediante esa limitación y separación promovían desigualdades. Sin embargo, tampoco pretende caer en una postura celebratoria, porque ella no indagaría en las discontinuidades extremas en los hábitos de la percepción generadas por el descoleccionamiento, ni en la merma de las oportunidades de comprensión de los significados que subyacen en las reelaboraciones de las tradiciones simbólicas, en realidad, refuerzan el mismo poder de aquellos que antes componían las colecciones de bienes simbólicos, especialmente las transnacionales y los estados. Entonces, de lo que se trata para este autor es de combinar en el análisis de las estrategias de descoleccionamiento y desjerarquización, las asimetrías de poder ya existentes entre países centrales y periféricos, clases sociales, etc., sin caer tampoco en un pensamiento lineal que asocie modernización únicamente con un modo de los poderosos para que la explotación sea más eficiente. Por el contrario, García Canclini busca entender en conjunto las dinámicas sociales con los cambios tecnológicos, tanto cuando coinciden como cuando se contradicen: “los sentidos de las tecnologías se construyen según los modos en que se institucionalizan y se socializan” (García Canclini, 2001: 280). Esto implica que esa tecnología puede ser apropiada en maneras

novedosas y originales de comunicación por parte de movimientos populares, ampliando su uso democratizador; simultáneamente las nuevas tecnologías reproducen muchas veces estructuras de poder anteriores. Por ello, García Canclini concluye en un cuestionamiento a las asociaciones tradicionales entre grupos sociales y producciones culturales, comparable al cuestionamiento laclausiano a la asociación entre elementos ideológicos y grupos sociales específicos como las clases: los usos contradictorios de las nuevas tecnologías y los métodos de descoleccionamiento en sus interacciones con la cultura forman parte de un proceso más amplio que desvincula conceptos que antes aparecían vinculados (por ejemplo estratos culturales con clases sociales) y, por ende, exigen otros modos de preguntarse por las relaciones simbólicas entre grupos sociales.

El segundo de los procesos analizado por García Canclini es el de la desterritorialización, es decir, la pérdida de referentes territoriales “naturales” asignados a determinadas producciones culturales. En esa ausencia, como en los procesos de reterritorialización (relocalizaciones parciales y provisionales de antiguas y nuevas producciones) es donde se puede apreciar con mayor énfasis lo que García Canclini quiere presentar como “entradas” y “salidas” de la modernidad y como cuestionamientos a las divisiones convencionales entre “tradición” y “modernidad”. Los fenómenos de desterritorialización y reterritorialización conllevan el cuestionamiento de algunos de los abordajes tradicionales de las relaciones entre producción cultural y política en el contexto latinoamericano.

En primer lugar, el modo tradicional de asociar lo popular con lo nacional en la modernización de las culturas latinoamericanas implicó una organización conceptual en torno a antagonismos económico-políticos y culturales⁵⁹. Estos modos de entender la cultura resultan insuficientes para entender el modo en que se organizan las relaciones de poder actuales. Sobre todo, pensando en la manera en que el sistema mundial se ha organizado en una red de estructuras transnacionalizadas o en la integración y flexibilización de las fronteras en los sistemas económicos, políticos y culturales de las regiones del planeta denominadas centrales (Europa y Norteamérica). Asimismo, las asimetrías entre países centrales y periféricos se vuelven más complejas en función de procesos de descentralización de empresas, simultaneidad de información a nivel planetario o la localización y adecuación de saberes “internacionales” a los hábitos y conocimientos locales. Esto no significa que hayan dejado de existir clases que se benefician o que son representadas en las producciones culturales locales de cada país, sin

⁵⁹ Los ejemplos a los que se refiere el autor son el par centro-periferia o cosmopolitismo-nacionalismo en la teoría de la dependencia (Cardoso y Faletto, 2003).

embargo, el cambio radical de la producción y el consumo, el carácter de esos bienes disloca las asociaciones “naturales” tal como se pensaban antes.

En segundo lugar, las aproximaciones tradicionales se ven relativizadas por los fenómenos migratorios contemporáneos. Latinoamérica misma, como identidad, se internacionaliza (y aquí podríamos volver sobre la cuestión de la diáspora) bajo el efecto de migraciones que ya no tienen que ver únicamente con el exilio de políticos, artistas o escritores perseguidos sino con personas de todos los estratos sociales. Por supuesto, uno de los lugares en los que esta internacionalización y transfronterización latinoamericana se da más intensamente es la frontera entre EE.UU. y México y, simultáneamente, para el autor es el lugar en el cual se han dado las reflexiones más interesantes sobre este fenómeno. En esa frontera se ven las distintas caras de los fenómenos interculturales: el subempleo y el desarraigo como primera impresión, pero también, se da un crecimiento exponencial de las producciones culturales en las últimas décadas (estaciones de radio, publicaciones, literatura, música). Incluso, la mayoría de ellos se arraigan en quehaceres y experiencias cotidianas de los sectores populares del área.

García Canclini utiliza las experiencias de identidades fronterizas fragmentadas, “economías cruzadas” y “sistemas de significados que se intersecan” para cuestionar, por lo menos, dos nociones usuales de la teoría social. La primera de ellas es la de “comunidad”. Las características tradicionales que se le han otorgado a este concepto es que sus miembros se definen en función de un territorio específico. En él forjan vínculos estrechos e intensos en contraposición a los vínculos externos y, además, esos vínculos comunitarios y ese espacio definen el sentido mediante el que ajustan sus acciones. La segunda noción es la oposición rígida entre centro y periferia. Este concepto surgiría para el autor de una idealización del sistema imperial, por el contrario, los procesos de frontera implican que las culturas centrales y periféricas convergen e “implosionan” una dentro de la otra mutuamente, de modo tal que no pueden pensarse como compartimentos estancos o universos de significado autónomos internamente coherentes. Para demostrar esto va a utilizar manifestaciones culturales de la ciudad mexicana de Tijuana. En primer lugar, el uso de las diversas lenguas (español, inglés y diversas y numerosas lenguas indígenas) en el trato cotidiano. En el lenguaje público, esa pluralidad se ve reducida al bilingüismo español-inglés. La pluralidad es el resultado de una incertidumbre en la propia historia (esto será tratado más adelante en el texto de Anzaldúa). Ahora bien, lo que el autor nota es que una categoría central de la cultura pasa a ser la de “simulacro” (noción que es comparable al tratamiento de la noción de ideología en la teoría

contemporánea⁶⁰). En función de eso, las fronteras parecen moverse, edificios históricos son evocados en otros sitios distintos a los que tuvieron y representan, hay reinventiones del espectáculo de la ciudad de manera diaria. Los artistas y escritores imprimen sobre esos productos híbridos de la propia ciudad su propia visión intercultural. Numerosas revistas han surgido para explorar la identidad fronteriza de la ciudad. En ellas se vuelca por un lado la experiencia de la pérdida del arraigo, pero también nociones de cultura menos rígidas, dando lugar a propuestas multiformes, tolerantes y abiertas. Otros optan por idealizar menos el espacio fronterizo, denunciando que las migraciones están generalmente relacionadas con la pobreza del lugar de origen que luego se repite para el migrante en el lugar de destino. Así, al desarraigo se le agrega la complejidad de la reterritorialización, en el sentido de que mientras suceden procesos de cosmopolitización de la ciudad, se producen en simultáneo búsquedas de signos de identificación o rituales para diferenciarse de los que simplemente pasan por la ciudad. Incluso, cuando se producen campañas del gobierno central para reafirmar la identidad nacional o advertencias de medios de comunicación sobre la penetración cultural extranjera, los propios habitantes de la frontera afirman vivir las diferencias culturales, sociales y económica en carne propia y, por ende, tener una visión menos idealizada que quienes no viven en ella. Este doble proceso de des/re-territorialización reafirma la pregunta por la identidad, lo nacional y las relaciones entre cultura y política en esos espacios, pero por fuera de los abordajes tradicionales de la temática. Por el contrario, se tienen en cuenta las interpenetraciones entre circuitos internacionales de comunicación, aparatos y sistemas de producción simbólica tradicionales, industrias culturales, migraciones.

