





Ernesto Laclau

NUEVAS REFLEXIONES SOBRE LA REVOLUCION DE NUESTRO TIEMPO

Colección Cultura y Sociedad
Dirigida por Carlos Altamirano

Ernesto Laclau

**NUEVAS REFLEXIONES SOBRE
LA REVOLUCION DE NUESTRO TIEMPO**

**Ediciones Nueva Visión
Buenos Aires**

Título del original en inglés
New Reflexions on the Revolution of Our Time
First published by Verso 1990
© Ernesto Laclau
Translation © individual translators 1990
All rights reserved

Versión catellana de Ernesto Laclau

2º Edición: Marzo 2000

Toda reproducción total o parcial de esta obra por cualquier sistema, incluyendo el fotocopiado, que no haya sido expresamente autorizada por el editor constituye una infracción a los derechos del autor y será reprimida con penas de hasta 6 años de prisión (art. 72 de la ley 11.723 y art. 172 del Código Penal).

En la tapa: Juan Pablo Renzi. *Un error de cálculo del Dr. Pi.*
1988. Esmalte y óleo sobre tela (parcial).

I.S.B.N. 950-602-292-5
© 1993 por Ediciones Nueva Visión SAIC
Tucumán 3748, (1189) Buenos Aires, República Argentina
Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723
Impreso en la Argentina / Printed in Argentina

*A Viamonte 430,
donde todo empezó*



RECONOCIMIENTOS

“La imposibilidad de la sociedad” [“The Impossibility of Society”] apareció originariamente en el *Canadian Journal of Political and Social Theory* (vol. 7, Nos. 1 y 2, Hiver-Printemps 1983); “Psicoanálisis y marxismo” [“Psychoanalysis and Marxism”] en *Critical Inquiry* (vol. 13, No. 2, Winter 1986); “Posmarxismo sin pedido de disculpas”, [“Post-Marxism without Apologies”] en *New Left Review* (No. 166, November-December 1987); “La construcción de una nueva izquierda” [“Building a New Left”] en *Strategies* (No. 1, Fall 1988). La pieza inicial que da su título al volumen, así como la entrevista “Teoría, democracia y socialismo” [“Theory, Democracy and Socialism”] y el ensayo de Slavoj Žižek “Más allá del análisis del discurso”, [“Beyond Discourse Analysis”], se publicaron por primera vez en la edición impresa original de este libro.



PREFACIO

I

Este prefacio fue escrito en febrero de 1990, en un contexto histórico muy distinto de aquel en que el volumen fue originariamente planeado, a comienzos de 1988. Los dos últimos años han asistido a la transformación más importante que el mundo haya experimentado desde al fin de la Segunda Guerra Mundial. Su centro lo han constituido los cambios actualmente en curso en Europa Oriental y la Unión Soviética. El ciclo de acontecimientos que se abriera con la Revolución Rusa se ha cerrado definitivamente, tanto como fuerza de irradiación en el imaginario colectivo de la izquierda internacional, como en términos de su capacidad de hegemonizar las fuerzas sociales y políticas de aquellas sociedades en las que el leninismo, en cualquiera de sus formas, constituyera una doctrina de Estado. El cuerpo mortal del leninismo, despojado de los oropeles del poder, nos muestra su realidad deplorable y patética. Todas las ideologías que acompañan una transformación histórica ejercen, sin duda, una cierta violencia sobre la realidad contingente y limitada que las encarna. En los hechos hay siempre una cierta distancia o hiato que es inevitable en todo proceso de encarnación. Pero las *dimensiones* de este hiato son las que finalmente cuentan, y aquí la regla es clara: cuanto más “universal” es la idea que debe ser encarnada, tanto mayor es la distancia respecto de las limitaciones de los agentes sociales que las encarnan, y tanto más probable es que el resultado sea una simbiosis monstruosa. Hegel decía que Napoleón era el Espíritu Absoluto montado en un caballo blanco. Sería muy optimista suponer, ahora que el Espíritu Absoluto ha abandonado el cuerpo mortal del leninismo, que lo que nos queda es un caballo blanco.

No hay ningún motivo para minimizar la profundidad de las revisiones que es necesario efectuar en los supuestos sobre los que se basaba el discurso

tradicional de la izquierda. Sólo esta crítica y estas revisiones pueden proveer un nuevo y sano punto de partida. Y, sobre todo, es necesario no hacerse ilusiones acerca de un Marx hipotético cuyo discurso habría sido dejado intacto por las subsecuentes deformaciones del “marxismo”. Como Gareth Stedman Jones lo afirmara recientemente:

Marx tuvo más éxito en evocar el poder del capitalismo que en demostrar con alguna convicción que éste debía llegar a su fin. Fue elocuencia y no ciencia la que estableció la asociación entre el fin del capitalismo y el destino de la clase obrera. Su fe en una sociedad futura basada en una noción más alta de la libertad se reducía a unas pocas formulaciones crípticas, no sustentadas ni por la evidencia ni por la lógica. Finalmente, pese a lo que afirmaran sus seguidores, nunca tuvo éxito en establecer una teoría coherente acerca de las conexiones entre relaciones de propiedad y formas políticas. Como resultado, su negativa a aceptar que el capitalismo pudiera ser controlado a través de la reforma política y la presión colectiva, era, en última instancia, una afirmación dogmática.¹

La perspectiva posmarxista de la que este volumen forma parte es, por consiguiente, mucho más que una mera elección teórica: es una decisión inevitable para quien quiera reformular un programa político para la izquierda en las circunstancias históricas prevalentes en la última década del siglo xx.

II

El título de este volumen toma su inspiración de Harold Laski. Vale la pena detenerse un momento en este punto, dado que la práctica política que en él se postula se distancia no sólo del marxismo y del comunismo, sino también de las formas clásicas de la socialdemocracia. Publicadas en 1943 —el año que representó el giro decisivo en la Segunda Guerra Mundial— las *Reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo* de Laski, adquieren la significación retrospectiva de un manifiesto para la futura experiencia del gobierno laborista en los años de la inmediata posguerra, fundado, como aquél estaba, en el proyecto de una “democracia planificada”. La radicalización del pensamiento de Laski durante los años '30 adoptó la forma de una creciente simpatía por la experiencia soviética, en tanto que ésta se basaba en un sistema de planificación centralizada (aunque Laski deploraba los excesos

¹Gareth Stedman Jones, “Marx after Marxism”, *Marxism Today*, Feb. 1990, p. 3.

dictatoriales del stalinismo, cuyas verdaderas dimensiones no eran entonces conocidas). Laski aconsejaba a los países occidentales imitar estos logros, afirmando al mismo tiempo que ellos eran compatibles con los valores políticos básicos de una sociedad democrática. En esta época, por consiguiente, tanto comunistas como socialdemócratas participaban de una fe común en el Estado centralizado como instrumento capaz de garantizar el crecimiento económico y el advenimiento de sociedades más justas, libres e igualitarias.

Es esta confianza en las capacidades transformadoras del Estado la que torna a estos análisis perimidos. La planificación central está desacreditada en el mundo comunista, y toda perspectiva futura de crecimiento económico es referida a la reintroducción —en muchos casos a la introducción *tout court*— de los mecanismos económicos del mercado. Y en las sociedades capitalistas occidentales, el Estado de bienestar— fue desacreditado por las formas burocráticas que acompañaron su implementación en los veinte años subsiguientes a la guerra, lo que condujo a la expansión del conservadorismo y de las ideologías del libre mercado en los años '80.

¿Significa esto que debemos abandonar toda regulación consciente del proceso económico y confiar enteramente en los mecanismos de mercado, como nos aconsejan con una dosis considerable de cinismo nuestros conservadores en Occidente, y con una dosis considerable de utopismo las élites políticas emergentes en Europa Oriental? Desde luego que no, porque, entre otras razones, el automatismo de los mecanismos de mercado es en buena parte un mito —en verdad, la intervención estatal en la regulación de la economía ha sido mayor bajo los regímenes neoconservadores que en el período del Estado de bienestar— y también porque los resultados de tal automatismo, en los casos en los que él ha operado libremente, han sido cualquier cosa menos beneficiosos para la sociedad en su conjunto. Pero es aquí exactamente donde la formulación de una nueva política para la izquierda debe comenzar: con la desconstrucción de la alternativa exclusiva entre mercado y regulación social como su punto de partida. Porque debe recordarse que la misma noción de “regulación *social* del proceso productivo” está ligada dialécticamente a su oposición, a una regulación por el mercado, concebida como basada enteramente en la búsqueda *individual* de la ganancia. Es sólo sobre la base de la naturaleza total y exclusiva de esta antítesis que el “socialismo” puede ser visto como la eliminación radical de la propiedad privada de los medios de producción.