La hibridez, según la presenta García Canclini, tiene una larga trayectoria en la historia de la producción cultural latinoamericana. Basta revisar desde la literatura poscolonial del siglo XIX, hasta los autores de la primera mitad del siglo XX de Buenos Aires por tomar un ejemplo para encontrar referencias constantes a lo híbrido, lo fronterizo y el vínculo entre lo local y lo

⁶⁰ Además de Laclau (2014), diversos autores tratan la cuestión de la ideología en el pensamiento político contemporáneo. Slavoj Žižek ha dedicado numerosos libros al tema, comenzando por *El sublime objeto de la ideología* (2014). En ellos realiza un tratamiento de la noción de ideología tanto desde un punto de vista teórico como desde producciones de la cultura popular. Frederic Jameson (1991), en un ya célebre libro, analiza la composición ideológica del posmodernismo y su relación con las transformaciones productivas del capitalismo tardío. Más tarde, vinculará esta transformación del capitalismo de consumo con la globalización y el multiculturalismo (1998). Terry Eagleton (1995) realiza un recorrido por la noción de ideología desde la ilustración hasta el presente, dando especial atención a la formulación marxista y haciéndose énfasis en la importancia de un estudio de la ideología en el supuesto presente “posideológico”. A su vez, la cuestión del simulacro remite al tratamiento que hace de esta categoría Jean Baudrillard: este autor postula que la experiencia contemporánea se distancia de la lógica factual a partir de una saturación de lo simbólico. En este sentido, la noción de simulación contrasta con la caracterización de la ideología como “falsa conciencia”, porque en la lógica del simulacro la realidad “objetiva” se vuelve prácticamente superflua. (Baudrillard, 1987)

cosmopolita. Sin embargo, la novedad que el autor remarca en los dos procesos es su carácter “posmoderno”: tal como él lo entiende, este concepto apunta a que las producciones culturales de las últimas décadas no tienen, tal como si lo hacían anteriormente, “referentes de legitimidad”. En la cultura moderna, las trasgresiones están dirigidas hacia el arte de otros o hacia el sistema del arte. Si bien lo que se “cita” puede variar (puede ser un diálogo con el arte europeo, con las manifestaciones populares del arte, etc.) y se constituye como un arte mestizo o impuro, que consiste en hacer cruzar caminos distintos de la tradición, no obstante, nunca se pensaba que no había esos “caminos” o paradigmas. Lo que se pone de manifiesto en la hibridez posmoderna es la pérdida tanto del libreto, del paradigma artístico y cultural como de los autores. En el primer caso, los ejemplos ordenadores y jerarquizadores desaparecen, haciendo que en una obra puedan coexistir estilos completamente distintos, incluso contrapuestos: “El posmodernismo no es un estilo sino la copresencia tumultuosa de todos, el lugar donde los capítulos de la historia del arte y del folclor se cruzan entre sí con las nuevas tecnologías culturales” (García Canclini, 2001: 299). Por otro lado, las industrias culturales, el descenso del voluntarismo político en los artistas se combinan en nuevas maneras de tal forma que cualquier intento de “proclamación del poder inaugural del artista” (García Canclini, 2001: 300) se vuelve inverosímil. Existen, en esta “interculturalidad posmoderna”, artistas⁶¹ que critican esa concepción del genio tradicional y el elitismo, y celebran la aparición de nuevos sujetos sociales, culturales y políticos que crecen por fuera de la norma blanca, occidental, masculina. Mediante ello, abandonan toda perspectiva mesiánica y, sin embargo, no descreen de la utopía posible a través de una relación tensa, interrogativa con la sociedad (o un fragmento de ella) donde ven movimientos socioculturales interesantes, utopías realizables. El propio García Canclini apoya esta idea, entendiendo que la caída de los grandes paradigmas no implica la pérdida absoluta del sentido o, por lo menos, de su búsqueda en la articulación de tradición, modernidad y posmodernidad:

“con la condición de reconocer la inestabilidad de lo social y la pluralidad semántica, tal vez sea posible seguir preguntándose cómo construyen sentidos el arte culto y el popular en sus mezclas inevitables y su interacción con la simbólica masiva” (García Canclini, 2001: 300)

La intención del autor en esta presentación de los cambios en las últimas décadas es la de pensar el modo en cómo se ha reorganizado culturalmente el poder. Con ello intenta reflexionar sobre las consecuencias de pasar de una concepción vertical y bipolar del poder y su organización

⁶¹ Antonio Henrique Amaral, Jacobo Borges, Luis Felipe Noé y Nicolás Amoroso, entre otros.

cultural a una descentrada, multideterminada y heterogénea. Es cierto que las representaciones verticales del poder encuentran justificación en los usos de los países centrales de las innovaciones tecnológicas para prolongar y acentuar la brecha con los países periféricos o en las innovaciones tecnológicas llevadas al mundo del trabajo para mercantilizar bienes públicos, precarizar o reducir la ocupación de la clase obrera o recortar el poder de los sindicatos. Sin embargo, desde la perspectiva de cambios culturales de larga generación, existe una reformulación de las estructuras de los conflictos mismos. Un ejemplo de esto son los cruces entre lo culto y lo popular que permiten en operaciones de diálogo y traducción intercultural apropiaciones de las nuevas tecnologías y los medios masivos tradicionales. Simultáneamente la separación entre dominadores y dominados, en el campo de la cultura, se complejiza en múltiples direcciones por la diseminación de los centros de poder o la pluralidad de las referencias mediante las que se realizan las producciones culturales. En realidad, es el poder mismo el que funciona de esa manera, mediante todas esas relaciones que se conectan y se entretajan de manera compleja de tal forma que resultan mucho más eficaces que si actuara de manera unilineal, unilateral y verticalmente. Tampoco es simplemente una superposición de dominaciones (y aquí cabría una discusión sobre el concepto de interseccionalidad) sino que el entretajido genera poderes oblicuos en los que resulta difícil vislumbrar donde comienza una y acaba la otra dominación o el otro poder (estatal, familiar, nacional, étnico, sexual, etc.). Además, esto no es exclusivo de los espacios o zonas de frontera o de interculturalidad densa y compleja, sino que puede considerarse que toda cultura es de frontera. Una de las consecuencias de esta concepción del poder es que mediante mediaciones oblicuas para la gestión de conflictos las mediaciones culturales tienen una importancia creciente. En este sentido, la eficacia simbólica de estas mediaciones está ligada a lo que el autor llama “actuación”, en contraposición a la “acción”. Mientras que esta última es valorada en su eficacia política en función de su intervención en las estructuras materiales de la sociedad, en el sentido de generar modificaciones verificables e inmediatas: “cambios de conciencia”, “concientizaciones”, etc. Por el contrario, entender las mediaciones culturales del conflicto político como actuaciones permite verlas como simulacros de acciones sociales. No en tanto acciones como tales, sino como actuaciones simbólicas. Esta teatralidad y ritualización de la mediación cultural del conflicto, pone de manifiesto precisamente las interacciones políticas en su costado oblicuo, simulado y diferido.

El tratamiento de la cuestión de la frontera en esta obra de García Canclini puede verse desde un punto de vista experiencial en *Borderlands/La Frontera: La Nueva Mestiza* (1987). En esa

obra, Gloria Anzaldúa realiza un *racconto* de las vivencias y experiencias de los habitantes de esa frontera mexicano-estadounidense. A partir del capítulo 7, intenta pensar el problema de la identidad a partir de la noción de frontera y la noción de mestizaje. El punto de partida es el de José Vasconcelos en *La raza cósmica*, texto en el que su autor presenta una reivindicación del mestizo, como “encuentro” de las cuatro razas trazadas en el tetrágono étnico-racial kantiano (Mignolo, 2007: 156). Desde el comienzo, Anzaldúa critica esa reivindicación, dado que su componente organizador sigue siendo el europeo: la cristiandad iberoamericana masculina. La autora se diferencia ya desde el subtítulo del libro (*La Mestiza desde el comienzo una mujer*). Para ello, busca romper con la concepción que piensa la raza como una homogeneidad, despertando una “nueva conciencia” que es producto de la cultura chicana (Anzaldúa, 1987: 135). En efecto, sostiene que la conciencia chicana se encuentra en el lugar de una ambivalencia y una ambigüedad desgarradora entre dos mundos. Es en el propio cuerpo de la mestiza donde se produce la lucha, el choque entre dos cosmovisiones culturales. En este sentido, su postura no es la de una resistencia desde los componentes culturales latinoamericanos (mexicanos en este caso), sino una reivindicación de la ambigüedad, sin dejar de lado el pensamiento sobre la dominación cultural. Para eso, plantea que solamente manteniéndose por fuera de los modos habituales y antagonistas de pensar la identidad es que *la mestiza* puede establecer vínculos entre los mundos que la habitan. La nueva conciencia está ligada a la divergencia en las identidades culturales de la que participa, siendo ya un tercer elemento que no proviene de ninguna de esos paradigmas culturales en particular. Por ello, la conciencia mestiza es esencialmente híbrida, entre medio de las culturas, pero también, entre medio del bimorfismo genérico. Especialmente porque en esa disputa por las identidades culturales hay asignaciones sexo-genéricas ligadas a cada cultura: “El significado moderno de la palabra *machismo*, al igual que el concepto, es en realidad una creación Angla.” Así, el “ser-macho” está cruzado por diversas disputas: en el mundo anglo, el Chicano es asociado al machismo como “atrasado” culturalmente, debiendo sentir vergüenza de sí y autodesprecio. Por otro lado, en el mundo latino, se siente inadecuado en cuanto a su uso del lenguaje, así como vergüenza racial. En tercer lugar, entre los mexicanos, del otro lado de la frontera, compensa con orgullo el autodesprecio en el mundo estadounidense (Anzaldúa, 1987: 141). A partir de esta herida y sus ambigüedades, la autora sostiene que la opresión machista en *las mestizas* involucra al mismo tiempo el conjunto de las heridas coloniales, y por ende “mientras una mujer sea ninguneada, lo indio y lo negro en todos nosotros es ninguneado” (Anzaldúa, 1987: 142). En la conciencia mestiza existe una reelaboración constante de lo heredado y de la tradición, permanentemente

se resignifica qué hay de adquirido y qué de impuesto en ello y se reinterpreta la historia que la habita (Anzaldúa, 1987: 140).

La presentación que se ha hecho aquí del problema de la frontera difiere en un grado importante del tratamiento del problema en la perspectiva laclausiana. Hay que dejar en claro que el abordaje es muy distinto en la producción de subjetividades políticas y en el estudio sociológico de producciones culturales en espacios fronterizos, tal como la realizada por García Canclini. Sin embargo, las conclusiones a las que llega García Canclini permiten establecer un hilo conductor con otras manifestaciones de la identidad y la diferencia. Este autor plantea que toda cultura puede interpretarse como una cultura fronteriza, trazando ciertos paralelismos con la noción de frontera en Laclau. Sin embargo, el tratamiento de la noción de frontera entre formaciones sociales en Laclau resulta mucho más endeble. En la producción de García Canclini aparece un tratamiento mucho más rico sobre cómo diversos factores (tradicción, modernización e industria cultural) transforman los modos en los que se piensan las identidades culturales. El carácter de “producido” de esas identidades es una coincidencia con la teoría política laclausiana, ya que ambas insisten en que no se trata únicamente de una perspectiva epistemológica, sino que la hibridez se encuentra de hecho presente en el modo en el cual identidad, cultura y política se vinculan mutuamente y se manifiestan como entidades. Por ello, son herramientas fructíferas para pensar las relaciones de poder en sus diversos niveles, campos y problemas, dado que evitan las causalidades simples, unilineales y homogéneas. La cuestión principal que permite la introducción del trabajo de García Canclini en un diálogo con la perspectiva laclausiana es cómo ambos elaboran las herencias de las tradiciones intelectuales de las que provienen. El caso de la producción de Gloria Anzaldúa trae esto aparejado con mucha mayor fuerza: la “nueva conciencia mestiza” trabaja de manera crítica con todos los antagonismos, identidades y formaciones culturales heredadas, evitando los caminos tradicionales. Por ello, propone un tratamiento de las identificaciones de manera productiva y novedosa, en el cual las diversas contradicciones y diferencias se relacionan entre sí de un modo oblicuo y puntual, evitando las formas apriorísticas de pensarlas. En este sentido, su producción es una toma de posición política acerca de la frontera, la cual no es tematizada por Laclau de ninguna manera con esa permeabilidad y novedad. El tratamiento de esa permeabilidad y la traducción permite pasar a la última de las propuestas, la de la filosofía intercultural.

5.2.3. La filosofía intercultural y la traducción

Por último, quiero presentar el caso de la filosofía intercultural y en particular su tratamiento de la metáfora de la traducción para tratar casos de conflicto intercultural. Está claro que la concepción lingüística de lo social introducida por Laclau supone un grado de entrada y salida de los elementos en un sistema de significación que connota cierto grado de traducibilidad entre formaciones. En cambio, en los ejemplos del apartado anterior la frontera entre formaciones sociales supone que esa traducción se encuentra en alguna medida obturada. Esto se da por diversas razones como la pluralidad lingüística, cultural e incluso por las mismas relaciones de dominación entre formaciones sociales. En ese sentido, la metáfora de traducción fue propuesta teóricamente por la Filosofía intercultural con el fin de llevarla a cabo práctica y factiblemente en contextos interculturales. En concreto, esa metáfora ha sido presentada por Raúl Fernet-Betancourt y desarrollada por diversos autores que se enmarcan en un proyecto de transformación intercultural de la filosofía (Fernet-Betancourt, 2001, 2003, Bonilla, 2023). Aquí se analiza el abordaje de este concepto por parte de Ricardo Salas (2012), el cual se centra en maneras alternativas de elaborar el conflicto entre y en formaciones sociales apelando a una relectura de la teoría crítica contemporánea y en especial a la formulación de la ética del discurso tal como fue propuesta por Karl-Otto Apel (1991) y Jürgen Habermas (1981). Sin embargo, el *locus enuntiationis* del cual se parte implica necesariamente una sospecha crítica sobre ese modo de emprender una transformación de la filosofía desde un punto de vista democratizador.