Aquí es precisamente donde surge el problema. Porque si la noción de lo *social* que subyace a la idea de regulación social del proceso productivo adquiere su contenido tan sólo a través de su oposición a lo *individual*, en tal caso el carácter homogéneo e indivisible de la comunidad debe ser automáticamente aceptado. Esta homogeneidad social, que asumía la función de dar encarnación concreta a la universalidad en el discurso marxista, era garantizada por hipótesis sociológicas tales como la creciente proletarianización

de la sociedad y la progresiva simplificación de la estructura de clases bajo el capitalismo. Pero si esta simplificación no ocurre, la homogeneidad de lo “social” —requerida en el discurso socialista para constituir al agente de la planificación— estará necesariamente ausente. En tal caso la planificación no se hará en beneficio de una supuesta comunidad “universal” —una entidad no existente— sino de la particular constelación de fuerzas que ejercen el control del Estado (que se extiende desde una clase burocrática, como en Europa Oriental, hasta un partido político en alianza con los sindicatos, como en el caso de los gobiernos laboristas británicos).

La conclusión que de esto se deriva no es, sin embargo, negativa. Si la palabra de Dios ya no se escucha, podemos comenzar a dar a nuestras voces una nueva dignidad. Si nuestras acciones ya no tienen que ser justificadas frente a un tribunal externo a nosotros mismos —la Historia, la Doctrina, el Partido—, podemos aceptar las limitaciones a partir de las cuales pensamos y actuamos, e incluso respetar nuestros propios errores. La tolerancia no es una virtud marginal: como punto en el que el reconocimiento de nuestra condición humana puede comenzar, ella tiene una función ontológica. Esto tiene tres implicaciones cruciales para la izquierda. La primera es que si no hay ninguna tendencia histórica “objetiva” que conduzca a la emergencia de lo “social” como sujeto homogéneo que coincidiría con la universalidad vacía de lo opuesto a lo “individual”, en tal caso toda gestión “social” será llevada a cabo por actores sociales históricamente limitados. Como consecuencia, la radicalidad de una política no será el resultado de la emergencia de un sujeto que pueda encarnar lo universal, sino de la expansión y multiplicación de sujetos fragmentarios, parciales y limitados que entran en el proceso colectivo de toma de decisiones. Es en este sentido que con Chantal Mouffe hemos intentado redefinir el proyecto de la izquierda como la construcción de una democracia radicalizada y plural. En segundo término, la desconstrucción de lo “social” en la dicotomía mercado/regulación social no significa que su otro polo pase a ser automáticamente válido, dado que es la dicotomía misma y no ninguno de sus polos aisladamente considerados la que tiene que ser desconstruida. En términos de polo social, esto implica una dispersión y dislocación del poder. Debe señalarse a este respecto que ciertas formas aparentemente libertarias de alternativa a la planificación burocrática —como la gestión del proceso productivo por parte de los productores directos— continúan, de modo invertido, dentro de una perspectiva autoritaria; porque a menos que la sociedad sea homogeneizada de modo tal que todo miembro de ella sea un productor directo, tal gestión sólo puede significar una dictadura sobre los consumidores y sobre otros estratos de la población que son afectados por las consecuencias del proceso productivo. Una democracia radicalizada y plural implica la multiplicación de estos grupos de referencia que intervienen en la gestión social de la producción. Las varias identidades que surgen de la fragmentación del proceso de trabajo, las distintas

categorías de trabajadores, las minorías sociales y raciales —así como aquellos grupos movilizados por la explotación del medio ambiente— todos ellos tienen un interés, y deben por lo tanto participar en la gestión global de la sociedad. La regulación *social* se liga así a una inestabilidad esencial y al carácter incompleto de los grupos que la definen, y no puede ser reducida al “estatismo” característico tanto del comunismo como de la socialdemocracia. Es importante señalar, sin embargo, que la noción de “regulación por el mercado” también es afectada por esta desconstrucción. El libre juego de las fuerzas del mercado es tan incapaz como la planificación burocrática de producir un “efecto sociedad”. En la práctica, esto significa que la regulación social será un proceso complejo y pragmático en el que la intervención estatal y los mecanismos de mercado se combinarán de acuerdo con formas que son irreductibles a un modelo apriorístico. Como consecuencia, así como el elemento de intervención estatal consciente no encuentra su principio teleológico de explicación en una supuesta tendencia inmanente a establecer un control estatal total sobre la vida económica, tampoco hay un lazo teleológico esencial entre la presencia de mecanismos de mercado y su total subordinación al objetivo de la ganancia individual.

En ese caso, sin embargo —y esta es la tercera consecuencia—, el grado en que una democracia radicalizada es alcanzada no puede medirse en términos del nivel de intervención estatal en la vida económica. El socialismo ya no es un modelo de sociedad, y pasa a ser parte de la radical democratización de la organización social. Y este principio de democratización es, desde luego, compatible con una amplia variedad de arreglos sociales concretos que dependen de circunstancias, problemas y tradiciones. Es en la multiplicación de “espacios públicos”, y de sus grupos de referencia, más allá de aquéllos aceptados por el liberalismo clásico, donde reside la base para la construcción de una alternativa democrática radicalizada. Y no hay nada utópico en la proposición de esta alternativa, dada la creciente fragmentación de los sectores sociales y la proliferación de nuevas identidades y antagonismos en las sociedades en las que vivimos.

III

Repensar una alternativa radical democrática para el siglo XXI requiere innumerables intervenciones discursivas, que van desde la política —en el sentido corriente del término— a la economía, y desde la estética a la filosofía. Este sólo puede ser el trabajo de toda una generación, ejecutando a lo largo de un cierto número de años. Una tarea preliminar consiste, sin embargo, en explorar los supuestos intelectuales de aquellos prejuicios que deben ser

cuestionados, efectuando un desplazamiento que permita la formación de un nuevo punto de vista. El primer ensayo de este volumen es una contribución a esta tarea, en la que el lector encontrará, más que una discusión detallada de problemas políticos concretos, el intento de construir una perspectiva desde la cual pensar la política.

La segunda parte consiste en una serie de artículos e intervenciones discursivas publicadas durante los años '80 y la tercera, en dos entrevistas que me fueron hechas en años recientes. La más reciente y larga de estas entrevistas, organizada por *Verso*, se publica en este volumen por primera vez. Dada la naturaleza de este material y el clima extremadamente polémico en que estas intervenciones tuvieron lugar —dominado por un conjunto reiterado de preguntas y alternativas políticas— un cierto número de yuxtaposiciones y repeticiones han resultado inevitables. Si me he decidido, sin embargo, a reunir todo este material en un volumen, es porque he aceptado el argumento de que la reiteración de un punto de vista en contextos discursivos distintos puede contribuir a su clarificación.

No puedo hacer justicia a todos aquellos que han contribuido, de un modo u otro, a hacer este libro posible —la lista sería demasiado larga. Pero en algunos casos quiero hacer explícito mi agradecimiento. A Robin Blackburn, con quien originariamente planeé este volumen, y que ha sido el más paciente de los editores, aceptando con resignación y buen humor mi continua transgresión de las fechas de entrega de los manuscritos. A Chantal Mouffe, cuyo estímulo personal e intelectual me ha acompañado, como en tantas otras ocasiones, en la realización de este proyecto. A Slavoj Žižek, que dio una entusiasta bienvenida al enfoque teórico de *Hegemony and Socialist Strategy* y que contribuyó al mismo con una incisiva crítica a nuestro tratamiento de la cuestión del sujeto. Su impacto sobre mi pensamiento puede verse en la primera pieza de este libro. Quiero también agradecer a Frank Cunningham y a Zoltan Szankay por sus comentarios a algunos de los ensayos aquí reunidos. Y, *last but not least*, a mis estudiantes de doctorado en el Department of Government, University of Essex, que me han dado la oportunidad de discutir muchas de estas ideas en el contexto de uno de los seminarios más exigentes e intelectualmente creativos de los que he jamás participado.²

²Mi agradecimiento especial a Aletta J. Norval y a Anna Marie Smith por sus contribuciones a este volumen.

PARTE I



1

NUEVAS REFLEXIONES SOBRE LA REVOLUCION DE NUESTRO TIEMPO

1. Todo tiempo se da una imagen de sí mismo, un cierto horizonte —tan borroso e impreciso como se quiera— que unifica en cierta medida el conjunto de su experiencia. El redescubrimiento de un pasado que permitía el acceso al orden natural del mundo para el Renacimiento, la inminencia del advenimiento de la razón para el Iluminismo, el avance inexorable de la ciencia para el positivismo, fueron imágenes unificantes de este tipo. En todos los casos, las diferentes etapas de lo que se ha dado en llamar “modernidad” se pensaron a sí mismas como momentos de transición hacia formas más altas de conciencia o de organización social que contenían la promesa de un futuro ilimitado.

Por el contrario, si hay algo que domina el clima intelectual de las últimas décadas, es una nueva, creciente y generalizada *conciencia de los límites*. Límites de la razón, en primer término, que han sido señalados desde perspectivas muy diferentes —desde la epistemología y la filosofía de la ciencia hasta tradiciones intelectuales tan diversas como la filosofía posanalítica, el pragmatismo, la fenomenología y el posestructuralismo. Límites, en segundo término —o más bien lenta erosión— de los valores e ideales de transformación radical que habían dado sentido a la experiencia política de sucesivas generaciones. Límites, finalmente, derivados de la crisis de la noción misma de “vanguardia cultural”, que jalonó los distintos momentos y etapas de la modernidad. Es como si después de décadas —¿quizá centurias?— de anunciar “el advenimiento de lo nuevo”, hubiéramos llegado al momento de un cierto agotamiento y desconfianza en los resultados de toda experimentación.