Desde una perspectiva intercultural, se acepta positivamente la voluntad de la ética del discurso de apertura de un horizonte de mediación entre teoría y praxis que fundamente una ética pragmática de la responsabilidad (Bonilla, 2024). Sin embargo, la filosofía intercultural, busca realizar una crítica de los presupuestos y los alcances eurocéntricos de esta teoría, así como una transformación intercultural de la filosofía que ponga el acento en la situacionalidad, interculturalidad e historicidad de los sujetos del discurso. Nacida al calor de los acontecimientos de fines del siglo pasado (globalización neoliberal, hegemonía político militar occidental, expansión de la tecnologización), dicha transformación postula un enfoque práctico ético-político de justicia y reconocimiento que abandone una comprensión monocultural de la filosofía (Fernet-Betancourt, 2003, Bonilla, 2024).

En uno de sus enfoques más desarrollados dentro de esta corriente, Ricardo Salas (2012) propone el modelo de la traducción para la apertura sincera en espacios de reconocimiento

recíproco de culturas y en la cual se produzcan procesos fructíferos de hermenéutica mutua de las formaciones culturales. Para ello, el estudio de la traducción como “modelo y metáfora” implica una relación entre universal y particular desde un punto de vista de los enunciados normativos de las culturas que resuena con lo tratado en el caso de Laclau. En efecto, la traducción no implica únicamente procesos de traducción lingüística sino una metáfora que sirve para proponer un polílogo intercultural que impacte en la epistemología misma en la que formulamos la subjetividad y la identidad desde un punto de vista filosófico en determinados contextos (Salas, 2012, Bonilla, 2024). El modelo de la traducción parte de una relación intercultural mediada por un “*a priori* de la conflictividad”⁶² (Salas, 2012: 125) y, por ello, la figura de la traducción se presenta como un discurso sobre los valores que son necesarios para un encuentro con la alteridad, apelando a una explicitación y redefinición de los conflictos entre formaciones sociales. En este sentido, uno de los espacios y momentos privilegiados para la traducción intercultural toma lugar durante la Conquista. En el estudio de este período la filosofía intercultural asume la tarea de reconstruir no solamente el contexto asimétrico y las contradicciones en el cual esa traducción tuvo lugar, sino también el rastreo de las huellas de la posibilidad de la traducción sobre bases dialogales. Está claro que el enfoque ético-político intercultural apela a una noción de traducción que vincula indefectiblemente lenguaje y poder. Especialmente, se busca discutir los análisis relativos a normas y a principios normativos universales de la ética del discurso en virtud de una justificación normativa basada en contextos que exigen una situacionalidad histórico-cultural (Salas, 2012:129). En este sentido, Salas propone la hipótesis de que la cuestión de la aplicación de principios normativos en contextos histórico-culturales específicos implica que la traducción asuma una contextualización mayor a la que presupone la teoría crítica. En efecto, la traducción aparece para la transformación intercultural de la filosofía como un modelo de vinculación entre particular y universal en virtud de su extensión para la comunicación de contextos (y no solamente textos) culturales específicos (Salas, 2003).

La propuesta de la traducción intercultural asume la necesidad de pensar a partir de contextos específicos con el fin de anteponer la construcción de espacios comunes de comprensión mutua frente a la arbitrariedad que impone la facticidad del poder. Esos espacios se conciben como

⁶² Esto podría compararse con el modelo agonístico laclausiano, en el cual toda formación social resulta precaria frente a la dislocación o la heterogeneidad que la acecha permanentemente (Marchart, 2009) (Castro-Gómez, 2015). Sin embargo, la perspectiva de la filosofía intercultural no propone el antagonismo como un principio irrefragable, sino que el modelo de la traducción se sitúa como la metáfora privilegiada de la relación en cuanto tal.

“intermedios” de comprensión o “hermeneusis mutua” (Bonilla, 2024) a partir de las posibilidades lingüísticas de ambas formaciones culturales, con el fin de comprender sentidos de manera recíproca articulando una “fusión de horizontes” (Salas, 2003: 213). La traducción abre, como categoría socio-histórica, la posibilidad de reconocimiento frente a la presuposición de conflictividad intrínseca entre diversas culturas, asumiendo que una de las cuestiones centrales de nuestro tiempo es el de la comprensión mutua de las culturas (Salas, 2012: 133). Es innegable que la traductibilidad de horizontes culturales abren conflictos: contextos asimétricos, la inconmensurabilidad entre lenguas y la posibilidad del reconocimiento mutuo en la elaboración consensuada de reglas. Sin embargo, la apuesta de la Filosofía Intercultural es por su solución relaciones de intertraducción entre los diversos mundos de la vida, en lugar de pensarlos dicotómicamente o bien mediante el modelo de comprensión y traducidibilidad y fusión absoluta o el de incompreensión e inconmensurabilidad absoluta. Para ello es necesario establecer mediaciones que no resultan inherentes a ningún tipo de codificación universal, sino que surgen de los espacios y contextos históricos y específicos mismos.

5.2.4. Aperturas al futuro

Las diversas posturas presentadas de los problemas que trae aparejada la teoría laclausiana permite realizar un balance de los objetivos que la tesis introdujo. Las posiciones del párrafo anterior complejizan, con diferentes matices, cuestiones que habían sido presentadas como problemáticas en los capítulos precedentes. En particular, el problema de las identidades sociales y el de la frontera. Con el fin de introducir una propuesta de conversaciones futuras ahora trataré de hacer una recapitulación de esos problemas y un esbozo de propuesta para diálogos futuros.

En los capítulos anteriores se definieron dos tipos de problemas que la postura laclausiana acarrea: por un lado, inconsistencias endógenas a la teoría; por el otro, una serie de problemas que tenían que ver con el modo en cómo el conjunto de sus propuestas podía ser analizada. Estos últimos están ligados a las exigencias epistemológicas, metodológicas y normativas de la tesis: si consiste en una teoría crítica o no; el grado de situacionalidad de su teoría; y el modo en el cuál su teoría remite a una crítica general de la universalidad tal como ésta fue pensada en el pensamiento moderno occidental. Ambos tipos de problemas creo que pueden ser alumbrados y complejizados a partir de las propuestas que se han trabajado en este capítulo.

Está claro que en el marco de la teoría laclausiana la conformación de identidades sociales está vinculada con la de las fronteras entre formaciones sociales o en su interior. Especialmente,