Una primera reacción frente a este nuevo clima intelectual ha sido atrincherarse en la defensa de la “razón”, e intentar un relanzamiento del proyecto de la “modernidad” en oposición a aquellas que son consideradas como tendencias “nihilistas”. La obra de Habermas es quizá la más representativa de esta actitud. Nuestra posición es, sin embargo, exactamente la

opuesta: lejos de ver en la “crisis de la razón” un nihilismo que conduce al abandono de todo proyecto emancipatorio, consideramos que ella abre posibilidades inéditas para una crítica radical de toda forma de dominación, y para la formulación de proyectos de liberación que han sido hasta ahora trabados por la dictadura racionalista del Iluminismo. Los fundamentos de esta posición se irán aclarando progresivamente en el curso de este ensayo.

2. Desde el punto de vista de la formulación de una política democrática y socialista todo este debate tiene, obviamente, consecuencias profundas, ya que, más que cualquier otra orientación política, el socialismo se funda en la crítica radical del orden social existente y en la afirmación de la posibilidad de su superación. Afirmar, por lo tanto, los límites de la razón, relativizar los valores éticos, políticos e intelectuales de la modernidad, ¿no es disolver el terreno mismo que permite constituir una política radicalizada o progresiva? Por razones que presentaré más adelante, la respuesta a esta pregunta es una clara negativa. La demostración se estructurará a través de los siguientes pasos: (a) mostrar que la negatividad es constitutiva de toda identidad y que, por lo tanto, el proyecto racionalista de determinar el sentido *objetivo* o *positivo* último de los procesos sociales estaba destinado al fracaso; (b) que la plena visibilidad del carácter contingente y precario de toda objetividad sólo se alcanza con el capitalismo contemporáneo y con los efectos *dislocatarios* a él ligados, que muestran plenamente la historicidad del ser; (c) que este reconocimiento de la historicidad del ser y, por lo tanto, del carácter puramente humano y discursivo de la verdad, abre posibilidades nuevas para una política radicalizada: éstas derivan de la nueva libertad que se adquiere frente al objeto y de la comprensión del carácter socialmente construido de toda objetividad.

3. Una cierta parte de los temas que trataremos en este ensayo han sido ya abordados en *Hegemonía y estrategia socialista*,¹ escrito en colaboración con Chantal Mouffe. La estructura y el propósito de ambos trabajos son, sin embargo, distintos. En el primero se trataba de presentar al proyecto de una democracia radicalizada a partir de una deconstrucción de la historia del marxismo; de ahí el énfasis en el carácter subversivo y en la centralidad creciente que la categoría de “hegemonía” adquirió en el discurso marxista. Aquí el argumento es presentado en positivo: en términos de la sucesión lógica de sus categorías. Las tres partes que lo componen —“Dislocación y antagonismo”, “Dislocación y capitalismo” y “Imaginario social y revolución democrática”— intentan presentar, sucesivamente, la negatividad inherente a todo antagonismo que impide fijarlo a priori en ninguna teorización

¹Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una política democrática radical*, Madrid, Siglo XXI, 1987.

positiva acerca de la “objetividad” de los agentes sociales (tal como, por ejemplo, la “lucha de clases”), el terreno histórico de la proliferación de antagonismos en las sociedades contemporáneas, y los nuevos proyectos ligados a la reconstrucción política de las identidades sociales.

Dos últimas observaciones. La primera se refiere al propósito de este ensayo, que tiene un poco de la introducción y un poco del manifiesto.

Nuestra intención ha sido presentar al lector un argumento teórico-político claro y lógicamente estructurado. Esto nos ha conducido, por un lado, a reducir las citas a un mínimo y, por otro, a reducir también a un mínimo los conceptos que no son definidos por el texto mismo. Es decir, que los espacios discursivos de los que nuestro texto se alimenta —que van de la lingüística al psicoanálisis, y de la metafísica a la teoría política— han sido sometidos a un proceso constante de traducción a un lenguaje teórico unificado (aunque espero que no excesivamente simplificado). La segunda observación es que esta “unificación” es, desde luego, una operación imposible —la idea de un lenguaje “blanco” y autodefinido está en contradicción con todo lo que pienso acerca del lenguaje. Las únicas excusas que puedo dar son, primero, que la sociedad es también una imposibilidad y que los hombres no cesan nunca, sin embargo, de intentar constituir la y, segundo, que si al fin de este ensayo el lector comprende por qué lo que en él se intenta es imposible, escribirlo habrá sido útil de todos modos. Según Wittgenstein dijera:

Mis proposiciones son esclarecedoras de este modo: que quien me comprende acaba por reconocer que carecen de sentido, siempre que el que comprende haya salido a través de ellas fuera de ellas. (Debe, pues, por así decirlo, tirar la escalera después de haber subido).²

Dislocación y antagonismo

4. Comencemos citando uno de los textos más clásicos del marxismo:

En la producción social de su existencia, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se eleva un edificio [*Überbau*] jurídico y político y a la que corresponden determinadas

²Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Madrid, Alianza, 1973, p. 203.

formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material determina [*bedingen*] el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia. Al llegar a una determinada fase de desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad chocan con las relaciones de producción existentes o, lo que no es más que la expresión jurídica de esto, con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se han desenvuelto hasta allí. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en trabas suyas. Se abre así una época de revolución social. Al cambiar la base económica, se revoluciona, más o menos rápidamente, todo el inmenso edificio erigido sobre ella. Cuando se estudian esas revoluciones, hay que distinguir siempre entre los cambios materiales ocurridos en las condiciones económicas de producción y que pueden apreciarse con la exactitud propia de las ciencias naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en una palabra, las formas ideológicas en que los hombres adquieren conciencia de este conflicto y luchan por resolverlo y del mismo modo que no podemos juzgar a un individuo por lo que él piensa de sí, no podemos juzgar tampoco a estas épocas de revolución por su conciencia, sino que, por el contrario, hay que explicarse esa conciencia por las contradicciones de la vida material, por el conflicto existente entre las fuerzas productivas sociales y las relaciones de producción.³

Si comparamos esta secuencia con la de otro famoso texto marxista, el *Manifiesto Comunista*, una diferencia profunda salta a la vista. Mientras que en este último se afirma que “Toda la historia de la sociedad humana, hasta el día de hoy, es una historia de lucha de clases”⁴ en el prefacio a la *Contribución a la crítica de la economía política* la lucha de clases está enteramente ausente. La historia, en su nivel determinante último, se explica exclusivamente en términos de la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción. ¿Cuál es la posibilidad de articular lógicamente estos dos momentos —contradicción fuerzas productivas / relaciones de producción y “lucha de clases” (que en la sociedad burguesa adquiere, para Marx, la forma simplificada de la confrontación entre trabajo asalariado y capital)? Observemos, en primer término, que la estructura de las dos “contradicciones” no es idéntica. En el caso de la dualidad fuerzas productivas / relaciones de producción, se trata de una contradicción en el sentido estricto del término: la continuidad de la expansión de las fuerzas productivas más allá de un cierto punto constituye, dado un cierto sistema de relaciones de producción, una imposibilidad *lógica*, y esta imposibilidad se traduce, a

³K. Marx, Prólogo a *Contribución a la crítica de la economía política*, en *Introducción general a la crítica de la economía política / 1857*, Córdoba, Pasado y Presente, 1972, pp. 35-36.

⁴K. Marx y F. Engels, *El Manifiesto Comunista*, Madrid, Endymión, 1987, p. 42.

corto o largo plazo, en el colapso mecánico del sistema. Marx mismo lo dice en el párrafo citado precedentemente: “los cambios materiales ocurridos en las condiciones económicas de producción... que pueden apreciarse con la exactitud propia de las ciencias naturales”. Pero esta es una contradicción *sin antagonismo*. Del hecho de que exista la imposibilidad de expandir un sistema económico más allá de un cierto punto y que esto conduzca a su colapso, no se sigue *necesariamente* que este colapso deba adoptar la forma de un enfrentamiento entre grupos. El *Prefacio presupone* un período de revolución social, *presupone* el carácter antagónico de las relaciones de producción capitalista y de las que las precedieron, pero no integra *lógicamente* estos momentos antagónicos—en los que la lucha de clases se funda—al modelo de cambio histórico que la contradicción fuerzas productivas / relaciones de producción nos presenta. Según veremos en un instante, la dificultad reside aquí en el hecho de que si la contradicción fuerzas productivas / relaciones de producción es una contradicción *sin antagonismo*, la lucha de clases es, por su parte, un antagonismo *sin contradicción*.

5. Un punto, sin embargo, está claro: cualquiera sea el tipo de articulación lógica existente entre “lucha de clases” y “contradicciones emergentes del proceso de expansión de las fuerzas productivas”, es en estas donde reside, para Marx, la determinación en última instancia del cambio social. Por un lado, la lucha de clases se constituye en el interior de relaciones de producción cuya superación sólo será posible cuando se hayan transformado en freno para todo desarrollo ulterior de las fuerzas productivas; por otro, “el terreno en el que los hombres adquieren conciencia de este conflicto y luchan por resolverlo” es el campo de las superestructuras. Pero, en ese caso, la posibilidad de integrar teóricamente las contradicciones emergentes del desarrollo de las fuerzas productivas y la lucha de clases depende de la posibilidad de reducir la segunda a momento interno en el desarrollo endógeno de las primeras.

Detengámonos un instante en la consideración de la sucesión de estos momentos estructurales. Si tanto la relación fuerzas productivas / relaciones de producción como la relación trabajo asalariado / capital son concebidas como *contradictorias*, y si es en la primera donde reside el impulso fundamental del cambio social, en ese caso la segunda debe ser un momento interno en el despliegue dialéctico de la primera. Las razones son claras: si las dos contradicciones fueran *independientes* una de la otra, las consecuencias serían: (1) que la unidad dialéctica de la historia estaría puesta en cuestión; y, más importante aún, (2) que la relación entre ambas dejaría de estar fijada a priori en una teoría general de la historia y pasaría a depender de una relación *contingente de poder* entre las dos. (Como la contradicción fuerzas productivas / relaciones de producción dejaría de ser el *fundamento* de la historia, tendría siempre algo constitutivamente exterior a sí misma y la

afirmación de que el desarrollo de las fuerzas productivas deberá imponerse *necesariamente* a la larga, pasaría a ser un dogma arbitrario —un cierto sistema de relaciones de producción podría estar estructurado de tal manera que impidiera indefinidamente todo desarrollo ulterior de las fuerzas productivas).

Todo depende, por lo tanto, de poder mostrar que el antagonismo inherente a las relaciones de producción (el conflicto entre trabajo asalariado y capital, por ejemplo) es una contradicción; y que ese antagonismo es inherente a las *relaciones* de producción. Observemos por qué estas dos son condiciones *sine qua non*. En primer término, porque es sólo la forma dialéctica de la contradicción la que asegura que el antagonismo pueda ser concebido como movimiento interno del concepto y no como relación contingente de poder entre sus dos polos. Para que la historia pueda ser apropiada conceptualmente como proceso racional y coherente el antagonismo debe ser reducido a contradicción. En segundo término, aceptando por un momento que las relaciones de producción *necesariamente* correspondan a una etapa en el desarrollo de las fuerzas productivas, es sólo si estas relaciones son *intrínsecamente* antagónicas (o contradictorias, de acuerdo con este enfoque) que la forma “racional” del proceso histórico no tiene nada exterior a sí mismo que no pueda ser reducido a manifestación de su desarrollo endógeno.

Analicemos la relación capitalista / obrero. ¿Es una relación contradictoria? Advirtamos el sentido de nuestra pregunta. Aceptando por el momento que la relación *es* antagónica, el problema está en determinar si este antagonismo puede ser visto como contradicción. Pero sólo es necesaria una somera consideración para darnos cuenta de que aquí no hay ninguna contradicción. La relación entre fuerzas productivas y relaciones de producción puede ser considerada como contradictoria en la medida en que aceptemos que la historia está unificada por el desarrollo *necesario* de las fuerzas productivas y que un sistema particular de relaciones de producción frena el desarrollo ulterior de las fuerzas productivas más allá de un cierto punto. Pero el antagonismo entre trabajo asalariado y capital es muy distinto: el hecho de que haya un antagonismo entre los dos polos de la relación —en torno de la apropiación de la plusvalía, por ejemplo— no significa que la relación en sí misma sea *contradictoria*. Antagonismo no significa necesariamente contradicción. Hay, en todo caso una diferencia esencial entre un antagonismo considerado como no contradictorio y la contradicción hegeliana *sensu stricto*. En el caso de esta última el movimiento dialéctico (y por lo tanto interno) del concepto predetermina sus formas subsiguientes, mientras que en el caso del antagonismo sin contradicción esa conexión interna está ausente. La resolución (o no resolución) del antagonismo depende enteramente de una historia factual y contingente.

6. Sin embargo, hay quizás otra manera de superar este *impasse*: mostran-

do que el antagonismo es inherente a la *forma* de las relaciones de producción. Porque si bien el antagonismo no puede conducir por sí mismo a la abolición de las relaciones capitalistas de producción (suponiendo que esta últimas correspondan a una cierta fase en el desarrollo de las fuerzas productivas), podría hacerlo en la medida en que el desarrollo de las fuerzas productivas hubiera transformado en obsoleto un sistema particular de relaciones de producción. Esta es, en términos generales, la forma en que el marxismo de la Segunda Internacional pensó la imbricación entre colapso automático del capitalismo y acción consciente de la clase obrera en su derrocamiento.

Pero esta demostración es imposible. Concebidas como forma, las relaciones capitalistas de producción no son intrínsecamente antagónicas. Es preciso recordar que las relaciones capitalistas de producción son relaciones entre *categorías económicas*, y que los actores sociales son simplemente *Träger* (sustentadores) de ellas. El obrero no cuenta como persona concreta, de carne y hueso, sino como vendedor de la fuerza de trabajo. Mostrar que las relaciones capitalistas de producción son *intrínsecamente* antagónicas implicaría, por lo tanto, demostrar que el antagonismo surge *lógicamente* de la relación entre el comprador y el vendedor de la fuerza de trabajo. Pero esto es exactamente lo que no puede demostrarse. ¿Podría quizás argumentarse que la relación es intrínsecamente antagónica porque esta basada en un cambio desigual y porque el capitalista extrae plusvalía del obrero? La respuesta es “no”, porque es sólo si el obrero *resiste* esa extracción que la relación pasa a ser antagónica; y no hay nada en la categoría de “vendedor de la fuerza de trabajo” que sugiera que esa resistencia es una conclusión lógica.

Es importante entender qué es exactamente lo que se rechaza al negar que las relaciones capitalistas de producción sean intrínsecamente antagónicas, y subrayar las consecuencias que se siguen de ese rechazo para el modelo de desarrollo histórico presentado por Marx en el *Prefacio*. Lo que se niega no es, evidentemente, que existan conflictos entre los empresarios y los obreros, sino que estos conflictos surjan del mero análisis lógico de la relación trabajo asalariado / capital. No debe olvidarse, sin embargo, que el fundamento teórico de esta relación se basa en la reducción de los agentes sociales concretos a las categorías económicas de comprador y vendedor de la fuerza de trabajo. Una vez que estas categorías son reintegradas a las totalidades sociales constituidas por los agentes que las sustentan, podemos fácilmente imaginar una multitud de antagonismos que surgen entre esos agentes sociales concretos y las relaciones de producción en las que estos últimos participan. Un nivel de vida decente, por ejemplo, es imposible si los salarios caen por debajo de un cierto punto, y las fluctuaciones del mercado de trabajo afectan las condiciones de vivienda y el acceso del trabajador a los bienes de consumo. En este caso, sin embargo, el conflicto no es interno a las relaciones de producción (en las que el trabajador sólo cuenta como vendedor de la

fuerza de trabajo), sino que tiene lugar entre las relaciones de producción y la identidad del trabajador que es exterior a las mismas. Según veremos, este *exterior constitutivo* es inherente a *toda* relación antagónica.⁵

Para entender el módulo y la naturaleza de los antagonismos sociales bajo el capitalismo (o los antagonismos sociales *tout court*), una clarificación conceptual es, por consiguiente, necesaria, tanto en lo que respecta a una relación interior / exterior como en lo que se refiere a la identidad de los agentes sociales. Antes de tratar este punto, sin embargo, debemos volver a las consecuencias que se siguen de este “exterior” para el modelo histórico del *Prefacio*.

Recapitemos las varias etapas de nuestro argumento, que sostiene: (1) que en el *Prefacio* Marx presenta, por un lado, una teoría de la historia basada en la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción —una contradicción *sin* antagonismo— y, por el otro, una descripción que *presupone* la naturaleza antagónica de las relaciones de producción en las sociedades de clase; (2) que la coherencia lógica de su esquema depende, por consiguiente, de la posibilidad teórica de integrar teóricamente el antagonismo a su teoría más general del cambio histórico; (3) que una solución inicial consistiría en reducir el antagonismo a contradicción, ya que en tal caso aquél estaría integrado a la dinámica de la interacción conceptual entre fuerzas productivas y relaciones de producción, pero que esta reducción es imposible; (4) que otro medio de recuperación conceptual consistiría en mostrar que el antagonismo, si bien no es contradictorio, es sin embargo inherente a las propias relaciones de producción y está por lo tanto sometido a las leyes de movimiento que regulan la transformación de estas últimas. Sin embargo, como hemos visto, el antagonismo no puede ser reintegrado de este modo: él establece, por el contrario, las condiciones de un “exterior” permanente. Pero, en tal caso, si la historia aparece confrontada con un exterior permanente, el resultado de los distintos antagonismos dependerá de relaciones contingentes de poder entre fuerzas que no pueden ser sometidas a ningún tipo de lógica unificada. De este modo se disuelve el racionalismo del *Prefacio* y su intento de reducir el proceso histórico a una estructura que sería, en la última instancia, inteligible.