porque si la conformación de identidades sociales depende de la articulación hegemónica en cuanto tal y dicha conformación depende de la constitución de fronteras antagónicas (Laclau y Mouffe, 2011), entonces articulación de identidades y antagonismo están mutuamente coimplicados. Se dijo en el tercer capítulo, las distintas lógicas que operan en las formaciones sociales (de la equivalencia y la diferencia) configuran diversos espacios en los cuales habitan las identidades. Si prima una lógica diferencial en la cual los elementos se constituyen en las diferencias que tienen con los demás elementos dentro de la formación social, entonces se diluyen las identidades internas; en cambio, si prima la lógica de la equivalencia, las fronteras sociales y los antagonismos internos de la formación proliferan. El propio Laclau reconoce que ambas lógicas coexisten y se precisan mutuamente para existir y, sin embargo, en la mayoría de sus escritos (y con mayor grado en *La razón populista*) tiende a asimilar la política con la lógica de la equivalencia, la profundización del antagonismo y la construcción de fronteras. Aquí aparece, como se mencionó, la herencia schmittiana que los autores acarrean. Para Laclau la constitución y articulación de identidades reactivando y resedimentando sentidos de lo social consiste en la acción política por excelencia. Las propuestas de los autores presentados en los párrafos anteriores alumbran la pregunta por qué tipo de identidades se constituyen histórica y situadamente. Desde ellas, sin responder a un enfoque esencialista, es posible sostener identidades con una mayor consistencia geohistórica y geocultural que las propuestas por Laclau y además una mayor flexibilidad en sus límites. Una mayor consistencia, en tanto la las propuestas que se trabajaron en este capítulo tratan con rastreos histórico-geo-culturales de larga duración (ya sean las traducciones y “negociaciones” que demanda el habitar de la frontera en las producciones híbridas y las nuevas conciencias mestizas o las formaciones culturales que se embarcan en procesos de traducción intercultural y transculturación) que implican tradiciones con un grado de sedimentación importante. En este sentido, la teoría laclausiana, en su formalismo, parece adolecer de un mayor refinamiento y riqueza en la caracterización de los procesos de sedimentación y reactivación de tradiciones culturales. A su vez, una mayor flexibilidad en tanto que, en los ejemplos presentados (el caso de la identidad caribeña o el de las identidades fronterizas son los más palpables) elementos que aparecían enfrentados o, aún más, los nombres de las identidades que en otro momento parecían antagónicas ahora aparecen vinculadas en nuevas apropiaciones identitarias. Incluso más, esos dos ejemplos muestran cómo determinados modos de habitar y transitar el espacio social tienen

una flexibilidad que les permite presentarse bajo ciertas identidades en determinados contextos y bajo otras en otros⁶³.

Esto se vincula con el problema de la frontera en la teoría laclausiana: en las diversas formaciones sociales rigen las dos lógicas antes mencionadas (equivalencia y diferencia) y, sin embargo, como ya se mencionó, toda formación social es al mismo tiempo, una formación discursiva, es decir, puede aparecer como una totalidad a partir de cierta sedimentación precaria de sentido. Por ello, toda lógica de la diferencia que rige una formación social supone una lógica de la equivalencia entre esa formación social y su exterior (que puede ser otra formación social). Eso quiere decir que la frontera que constituye y restringe los límites entre una formación y otras formaciones sociales responden a ciertos antagonismos entre ellas. Aparece aquí otro déficit de la teoría laclausiana que fue mencionado en el tercer capítulo. Cuando Laclau debe teorizar aquella identificación que hace al horizonte de sentido dentro del cual una formación se constituye como tal recurre al concepto de imaginario. Sin embargo, al mismo tiempo, los límites específicos entre las formaciones sociales y la distinción entre estos y los límites internos de una formación social (las fronteras políticas) nunca son tematizados. Los sujetos míticos (populares en el lenguaje de *La razón populista*) consisten en elementos particulares que entablan una cadena equivalencial entre sí y construyen una frontera, fracturando el espacio de la formación; mientras que imaginarios sociales son los elementos que orientan el horizonte de inteligibilidad en el cual toda identidad social puede formarse. Ahora bien, si el único modo de pensar la frontera es el del antagonismo, en tanto toda otra caracterización de la frontera es descartada por Laclau como mediación o “negación determinada”, es decir, una falsa frontera, entonces, nada distingue a las fronteras entre imaginarios de las fronteras entre sujetos míticos. El argentino reclama para sí la herencia derrideana que rompe con la lógica binaria del pensamiento occidental y, sin embargo, pareciera que, en el caso de la frontera, esa lógica sigue operando: o bien una frontera separa dos cadenas equivalenciales que son reversos negativos mutuos, o bien es una falsa frontera. Por ello es tan importante relevar los modos en los cuáles las fronteras han sido tematizadas en otras propuestas: no como mediación que luego es superada por un proceso posterior, ni tampoco como completa alteridad u opacidad, es decir, completa intraducibilidad o “exterior

⁶³ Además del caso de Anzaldúa, otra autora que trabaja esta pluralidad política de identificaciones simultáneas es María Lugones a partir de la multiplicidad que implican las diversas opresiones que atraviesan el cuerpo en la colonialidad del poder (Lugones, 2003)

constitutivo”, sino como proceso de entradas y salidas de la traducibilidad, relaciones puntuales e imprevisibles.

Por otro lado, respecto de los cuestionamientos sobre la criticidad y situacionalidad de la teoría laclausiana, las distintas propuestas de este capítulo final alumbran la posibilidad de ahondar sobre este tema. El capítulo anterior introduce diversas críticas sobre el decisionismo laclausiano y la posibilidad de pensar una respuesta desde su pensamiento. Tal como señala Aletta Norval (2000) las consecuencias de pensar la frontera únicamente en términos de antagonismos y la ausencia de compromisos éticos, obstruyen la posibilidad de pensar la lucha hegemónica democrática de manera diferenciada de la lucha hegemónica sin más. Asimismo, la respuesta que ensayan Jelica Šumič y Jorge Alemán (2019) es que una hegemonía democrática consiste en la posibilidad de pensar una formación social como precaria, abierta y, especialmente, construida a partir de un discurso del no-todo como resistencia popular al discurso totalizador del neoliberalismo. Creo, sin embargo, que la teoría de Laclau adolece en este caso de un grado de situacionalidad que impacta en la criticidad⁶⁴. Todos los diálogos que se han presentado aquí parten de algunos hechos socio-históricos innegables (la Conquista, las heridas coloniales, las fronteras raciales y nacionales como imposiciones de sistemas políticos específicos), los cuales son, en gran medida, ignorados para la producción teórica de Laclau. Entiéndase que lo que señalo no es que el autor no tuviera conocimiento ni un compromiso político⁶⁵. En cambio, creo que esas connotaciones sociales, culturales e históricas son pasadas por alto a la hora de construir su teoría ontológico-política. Lo cual lleva, por ejemplo, a ausencias llamativas como la de un *status* teórico digno en su teoría para la categorías de dominación o de justicia. En este sentido, más allá de que formalmente su teoría adolezca de una postura normativa clara, existen ciertos *facta* de los cuáles cualquier teoría política crítica contemporánea debe partir no desde un punto de vista testimonial, sino incorporados a la teoría como postulados de justicia necesarios⁶⁶. De lo contrario, se vuelve una herramienta abstracta y formal, inocua para cualquier tipo de praxis liberadora.

⁶⁴ Daniel Berisso, en un juego de palabras con el “déficit normativo” que le achaca Simon Critchley ha llamado a esto un “déficit intercultural” en la teoría laclausiana. (Berisso, 2023). Lo que propongo es que ambos déficits están emparentados.

⁶⁵ De hecho, tal como se señaló en el capítulo anterior, parte de su defensa frente a la acusación de falta de normatividad está vinculada a la indistinción en su teoría de hechos y valores y la inclusión de su teoría en la tradición valorativa del socialismo (Laclau, 2014b).

⁶⁶ Esta es la postura de, por ejemplo, Enrique Dussel, quien si bien propone una teoría de los modos en los cuáles se constituyen los sistemas políticos desde un punto de vista abstracto y teórico, al mismo tiempo, postula que toda teoría política crítica debe partir de que, de hecho, existen sistemas políticos constituidos y dominantes y que, por tanto, cualquier teoría política que no haga surgir sus postulados desde las víctimas de ese sistema, no puede llamarse crítica (Patitucci, 2022).

6. Bibliografía

Aboy Carlés, G., Barros S. y Melo, J. (2013) *Las brechas del pueblo. Reflexiones sobre identidades populares y populismo*. Buenos Aires: UNGS-UNDAV Ediciones.

Aboy Carlés, G. y Melo, J. (2015) “La democracia radical y su tesoro perdido. Un itinerario intelectual de Ernesto Laclau”. *Posdata*. Vol. 19. Nº 2, pp. 395-427.

Acha, O. (2013). “Del populismo marxista al postmarxista: la trayectoria de Ernesto Laclau en la Izquierda Nacional (1963-2013)”. *Archivos De Historia Del Movimiento Obrero Y La Izquierda*. (3), pp. 57-78.

----- (2016) “El marxismo del joven Laclau (1960-1973): una antesala del postmarxismo.” *Herramienta*.

Adorno, T. (1984), *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus.

Alemán, J. (2019) *Capitalismo: Crimen perfecto o emancipación*. Barcelona: Ned Ediciones

Althusser, L. (2015) *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI editores.

----- (1996) *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan*. México: Siglo XXI editores.

----- (1988) *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. Buenos Aires, Nueva visión.

Anzaldúa, G (1987) *Borderlands/ La frontera*. Aunt Lute Books.

Apel, K.-O. (1991) *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Barcelona: Paidós

Balibar, E. (2019) “Acerca de los conceptos fundamentales del materialismo histórico”. En Althusser, L. y Balibar E. *Para leer el capital*. México, Siglo XXI editores.

Baudrillard, J. (1987) *Cultura y simulacro*. Barcelona: Kairós

Benvenuti, N. (1981) *Partito e sindacati in Germania (1890-1914)*. Milano: La pietra

Berisso, D. (2023) “¿Hay un déficit intercultural en la filosofía de Ernesto Laclau?” en Actas. II Jornadas Internacionales de Filosofía Intercultural “Diálogos Interdisciplinarios entre Democracias, Culturas y Ciudadanías”. Buenos Aires: Editorial Argus-a

Bernstein, E. (1978) *Evolutionary Socialism*. London: Schocken.

Biset, E. (2010), “Contra la diferencia política”. *Pensamento Plural*. Vol. 4. Nº7, pp. 173-202.

- Bonilla, A. (2024). “La filosofía intercultural como traducción y diálogo entre sentipensares situados”. *Revista Guillermo de Ockham*. 22 (1), pp. 75-89
- Braverman, H.B. (1974) *Labour and monopoly capital. The degradation of work in the twentieth century*. Nueva York: Monthly Review Press.
- Butler, J., Laclau, E. y Žižek, S. (2017) *Contingencia, Hegemonía, Universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Buenos Aires: FCE
- Cardoso, F. y Faletto, E. (2003) *Dependencia y desarrollo en América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- Castro-Gómez, S. (2019). *El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno*. Bogotá: Editorial de la Pontificia Universidad Javeriana
- (2015) *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*. México: Akal.
- (2011), *Crítica de la razón latinoamericana*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana
- (2003) “Apogeo y decadencia de la teoría tradicional. Una visión desde los intersticios”. En Walsh, Catherine (coomp.) (2003), *Estudios culturales latinoamericanos. Retos sobre y desde la región andina*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (coomp.) (2007) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Siglo del Hombre Editores.
- Chakrabarty, D. (2000) *Provincializing Europe*. New Jersey: Princeton University Press
- Charzat, M. (1977) *George Sorel et la revolution au XXe siècle*. París: Hachette.
- Cohen, G (1986), *La teoría de la historia de Karl Marx. Una defensa*. Madrid: Siglo XXI.
- Connolly, W. (2008) “El ethos de la democratización”. En Critchley, S. y Marchart, O., *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*. Buenos Aires: FCE.
- Coronel, V. y Cadahia, L. (2021) “Volver al archivo. De las fantasías decoloniales a la imaginación republicana”. En Marey, Macarena, (2021) *Teorías de la república y prácticas republicanas*. Barcelona: Herder.

Coronel, V. (2003) “Familiares ocultos del discurso posmoderno sobre la cultura: utopía colonial y nostalgia fascista”. En Walsh, Catherine (coomp.) (2003), *Estudios culturales latinoamericanos. Retos sobre y desde la región andina*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.

Critchley, S. y Marchart, O. (2008) *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*, traducción de Teresa Arijón, Buenos Aires: FCE.

Critchley, S. (2008) “¿Hay un déficit normativo en la teoría de la hegemonía?”. En Critchley, S. y Marchart, O., *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*. Buenos Aires: FCE.

Dallmayr, F. (2008) “Laclau y la hegemonía. Algunas advertencias (pos)hegelianas”. En Critchley, S. y Marchart, O., *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*. Buenos Aires: FCE.

De Ípola, E. (1979) “Populismo e ideología (A propósito de Ernesto Laclau: "Política e ideología en la teoría marxista")”. *Revista Mexicana de Sociología*. Vol. 41. Nº. 3, pp. 925-960.

Derrida, J. (1989) *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.

----- (1986) *De la gramatología*. México: Siglo XXI editores.

----- (1985) *La voz y el fenómeno*. Valencia: Pre-textos.

Devenney, M. (2008) “La ética y la política en la teoría del discurso”. En Critchley, S. y Marchart, O., *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*. Buenos Aires: FCE.

Devés Valdés, E. (2003) *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Tomo II: desde la CEPAL al neoliberalismo 1950-1990*. Buenos Aires: Biblos. 2003.

Di Tella, T. (1970) “Populism and reform in Latin America”. En Veliz, C. *Obstacles to change in Latin America*. Londres, pp. 47-74.

Dussel, E. (2019) *La producción teórica de Marx: un comentario a los GRUNDRISSE*. México: Siglo XXI editores.

----- (2009) *Política de la liberación II. Arquitectónica*. Madrid: Trotta

----- (1992) *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Madrid: Nueva Utopía.

- Dyrnerg, T. (2008) “Lo político y la política en el discurso”. En Critchley, S. y Marchart, O., *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*. Buenos Aires: FCE.
- Eagleton, T. (1995) *Ideología. Una introducción*. Buenos Aires: Paidós.
- Edwards, R. (1974) *Contested terrain: the transformation of the workplace in the twentieth century*. Nueva York: Basic Books
- Follari, R. (2002) *Teorías débiles (para una crítica de la deconstrucción y de los estudios culturales)*. Rosario: Homo Sapiens.
- (2011). “Lo cultural en su lugar dentro de lo social”. *Crítica y Emancipación*. 6, pp. 65-82.
- Foucault, M. (2008) *Las palabras y las cosas*. Avellaneda: Siglo XXI editores.
- Fornet-Betancourt, R. (2003) *Interculturalidad y Filosofía en América Latina*. Aachen: Concordia.
- (2001) *Transformación Intercultural de la Filosofía*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Franzé J. (2018) “The Podemos Discourse: A Journey from Antagonism to Agonism”. En García Agustín Ó., Briziarelli M. (eds) *Podemos and the New Political Cycle*. Palgrave Macmillan.
- Freud, S. (1992) *Obras completas. Vol. II (1893-1895)*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- (1991) *Obras completas. Vol. IV (1900)*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Fukuyama, F. (1992) *The End of History and the Last Man*. Nueva York: Free Press. Trad. esp. (1992) *El fin de la historia y el último hombre*. Barcelona: Editorial Planeta
- García Canclini, N. (2001) *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Barcelona: Paidós.
- Gasché, R. (2008) “¿Qué tan vacío puede estar el vacío? Acerca del lugar de lo universal”. En Critchley, S. y Marchart, O., *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*. Buenos Aires: FCE.
- Gay, P. (1962) *The dilemma of democratic socialism*. Londres: Collier Books
- Geras, N (1987) “Post-Marxism?”. *New Left Review*. N° 163, págs. 3-27.
- Germani, G. (1965) *Política y sociedad en una época de transición*. Buenos Aires: Paidós