7. Hay quizás otro modo de defender el esquema histórico del *Prefacio*, si bien reduciendo sus ambiciones escatológicas. Asumamos por un instante que aceptamos la presencia irreductible de un “exterior”, pero que este “exterior” puede ser conceptualizado en términos precisos. En tal caso, sus relaciones con el “interior” constituido por la línea principal del desarrollo histórico podrían ser también conceptualizadas racionalmente. Se habría

⁵Usaremos la noción de “exterior constitutivo” en el sentido que ella tiene en la obra de Derrida.

tratado, después de todo, de un falso “exterior”. Intentemos movernos brevemente en esta dirección.

El modo más obvio de hacerlo sería introducir *una* hipótesis suplementaria relativa a la subjetividad del agente, tal como el *homo oeconomicus* de la economía clásica. Este supuesto, desde luego, no tiene ningún vínculo lógico o necesario con la categoría de “vendedor de la fuerza de trabajo”. Pero si se lo incorpora como *un supuesto más*, podemos afirmar que el antagonismo es inherente a las relaciones de producción, ya que aquél ha pasado a ser un juego suma-cero entre el obrero y el capitalista. Esto, sin embargo, presenta dos problemas decisivos. El primero es que supone afirmar que las motivaciones del obrero están guiadas, tanto como las del capitalista, por la maximización de la ganancia. Es en gran medida por esto que esta solución ha sido rechazada —y por buenas razones— por la mayor parte de los teóricos marxistas. Aparte de ir en contra de la más elemental evidencia histórica y social, lo que esta solución parece olvidar es que la maximización de la ganancia en que consiste la acumulación capitalista (el proceso D-M-D’) es un proceso objetivo al margen de las motivaciones de los agentes, y que suponer que los obreros son maximizadores de ganancias tanto como los capitalistas sería borrar todo terreno objetivo para cualquier tipo de relación —necesaria o hegemónicamente construida— entre clase obrera y socialismo.

La segunda y más importante razón para rechazar el supuesto de la universalización de la ganancia como motivación de los agentes sociales es que el modelo de competencia entre individuos en un mercado no es un modelo de relaciones antagónicas —no hay en él ningún “exterior”—. El mercado es un sistema de reglas en el que tanto las leyes de movimiento como las jugadas individuales de los participantes son interiores al sistema. Si produzco o compro más de lo que es adecuado y me arruino, el único culpable soy yo —o, más bien, mi error de cálculo—; no hay aquí, por lo tanto, ningún antagonismo: mi identidad como agente económico no es negada. Pero si alguien me asalta en mi casa e intenta robarme, allí sí existe un antagonismo, ya que mi identidad *es* negada y no hay sistema común de reglas entre ella y la de mi agresor. Por eso es que la clásica falacia liberal acerca de la relación entre obrero y capitalista consiste en reducir a esta última a su forma jurídica —el contrato entre agentes económicos libres— y que la crítica a esta falacia consiste en mostrar la desigualdad de las condiciones a partir de las cuales capitalista y obrero *entran* en la relación de producción, y que transforman esa relación en antagónica. Nuevamente: el antagonismo se establece *entre* la relación de producción y algo exterior a la misma, y no en el interior de la relación de producción como tal. (De un modo más general, ésta es la limitación de todas las tentativas de interpretar a los antagonismos sociales en términos de la teoría de los juegos. Esta última supone un sistema de reglas que fijan los movimientos posibles de los contrincantes y establecen, en consecuencia, la identidad de los jugadores; pero en el antagonismo lo que se

da es una *violación* de las reglas y de las identidades: el antagonista no es el jugador sino el tramposo).

Lo que hemos establecido hasta este punto es que, a menos que el antagonismo sea, o bien reintegrado al esquema conceptual fuerzas productivas / relaciones de producción, o bien neutralizado conceptualmente sobre la base de una teoría de la subjetividad que establezca relaciones determinadas y no aleatorias con aquel esquema, la teoría de la historia fundada en el desarrollo necesario de las fuerzas productivas se ve confrontada por un "exterior" que le quita toda coherencia racional última. Y hemos visto que la reducción de los agentes sociales a maximizadores de la ganancia no aporta esa neutralización, ya que en lugar de explicar el antagonismo lo elimina.

Una posible nueva solución sería abandonar el universo homogéneo e individualista del mercado y dotar de una subjetividad a las fuerzas productivas: el campo de éstas sería, al modo hegeliano, el de la instauración de una progresiva racionalidad en la historia, en tanto que el papel de las sucesivas clases dominantes sería el de encarnar, a lo largo del tiempo, la representación de los intereses globales de la humanidad. De este modo el carácter constitutivo, el carácter de "outside" del antagonismo, aparecería eliminado: su reintegración se verificaría a través del desdoblamiento del sujeto histórico entre una "humanidad" racional, concebida como desarrollo indefinido de las fuerzas productivas, y sus relaciones de correspondencia / no correspondencia con aquellas clases que son las dominantes en cada estadio de las fuerzas productivas. Todo antagonismo se reduciría, así, a la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción.

Esta es la tentativa que caracteriza, entre otros a G.A. Cohen.⁶ Cohen plantea su tesis sin la menor ambigüedad:

Cuando se centra en el desarrollo de las fuerzas productivas, la historia se convierte en un proceso coherente. Tal vez la historia no sea realmente coherente, pero Marx pensaba que sí lo era y afirmó que el desarrollo de la capacidad material la hacía serlo.⁷

Cohen apoya la posición de Marx y se propone argumentar en defensa de esta tesis. El argumento es el siguiente:

La aceptación de la tesis del desarrollo puede estar motivada, hasta cierto punto, por una reflexión sobre tres hechos:

- (c) Los hombres son en cierta medida racionales, en un aspecto aún por especificar.
- (d) La situación histórica de los hombres es una situación de escasez.

⁶Gerald Cohen, *La teoría de la historia de Karl Marx. Una defensa*, Madrid, Siglo XXI / Pablo Iglesias, 1986.

⁷*Ibid.*, p. 166.

(c) Los hombres poseen una inteligencia de un tipo y un grado que les permite mejorar su situación...

Dada la racionalidad de los hombres (c) y su situación de inclemencia (d), cuando el conocimiento ofrece la oportunidad de ampliar la capacidad productiva, los hombres tienden a aprovecharla, porque no hacerlo sería irracional. En resumen, pensamos que una razón para mantener la tesis del desarrollo es que su falsación sería contraria a la racionalidad humana.⁸

Por lo tanto, las fuerzas productivas y su desarrollo han pasado a constituir un sujeto: “la racionalidad humana”. ¡Viva el Espíritu Absoluto! Y respecto del problema de que siempre hay “un cierto [*sic*] desajuste entre lo que sugiere la razón y lo que hace la sociedad”, Cohen nos tranquiliza el anunciamos que “el desajuste no es excesivo”:

El materialismo histórico salva el abismo entre la exigencia de la razón y la tendencia real de la historia manteniendo... una correspondencia aproximada de intereses entre las clases dominantes y la humanidad en general.⁹

Como es fácilmente imaginable todo “exterior” ha sido eliminado de este cuadro: cualquier dato que ponga en cuestión el desarrollo de las fuerzas productivas es relegado por Cohen a las anomalías propias de una “patología histórica”, en la que se discuten conjuntamente (véanse pp. 156-157) los terremotos, las enfermedades de los riñones y... la caída del Imperio Romano. Ni qué decir que, en lo que se refiere a la lucha de clases, ésta tiene un papel enteramente secundario en el análisis de Cohen, que se reduce a determinar su posición en relación con los intereses generales de la humanidad (es decir, con las fuerzas productivas).

Es importante detenerse un momento, sin embargo, en este argumento ya que, en formas menos crudas, subyace en numerosas formulaciones teóricas y políticas. El se funda en hipostasiar lo abstracto: un conjunto de rasgos que permiten *comparar* realidades sociales muy distintas, son abstraídos de las mismas y transformados en una entidad realmente existente y dotada de leyes de movimiento propias —en este caso, la “racionalidad humana”. Es instructivo, a este respecto, referimos a la reseña del libro de Cohen por Andrew Levine y Eric Colin Wright.¹⁰ En ella los autores muestran cómo la totalidad del modelo de cambio histórico de Cohen, con su énfasis en las fuerzas productivas, se funda en una sistemática evacuación de las relaciones sociales concretas. Según señalan, el individualismo propio del contractualismo clásico subyace no sólo a la visión de Cohen sino también a la de Marx en el

⁸*Ibid.*, pp. 168-9.

⁹*Ibid.*, p. 169.

¹⁰A. Levine and E. Colin Wright, “Rationality and Class Struggle”, *New Left Review*, No. 123, sept-oct. 1980, pp. 47-68.