- Giacaglia, M. (2005) “Ch. Mouffe y E. Laclau: una lectura de los aportes de Ludwig Wittgenstein para pensar la idea de democracia radical y plural”. *Tópicos*. N° 12, pp. 125-140.
- Glynos, J. y Stavrakakis, Y. (2008) “Encuentros de tipo real. Indagando los límites de la adopción de Lacan por parte de Laclau”. En Critchley, S. y Marchart, O., *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*. Buenos Aires: FCE.
- Grosso, A. (2011). “Tres versiones contemporáneas de la comunidad: Hacia una teoría política post-fundacionalista”. *Revista de filosofía y teoría política*. N°42, pp. 49–68.
- Guerrero, M. (2012), “Pensar lo social desde los ‘juegos del lenguaje’ como posibilidad de la democracia: el momento wittgensteniano en el pensamiento social y político de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe”. *Revista Trabajo Social*. N° 81, pp. 7-20.
- Habermas, J. (1987) *Teoría de la acción comunicativa. Volumen I: Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid: Taurus
- (1985) *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus
- Hall, S. (2002) “Democracy, globalization and difference”, en Enwezor, O. et al. (eds.) *Democracy Unrealized*. Ostrildern: Hatje Cantz.
- (2000) “La cuestión multicultural” en Hall, Stuart [2010] *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Popayán, Colombia: Envión editores. Pp. 583- 618.
- (1997) “The centrality of culture: Notes on the cultural revolution of our time”, en Thompson, K. (ed.) *Media and Cultural Regulation*, Londres, Sage.
- (1996) “¿Cuándo fue lo ‘postcolonial’? Pensando el límite”. En Hall, Stuart [2010] *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Popayán, Colombia: Envión editores, pp. 563- 582.
- (1992) “La cuestión de la identidad cultural”. En Hall, Stuart [2010] *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Popayán, Colombia: Envión editores, pp. 363- 404.
- (1991b) “Lo local y lo global: globalización y etnicidad”. En Hall, Stuart [2010] *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Popayán, Colombia: Envión editores, pp. 501- 520.

----- (1991a) “Antiguas y nuevas etnicidades”. En Hall, Stuart [2010] *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Popayán, Colombia: Envi3n editores, pp. 315- 336.

----- (1990) “Identidad cultural y di3spora”. En Hall, Stuart [2010] *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Popayán, Colombia: Envi3n editores. Pp. 349- 362.

----- (1989) “Etnicidad: identidad y diferencia”. En Hall, Stuart [2010] *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Popayán, Colombia: Envi3n editores. Pp. 339- 348.

----- (1985) “Sobre posmodernismo y articulaci3n”. En Hall, Stuart [2010] *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Popayán, Colombia: Envi3n editores. Pp. 75-94.

----- (1980), “Estudios culturales: dos paradigmas”. En Hall, Stuart [2010] *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Popayán, Colombia: Envi3n editores. Pp. 29-50.

Huntington, S. (1993) “The Clash of Civilizations?”. *Foreign Affairs*. Vol 72. N3 3, pp. 22-49

Howarth, D. (2008) “Hegemonía, subjetividad política y democracia radical”. En Critchley, S. y Marchart, O., *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*. Buenos Aires: FCE.

----- (1998) “Discourse Theory and Political Analysis”. En Scarbrough, E. y Tanenbaum (coomp.) (1998) *Research Strategies in Social Sciences. A Guide to New Approaches*. Oxford. Oxford University Press.

Howarth, D. y Stavrakakis, Y. (2000) “Introducing discourse theory and political analysis”. En *Discourse theory and political analysis. Identities, hegemonies and social change*. Manchester: Manchester University Press.

Howarth, D. y Torfing, J. (2005) *Discourse Theory in European Politics. Identity, Policy, Governance*. Nueva York. Palgrave Macmillan.

Jameson, F. (1991) *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism*. Duke University Press.

- Jameson, F. y Žižek, S. (1998) *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós.
- Kymlicka, W. (1996) *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona: Paidós.
- Lacan, J. (2009) *El seminario. Libro 3*. Buenos Aires: Paidós.
- Laclau, E. (2015) *Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo, fascismo, populismo*. Madrid: Siglo XXI editores.
- (2014a) *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- (2014b) *Los fundamentos retóricos de la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- (2012) “Antagonismo, subjetividad y política”. En *Debates y combates*. N°2. año 3. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica
- (2008) *Debates y combates: Por un nuevo horizonte de la política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- (2000) *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- (1996) *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Ariel.
- (1993) “Discurso” en Goodin, R. y Philip, P. (Ed.). *The Blackwell Companion to Contemporary Political Thought*. The Australian National University, Philosophy Program. Traducción de Daniel G. Saur. Revisión de Nidia Buenfil
- Laclau, E. y Mouffe, C. (2011) *Hegemonía y estrategia socialista - Hacia una radicalización de la democracia*. Mexico D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Lander, E. (coomp.) (2000) *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: CLACSO
- Lefort, C. (2010) *Maquiavelo. Lecturas de lo político*. Madrid: Trotta
- (2004) *La incertidumbre democrática*. Barcelona: Anthropos.
- Lugones, M. (2003). *Pilgrimages/peregrinajes: Theorizing coalition against multiple oppression*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

- Luxemburgo, R. (1974) *Huelga de masas, partido y sindicatos*. Madrid: Siglo XXI.
- Lyotard, J. (1987) *La condición postmoderna*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Maggi, M. (1977) *La formazione dell'egemonia in Francia*. Bari: De Donato
- Marchart, O. (2014) "Institution and dislocation: philosophical roots of Laclau's discourse theory of space and antagonism". *Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory*. Vol.15. Nº 3, pp. 271-282
- (2009). *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- (2008) "La política y la diferencia ontológica. Acerca de lo "estrictamente filosófico" en la obra de Laclau". En Critchley, S. y Marchart, O., *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*. Buenos Aires: FCE.
- (2003) "Bridgning the micro-macro-gap: Is there such thing as postsubcultural politics?". En Muggleton, D. y Weinzierl, R. (eds.). *The Post-Subcultures Reader*. Nueva York y Oxford: Berg.
- Marglin, K. (1974) "What do Bosses Do". En *Review of Radical Political Economics*. Vol. 6. Nº 2.
- Marx, K. (2011) "Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política". En *Introducción general a la crítica de la economía política*. Madrid: Siglo XXI.
- (1976) *El capital. Libro III. Vol.6*. Madrid: Siglo XXI.
- Mato, D. (2003) "Estudios y otras prácticas latinoamericanas en cultura y poder: crítica de la idea de 'estudios culturales latinoamericanos' y propuestas para la visibilización de un campo más amplio, transdisciplinario, crítico y contextualmente referido". En Walsh, Catherine (comp.) (2003) *Estudios culturales latinoamericanos. Retos sobre y desde la región andina*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Mendonça, D. (2014) "O limite da normatividade na teoria política de Ernesto Laclau". *Lua Nova*. 91, pp. 135-167
- Mendonça, D., Barros, S. y Linhares, B. de F. (2016) "The foundation 'without foundation' in social sciences: Heidegger, Derrida and Laclau". En *Sociologia*. Programa de Pós-Graduação em Sociologia-UFRGS, Pp. 164- 194.