Prefacio de 1859. El automatismo del desarrollo de las “capacidades obreras” —como consecuencia del desarrollo de las fuerzas productivas bajo el capitalismo— es presupuesto dogmáticamente por Cohen, que ignora las tendencias disgregadoras de esas “capacidades de clase” que el desarrollo capitalista acarrea. Finalmente, la tesis de que bajo el capitalismo existe un freno al desarrollo de las fuerzas productivas sólo se funda en la afirmación de que porque el capitalismo es producción para el cambio y no para el uso, las relaciones de producción capitalista tienen una tendencia inherente a utilizar el progreso de las fuerzas productivas para expandir la producción en lugar del tiempo libre (en el que este último se define como liberación del peso de tareas agobiantes).¹¹

De tal modo, la irracionalidad capitalista no es inherente a la lógica de un sistema social determinado, sino que “las relaciones de producción son consideradas como irracionales respecto de una noción general del mejoramiento de la condición humana”.¹² Los conceptos clave de “escasez” y “racionalidad” deben, por lo tanto, definirse al margen de toda relación social concreta.

Levine y Wright, por el contrario, intentan correctamente desplazar la discusión en torno de “escasez” y “racionalidad” del plano abstracto en que Cohen la plantea al terreno de relaciones sociales específicas. La “escasez” que afectaba a los señores feudales en su competición militar por ciertos territorios, por ejemplo, que los impulsaba al desarrollo tecnológico y a la extracción de un creciente excedente de los campesinos, “no provenía... de un deseo racional de aumentar la capacidad productiva frente a la escasez natural, sino que era un efecto indirecto de las relaciones feudales de producción”.¹³ Toda forma de racionalidad se da dentro de —y presupone, por lo tanto— un cierto sistema de relaciones de producción. Por lo demás, no es posible suponer que las “capacidades de clase” —definidas como “aquellos recursos organizacionales, ideológicos y materiales de que disponen las clases en su lucha”— surgirán automáticamente del mismo proceso que constituye a los “intereses de clase”.

Este es, sin embargo, el punto en el que el análisis de Levine y Wright muestra una clara insuficiencia, que lo hace susceptible de las mismas críticas que ellos formulan a Cohen. Es sin duda cierto que para todo grupo y en toda situación histórica, existirá un desajuste más o menos grande entre sus “intereses” y su capacidad de implementación de los mismos. Pero el problema decisivo es éste: ¿cómo se establecen los intereses? El siguiente pasaje es revelador:

¹¹ *Ibid.*, p. 61.

¹² *Ibid.*, p. 61.

¹³ *Ibid.*, p. 62.

el campesino racional (y otros productores directos subordinados) en la sociedad feudal hubieran probablemente preferido una sociedad sin señores feudales ni competencia militar; una sociedad donde los campesinos pudieran consumir directamente la totalidad del producto excedente... Desde su punto de vista... no había nada “racional” en el modo en que el feudalismo implementaba el desarrollo de las fuerzas productivas. Pero los campesinos como clase subordinada, separada de los medios de represión, carecían de la capacidad para traducir sus intereses racionales en acciones colectivas. Por consiguiente, la racionalidad y la escasez de las clases dominantes fue impuesta sobre ellos por las relaciones de producción.¹⁴

Esto no tiene en absoluto el aire de una reflexión histórica acerca del modo en que los campesinos medievales concebían sus intereses; es más bien la aplicación de un modelo universal de racionalidad a un caso concreto (el “hubieran *probablemente* preferido” es tan sólo un eufemismo). *Es solamente* si el campesino no hubiera necesitado la protección del señor en un clima de violencia y privatización del poder, si no hubiera concebido su propia identidad como parte de una jerarquía universal establecida de acuerdo con un plan divino, si hubiera tenido las herramientas intelectuales que le hubieran permitido distinguir entre intereses económicos, vínculos políticos y deberes religiosos, en suma, es solamente si la Edad Media no hubiera existido y los campesinos hubieran sido Levine, Wright, o empresarios manchesterianos del siglo XIX, que ellos habrían podido considerar que su “interés” era sacarse de encima al señor y apropiarse de la totalidad del excedente. La “racionalidad” presupuesta aquí es una racionalidad sin historia—es decir, sin génesis ni condiciones de posibilidad. De acuerdo con esta visión, los intereses no se *forman* sino que se *reconocen*. Dado un conjunto de posiciones en la estructura social, procedemos simplemente a adjudicar “intereses” de acuerdo con *nuestros* criterios de racionalidad, y luego juzgamos el grado de racionalidad de los agentes sociales según que se ajusten a ellos o no. Si Levine y Wright han historizado las “*capacidades* de clase”, su concepción de los “*intereses* de clase” continúa siendo tan abstracta y racionalista como la de Cohen —con la diferencia de que este último suministra un fundamento para esa concepción con su tesis de la primacía de las fuerzas productivas, en tanto que Levine y Wright han socavado ese fundamento, con lo que su racionalismo resulta doblemente dogmático e infundado.

8. Extraigamos las consecuencias de nuestro análisis. El implica una suerte de escalada por las que las pretensiones escatológicas y racionalistas del esquema originario han sido crecientemente puestas en cuestión. La forma extrema de ese esquema la encontramos en el *Prefacio*: el desarrollo de las

¹⁴ *Ibid.*, p. 63.

fuerzas productivas es el fundamento racional de la historia, y la lucha de clases interviene como un mero *Deus ex machina* que no aparece *lógicamente* integrado al argumento. A partir de ahí planteamos las condiciones de posibilidad de esa plena integración lógica —el carácter contradictorio del antagonismo y su pertenencia a las relaciones de producción en cuanto tal— y observamos que la primera de ellas no se cumplía. Una nueva forma —si bien más débil— del esquema del *Prefacio* habría podido mantenerse, sin embargo, si se hubiera podido demostrar que el antagonismo es inherente a las relaciones de producción en cuanto tal y que éstas, a cierta altura, entran en contradicción con todo desarrollo ulterior de las fuerzas productivas. Pero, según vimos, el antagonismo no tiene lugar en *el interior* de la relación de producción sino *entre* la relación de producción y lo que el agente social es fuera de ella. Una tercera línea de defensa consiste, por lo tanto, en intentar incorporar al argumento, como un valor constante, ese exterior constituido por la subjetividad del agente. Infortunadamente, sin embargo —como hemos demostrado— ni el *homo oeconomicus* ni una “racionalidad humana” al estilo Cohen pueden llevar a cabo esta tarea. En cuanto a las soluciones ecléticas —que hemos ejemplificado con el caso de Levine y Wright— son histórica y descriptivamente más correctas pero, paradójicamente, son *por eso mismo* más inconsistentes.

Este último punto es importante. Cuanto más se abandona el racionalismo dogmático de la primacía de las fuerzas productivas, cuanto más las conductas y posibilidades de los agentes sociales se hacen depender de circunstancias y contextos concretos no determinados por esa primacía, tanto más inconsistente resulta la tentativa de determinar “intereses” racionales especificables al margen de esas circunstancias y contextos. Aquí nos encontramos con el problema de las formas paradójales que asume a menudo el reconocimiento de nuevas evidencias que ponen en cuestión prejuicios profundamente arraigados: el hecho mismo de este cuestionamiento, que se acompaña sin embargo de la negativa a abandonar los prejuicios, conduce a diversos intentos de establecer la compatibilidad entre ambos. De este modo, las primeras formas de presencia discursiva de nuevas evidencias coinciden con frecuencia con la extrema realfirmación de los principios que las ocultan: es decir, con el momento en que estos últimos intentan hegemonizar a aquéllas.

Sólo cabe aquí agregar que una última forma de dependencia respecto de una visión racionalista de la historia consiste en aceptar plenamente sus limitaciones sin sacar, sin embargo, todas las consecuencias que se desprenden de esa admisión. Pero esas consecuencias son tan fundamentales, y obligan a apartarse tanto de los prejuicios inherentes a las formas corrientes de considerar al campo histórico-social, que es importante que las precisemos con algún cuidado.

9. Si nuestro argumento se limitara a rechazar la primacía de las fuerzas productivas y a afirmar, en su lugar, la de las relaciones de producción, las modificaciones que se introducirían en el esquema histórico del *Prefacio* serían relativamente menores. La historia no se unificaría en una “narración coherente”, pero el carácter *objetivo y positivo* de las relaciones sociales no estaría puesto en cuestión. Ahora bien, según hemos visto, las relaciones de producción en cuanto tales no son *intrínsecamente* antagónicas; por lo tanto, afirmar su primacía no significa privilegiar automáticamente la lucha de clases. En este nuevo enfoque el elemento de *antagonismo, de lucha*, seguiría siendo tan impensado como en la versión de la historia dada en el *Prefacio*.

Volvamos a nuestro ejemplo anterior: en la medida en que se da un antagonismo entre el obrero y el capitalista, dicho antagonismo no es inherente a la relación de producción en cuanto tal sino que se da entre la relación de producción y algo que el agente es fuera de ella —por ejemplo, una baja de salarios niega la identidad del obrero en tanto que consumidor. Hay por lo tanto una “objetividad social” —la lógica de la ganancia— que niega a otra objetividad —la identidad del consumidor. Pero si una identidad es negada, esto significa que su plena constitución como objetividad es imposible. Esto abre dos alternativas: o bien el elemento de negatividad es reabsorbido en una positividad de orden superior que la reduce a mera apariencia, o bien la negación es irreductible a toda objetividad, lo que significa que pasa a ser constitutiva y señala, por lo tanto, la imposibilidad de instituir lo social como orden objetivo. Las filosofías de la historia se orientaron, como es sabido, en la primera dirección. Una concepción como la de la “astucia de la razón” en Hegel sólo puede afirmar la racionalidad de lo real al precio de reducir el antagonismo, la negatividad, a apariencia a través de la cual “trabaja” una forma de racionalidad y de positividad más alta. Resulta por lo tanto claro por qué la lucha de clases *tenía* que ser excluida del *Prefacio*: porque afirmar su prioridad hubiera significado poner en cuestión la coherencia y racionalidad últimas de la historia. Es característico de las visiones hegeliana y marxista de la historia que, en el mismo momento en que se abren a una comprensión más profunda del papel de la lucha y la negatividad en la constitución de lo social, dan inmediatamente un paso atrás e intentan integrar esta nueva comprensión a una teoría de la positividad de lo social del corte más tradicional —una teoría que se funda, desde luego, en lo que Heidegger y Derrida han denominado la “metafísica de la presencia”. El carácter constitutivo de lo negativo —nuestra segunda alternativa— “trabaja”, sin embargo dentro de los textos marxistas desarticulando, aquí y allá, la pretendida coherencia de sus categorías básicas. La historia política e intelectual del marxismo ha sido, en buena parte, la historia de esta tensión interna. En *Hegemonía y estrategia socialista* hemos narrado sus grandes líneas. Aquí mi propósito es diferente: lo que intentaré es mostrar la naturaleza y la profundidad de los cambios en nuestra perspectiva social

e histórica que se siguen de privilegiar el momento de negatividad, ya que la aceptación abstracta de un argumento no implica la comprensión automática de todas las dimensiones en las que ese argumento opera.

10. El punto fundamental es que el antagonismo es el límite de toda objetividad. Esto debe entenderse en su sentido más literal: como afirmación de que el antagonismo no tiene un sentido objetivo, sino que es aquello que impide constituirse a la objetividad en cuanto tal. La concepción hegeliana de la contradicción subsumía en ella tanto a los antagonismos sociales como a los procesos de cambio natural. Esto era posible en la medida en que la contradicción era concebida como momento interno del concepto; la racionalidad de lo real era la racionalidad *del sistema*: todo “exterior” respecto del mismo estaba, por definición, excluido. En el antagonismo tal como lo concebimos nos encontramos, por el contrario, con un “exterior constitutivo”. Es un “exterior” que *bloquea* la identidad del “interior” (y que es a la vez, sin embargo, la condición de su constitución). En el caso del antagonismo la negación no procede del “interior” de la propia identidad sino que viene, en su sentido más radical, *del exterior*; en tal sentido es pura facticidad que no puede ser reconducida a ninguna racionalidad subyacente.

Esto puede verse aun más claramente si comparamos los antagonismos con los procesos de cambio en la naturaleza. En estos últimos no hay ningún “exterior”. En un mundo de objetos “reales” hay procesos incesantes de transformación, pero no hay negatividad. La identidad de una piedra se expresa tanto a través de su permanencia inalterada, si el contexto físico sigue siendo el mismo, como a través de su quiebra, si se da un conjunto de nuevas diferencias ambientales. Sería evidentemente absurdo decir que en el segundo caso la piedra es “negada”. “Transformación” significa precisamente lo contrario: un proceso enteramente positivo *que se explica* en términos de la identidad de todos los elementos intervinientes en el mismo. Pero en el caso del antagonismo lo que ocurre es algo enteramente distinto: lo que en él se expresa no es mi identidad sino la imposibilidad de constituirla; la fuerza que me antagoniza *niega* mi identidad en el sentido más estricto del término. Y aquí nos volvemos a encontrar con la alternativa que antes señaláramos: podemos describir el desarrollo y el resultado de un proceso antagónico en términos de “transformación” —ya sea causal o dialéctica— y en ese caso es preciso suponer la unidad y positividad del proceso, lo que obliga a reducir la negatividad experimentada por los agentes sociales a “mera apariencia” de un “sentido objetivo” que se les escapa; o bien concebimos la negatividad como constitutiva y fundante, con lo que el dogma de la unicidad y racionalidad de la historia debe ser abandonado. Pero en este segundo caso es fácil ver que, como la objetividad presupone la positividad de todos sus elementos, la presencia de la negatividad inherente a un “exterior constituti-

vo” significa que lo social nunca logra constituirse plenamente como orden objetivo.

El “exterior” es, por lo tanto, un exterior *radical* sin medida común con el “interior”. Nuestra próxima tarea es, por lo tanto, explorar las diversas dimensiones y lógicas relacionales de un “exterior” que es constitutivo, para hacer seguidamente de ellas el punto de partida para una nueva interrogación de lo social.

11. Una primera determinación del “exterior” propio del antagonismo puede ser establecida a través de la exploración de la noción de “contingencia”. Nuestra tesis es que el antagonismo tiene una función *revelatoria*, ya que a través de él se muestra el carácter en última instancia contingente de toda objetividad. Comenzaremos esta discusión intentando ubicar la especificidad de lo contingente dentro del campo general de lo “accidental”.

La noción de “accidente” procede de la *Metafísica* de Aristóteles, donde es definida del siguiente modo:

Se llama *accidente* lo que existe en algo y verdaderamente se le predica, aunque no de modo necesario, ni frecuentemente. Por ejemplo, si al cavar un hoyo para una planta, se encuentra un tesoro.¹⁵

En este punto, Aristóteles da un segundo ejemplo:

Por consiguiente, no hay ninguna causa determinada del accidente, sino azarosa, pero ésta es indeterminada. Ocurrió accidentalmente a alguien encaminarse a Egina si es que no llegó allí con el propósito de ir, sino impulsado por una tempestad o porque fuera secuestrado por piratas. Entonces, el accidente es lo que ha ocurrido o lo que existe, pero no en cuanto él mismo sino en cuanto otro; pues la tempestad fue la causa de que se arribara adonde no se navegaba, lo cual era precisamente Egina.¹⁶

Ahora bien, estos dos ejemplos son fundamentalmente distintos, por cuanto encontrar un tesoro mientras se cava un pozo es algo que no interfiere con el propósito de la acción de cavar, mientras que en el caso de ser desviado del propio curso por una tormenta es el propósito mismo de la acción el que es interferido. Y habría aquí que agregar que para Aristóteles son también accidentes todos aquellos rasgos permanentes de una entidad que no forman parte de su esencia (por ejemplo, que yo sea alto o bajo es un accidente, en tanto que ser animal racional es parte de mi esencia humana). Está claro, sin

¹⁵ Aristóteles, *Metafísica*, Libro V, XXX, 1025a 15, Buenos Aires, Sudamericana, 1986, p. 269.

¹⁶ *Ibid.*, Libro V, XXX, 1025a 20-30, p. 270.

embargo, por qué para Aristóteles todos estos casos podrían ser equiparados y subsumidos bajo la categoría general de “accidente”: porque para él el principal objetivo era mostrar la imposibilidad de atribuir una causa definida al “exterior” de la forma constituido por lo “accidental” —es decir, la imposibilidad de integrarlo a la primera instancia del ser en tanto *determinado* y *cognoscible*. De lo que se trataba, por lo tanto, era de establecer un límite estricto entre el *eidos* y lo que esta fuera de él —entre forma cognoscible y materia incognoscible. Desde este punto de vista Aristóteles está plenamente justificado en subsumir sus varios ejemplos bajo el mismo rótulo de lo “accidental”. Pero la misma generalidad de este rótulo ya nos muestra que, si bien el “exterior” propio de la relación antagónica podría ser englobado en el campo general de lo “accidental”, la generalidad de este último es insuficiente para definir la especificidad de aquél.

Es con el Cristianismo que el concepto de “accidente” es elaborado en una dirección nueva, que conduce a la noción de “contingencia”. Contingente es aquel ser cuya esencia no implica su existencia. En tal sentido, el único ser necesario, en el que esencia y contingencia coinciden, es Dios. Y esto implica dos modificaciones fundamentales respecto de la filosofía clásica. En primer término, en tanto que para ésta existía una rígida frontera entre forma y materia, entre esencia y accidente, para el cristianismo la afirmación del acto originario de la creación implica que la forma misma pasa a ser contingente. Y, en segundo término, el hecho de que el acto creador sea concebido como rigurosa *creatio ex nihilo* por parte de un ser que mantiene una distancia infinita respecto de lo creado —que no es, por lo tanto, como el Dios de Aristóteles, un ingrediente del cosmos— significa que el *ens creatum* es también susceptible de una radical aniquilación y que es, en consecuencia, esencialmente vulnerable. De este modo, una dimensión de negatividad penetra y está latente en toda objetividad.