Mignolo, W. (2003) “Las humanidades y los estudios culturales: proyectos intelectuales y exigencias institucionales”. En Walsh, Catherine (coomp.) (2003), *Estudios culturales latinoamericanos. Retos sobre y desde la región andina*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.

----- (1995) *The Darker side of Renaissance. Literacy, Territoriality, and Colonization*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

Miliband, R. (1975) “Poulantzas y el Estado capitalista”. *Zona abierta*. N° 2.

Miller, H. (2008) “‘Hacerse cargo de una tarea’. Momentos de decisión en el pensamiento de Ernesto Laclau”. En Critchley, S. y Marchart, O., *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*. Buenos Aires: FCE.

Miller, J. (1978) “Suture: elements of the logic of the signifier”, *Screen*, vol. 18, número 4, pp. 23-24.

Moore, M. (2004) “The Politics of Wittgenstein”. *Polity*. Vol. 36. N° 4, pp. 665-679.

Mouffe, C. (2011) *El desafío de Carl Schmitt*. Buenos Aires: Prometeo

----- (1979) *Gramsci and Marxist theory*. Londres: Routledge & Kegan Paul.

Norval, A. (2008) “Las decisiones democráticas y la cuestión de la universalidad. Repensar enfoques recientes”. En Critchley, S. y Marchart, O., *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*. Buenos Aires: FCE.

----- (2000) “Trajectories of future research in discourse theory”. En Howarth, D. y Stavrakakis, Y., *Discourse theory and political analysis. Identities, hegemonies and social change*. Manchester: Manchester University Press

Patitucci, J.P. (2022) “Crítica, normatividad y justicia en las obras políticas de Dussel y Laclau: entre la institución política de lo social y la exterioridad de las víctimas”. *El Banquete de los dioses*. N° 10, pp. 346-372.

Poulantzas, N. (1977) *Las clases sociales en el capitalismo actual*. Madrid: Siglo XXI.

----- (1971) *Fascismo y dictadura: la III Internacional frente al marxismo*. México: Siglo XXI.

----- (1969) *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista*. México: Siglo XXI.

Quijano, A. (2014) “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En Palermo, Z. y Quintero, P. (comp), *Aníbal Quijano: textos de fundación*. Buenos Aires: Del signo.

----- (2014b) “Colonialidad del poder y modernidad/racionalidad”. En Palermo, Z. y Quintero, P. (comp), *Aníbal Quijano: textos de fundación*. Buenos Aires: Del signo.

----- (2007) “Colonialidad del poder y clasificación social”. En *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Quijano, A. y Wallerstein, I. (1992) “Americanity as a Concept or the Americas in the Modern World-System”. En *International Social Science Journal*. N° 134. París: UNESCO.

Retamozzo, M. (2021) “Marxismo y posmarxismo en Ernesto Laclau: hacia una teoría política posfundacional”, *Colombia Internacional*, 108.

----- (2017) “Laclau y la dialéctica. Notas sobre un desencuentro con Hegel (y Marx)”. *Izquierdas*. N°36, pp. 278-295.

----- (2015) “Política, hegemonía y discurso o Los fundamentos retóricos de la sociedad”. *Estudios políticos*. México: UNAM, pp. 177-183.

Restrepo, S. (2010 [1992]) “Introducción. Práctica crítica y vocación política: pertinencia de Stuart Hall en los estudios culturales latinoamericanos”. En Hall, Stuart [2010]. *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Popayán: Enviñon editores.

Reynoso, C. (2000). Apogeo y decadencia de los estudios culturales. Una visión antropológica. Barcelona: Gedisa.

Riha, R. (2008) “La política como lo de real de la filosofía”. En Critchley, S. y Marchart, O., *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*. Buenos Aires: FCE.

Salas Astrain, R. (2012) “Reconocimiento, traducción y conflictividad. Las siempre conflictivas y nunca acabadas relaciones con los otros”. En G. Payás y J. Zavala (eds.). Temuco: Ediciones UCTemuco, pp. 123-138

----- (2006) *Ética intercultural. Ensayos de una ética discursiva para contextos culturales conflictivos. (Re)lecturas del pensamiento latinoamericano*. Quito: Ediciones Abya Yala

Scannone, J. (2010), *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*. Buenos Aires: Docencia.

- Selci, D. (2018) *Teoría de la militancia. Organización y poder popular*. Buenos Aires: Cuarenta Ríos.
- Slack, J. D. (1996) “The theory and method of articulation in cultural studies”. En Morley, D. y Chen, K. H. (eds.), *Stuart Hall. Critical Dialogues in Cultural Studies*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Sorel, G. (1967) *Reflexiones sobre la violencia*. Madrid: Alianza.
- Soria, S. (2014a) “Cultura y poder. El aporte de los Estudios culturales”. En Torres, E. y Del Valle, C. (eds.) *Discurso y Poder. Aproximaciones teóricas y prácticas*. Temuco: Ediciones Universidad de la Frontera.
- Soria, S. (2014b) “El lado oscuro del proyecto modernidad-colonialidad: Notas críticas para una discusión”. *Tabula rasa*. n° 20. Bogotá, pp. 41-64.
- Staten, H. (1984) *Wittgenstein and Derrida*. Nebraska: University of Nebraska.
- Stäheli, U. (2008) “Figuras rivales del límite. Dispersión, transgresión, antagonismo, diferencia”. En Critchley, S. y Marchart, O., *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*. Buenos Aires: FCE.
- Steinberg, H. (1979) *Il socialismo tedesco da Bebel a Kautsky*. Roma: Riuniti
- Šumič, J. (2008) “El anacronismo de la emancipación o la fidelidad a la política”. En Critchley, S. y Marchart, O., *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*. Buenos Aires: FCE.
- Taylor, Ch. (1994) “The politics of recognition” en Taylor et al. *Multiculturalism*. New Jersey: Princeton University Press.
- Torring, J. (1999) *New Theories of Discourse*. Oxford: Blackwell.
- Tronti, M. (1977) *Ouvriers et capital*. París: Entremonde.
- Vega Cantor, R. (2007). “Los estudios culturales: culto al consumo y epistemología del “shopping”.” *Un mundo incierto, un mundo para aprender y enseñar. Las transformaciones mundiales y su incidencia en la enseñanza de las Ciencias Sociales*. Bogotá: UPN, pp. 82-90.
- Wallerstein, I. (2014) *El moderno sistema mundial*. México: Siglo XXI editores.
- Walsh, Catherine (coomp.) (2003) *Estudios culturales latinoamericanos. Retos sobre y desde la región andina*. Quito. Universidad Andina Simón Bolívar.

Wittgenstein, L. (2009) *Tractatus Logico-Philosophicus. Investigaciones filosóficas. Sobre la certeza*. Madrid: Gredos.

Zea, Leopoldo. (1986). “Introducción”. En Leopoldo Zea (ed.). *América Latina en sus ideas*. México: Unesco/ Siglo XXI.

Zerilli, L. (2008) “Ese universalismo que no es Uno”. En Critchley, S. y Marchart, O.. *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*. Buenos Aires: FCE.

Žižek, S. (2014) *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.