Afirmar que algo es radicalmente contingente, que su esencia no implica su existencia, equivalente por lo tanto a decir que las *condiciones de existencia* de una entidad son exteriores a la misma. ¿Dónde están ubicadas las condiciones de existencia de un ser finito y contingente? Para el pensamiento cristiano la respuesta es clara: en el acto original de la creación. Remitir al ser contingente a sus condiciones de existencia consiste, por lo tanto, en remitirlo a un fundamento u origen que mantiene respecto de aquél una distancia infinita. El carácter infinito de esa distancia es la condición de la contingencia como tal. Existe, frente a esto, la alternativa de ligar los seres finitos a condiciones de existencia que son necesarias, pero que no son concebidas en términos de una distancia infinita respecto de aquéllos sino como el terreno de una totalidad autogenerada y autorregulada. Esta es la línea del pensamiento moderno, de Spinoza a Marx. Pero en este caso la contingencia es eliminada y es radicalmente absorbida por la necesidad. Es en este sentido que Hegel proclama la identidad entre lo racional y lo real.

Comenzamos a vislumbrar en este punto por qué una concepción que intente afirmar el carácter *constitutivo* de la dimensión de negatividad propia del antagonismo es estrictamente incompatible con una visión objetivista y positiva de lo social. Porque para esta última, si hay identidad entre lo racional y lo real, nada puede ser contingente. Ahora bien, si el antagonismo *amenaza* mi existencia, él muestra, en el más estricto sentido del término, mi radical contingencia. Y aquí, según dijéramos, la alternativa es clara: o bien el antagonismo es la pura apariencia de una racionalidad más profunda que se realiza *a través* de él —y en ese caso es posible remitir tanto sus dos polos como su desenlace a condiciones de existencia *necesarias*; o bien, si la negatividad es radical, si el desenlace de la lucha no está determinado de antemano, en tal caso la contingencia de las identidades de las dos fuerzas antagónicas es también radical y las condiciones de existencia de ambas tienen que ser ellas mismas contingentes.

Esto puede verse aun más claramente si se lo enfoca desde el punto de vista del carácter relacional o no relacional de las identidades. El *eidos* de la filosofía clásica era una identidad que podía ser plenamente aprehendida al margen de los accidentes —que mantenía, por lo tanto, respecto de estos últimos, una mera relación de exterioridad. Desde luego que era posible establecer —como en el caso de las modernas filosofías racionalistas— la existencia de relaciones de implicación lógica entre las identidades, de modo que todas ellas fueran referidas a una totalidad inteligible de la que cada una de ellas constituiría un momento interno; pero, aun en este caso, su ubicación dentro de esta totalidad es enteramente determinada y racional. Pero en el caso de identidades meramente contingentes este límite entre esencia y accidente es imposible de mantener y los accidentes mismos pasan a formar parte de las identidades. Lo que la contingencia implica, por lo tanto, no es un conjunto de relaciones puramente externas y aleatorias entre las identidades, sino la imposibilidad de fijar con precisión —es decir, en relación con una totalidad necesaria— tanto las relaciones *como las identidades*.

Lo que se da, por lo tanto, en este caso, es un campo de identidades puramente relacionales que —puesto que las relaciones no forman un sistema cerrado— no logran nunca constituirse plenamente. De esto se siguen dos consecuencias importantes. La primera es que las identidades y sus condiciones de existencia forman un todo inseparable. En el pensamiento cristiano había entre ambas una distancia infinita; en el caso del racionalismo se daba entre ambas una continuidad esencial, pero ésta era simplemente la unidad necesaria de la totalidad de lo real; lo que se da en nuestro caso es una peculiar dialéctica entre necesidad y contingencia: puesto que la identidad depende enteramente de condiciones de existencia que son contingentes, su relación con estas últimas es absolutamente necesaria. Lo que encontramos, por lo tanto, es una relación de imbricación completa entre ambos: la esencia no es nada al margen de los accidentes. Pero esto significa —y esta es la segunda

consecuencia— que la fuerza antagonizante cumpla *a la vez* dos papeles cruciales y contradictorios: por un lado ella “bloquea” la plena constitución de la identidad a la que se opone —y, en este sentido, *muestra* su contingencia— pero como, por otro lado, esta última identidad, como todas las identidades, es puramente relacional y no sería por lo tanto lo que es al margen de la relación con la fuerza que la antagoniza, esta fuerza es también parte de las condiciones de existencia de aquella identidad. Según dijera Saint-Just: “Lo que constituye la unidad de la República es la destrucción total de aquello que se opone a ella”.¹⁷ Esta relación entre bloqueo y afirmación simultánea de una identidad es lo que llamamos “contingencia” y ella introduce un elemento de radical indecidibilidad en la estructura de toda objetividad.

En este punto resulta plenamente evidente por que las dos explicaciones de la lógica de la historia que el marxismo propusiera —una de ellas fundada en la contradicción fuerzas productivas / relaciones de producción, la otra en la centralidad de la lucha de clases— resultaban difíciles de integrar. La razón es, claramente, que una de ellas presupone la racionalidad de lo real y, por lo tanto, la objetividad radical de la historia y de la sociedad, en tanto que la otra presupone el carácter constitutivo del antagonismo. Según se adopte una u otra perspectiva, la interrogación de lo social será de tipo fundamentalmente distinto. En el primer caso, esa interrogación se referirá al *sentido objetivo* de los procesos históricos y a las *lógicas positivas* de constitución de lo social. El análisis intentará develar, más allá de la conciencia de los actores sociales y de las formas fenomenales en las que su acción se realiza, una racionalidad que se establece en el nivel de las esencias. Por detrás de la variación empírica y contingente de las situaciones concretas, habrá una objetividad esencial cuyas leyes de movimiento rigen la transformación histórica. Entender la historia consiste, pues, en una operación de *reconocimiento*: de lo que se trata es de identificar, en los actores empíricos, los actores esenciales que en ellos se encarnan y cuya identidad fundamental se conoce de antemano. Estamos aquí en las antípodas de los “juegos de lenguaje” de Wittgenstein: mientras que en estos últimos las reglas sólo existen en las instancias prácticas de su aplicación —que por consiguiente las modifican y deforman— en el primer caso lo que ocurre es lo opuesto —las instancias prácticas de una empiricidad concreta son *accidentes* que sólo afectan detalles de una historia que, en todos sus movimientos esenciales, se verifica según reglas conocidas a priori. El *eidos* domina en forma exclusiva y la historia es, por lo tanto, un proceso sin “exterior”. Consideremos, por ejemplo, una pregunta como la siguiente: ¿es la revolución inglesa del siglo xvii *la* revolución democrático-burguesa? Aquí el objeto teórico “revolución

¹⁷ Citado por R. Barthes, *Mithologies*, Nueva York, 1972, pp. 157-158. (Hay trad. en español: Ronald Barthes, *Mitologías*, México, Siglo XXI, 1980.).

democrático-burguesa” no se construye a partir de una historia factual y contingente sino que preexiste a ésta y su advenimiento es requerido por otro tipo de temporalidad, una temporalidad esencial que es enteramente objetiva y necesaria.

Si se presupone, por el contrario, el carácter constitutivo del antagonismo, el tipo de interrogación de lo social se modifica enteramente ya que en este caso la contingencia penetra radicalmente la identidad de los agentes sociales. Las dos fuerzas antagónicas no son la expresión de un movimiento objetivo más profundo que englobaría a ambas y el curso histórico no puede, por lo tanto, explicarse a partir de la “objetividad” esencial de ninguna de ellas. Esta última es siempre una objetividad amenazada por un exterior constitutivo. Pero, según sabemos, esto implica que es en el nivel de una historia factual y contingente donde debemos buscar las condiciones de existencia de cualquier objetividad que pueda existir. Y como esta objetividad tiene una identidad puramente relacional respecto de sus condiciones de existencia, esto significa que la identidad “esencial” de la entidad en cuestión será siempre transgredida y redefinida. La “revolución democrático-burguesa”, lejos de ser un mismo objeto que habría que identificar en distintas latitudes (Francia, Inglaterra, Italia) —un objeto que establecería, por lo tanto, relaciones de exterioridad respecto de sus condiciones de existencia específicas en distintos contextos— será, por el contrario, un objeto deformado y redefinido por cada uno de estos contextos contingentes. Entre las distintas “revoluciones democrático-burguesas” habrá sólo “parecidos de familia”. Esto permite formular preguntas tales como: ¿cuán burguesa fue la revolución democrática en el país X? O bien: ¿cuán democrática fue la burguesía en el contexto Y? Hay así una historización de las categorías del análisis social que, al ligar la unidad entre los componentes de un objeto a condiciones de existencia contingentes y específicas, introduce una inestabilidad esencial en las relaciones entre dichos componentes. Mientras que el primer tipo objetivista— de interrogación de lo social trata de buscar personajes esenciales por detrás de la especificidad histórica, el segundo tipo de interrogación se mueve en la dirección opuesta: debilitando el límite de esencia a través de la contextualización radical de todo objeto.

En la práctica, el análisis histórico marxista se llevó a cabo mezclando constantemente ambos tipos de interrogación. Esto ha conducido a equilibrios inestables entre movimientos discursivos opuestos. Tomemos como ejemplo la discusión acerca de la relación entre capitalismo y racismo en Sudáfrica. La escuela liberal había sostenido que entre ambos existe una incompatibilidad esencial; el apartheid sería un residuo del pasado, que la modernización capitalista habría de eliminar. Frente a esto, la llamada escuela neo-marxista ha argumentado convincentemente que, lejos de ser incompatible, el apartheid es por el contrario un componente esencial del proceso de acumulación capitalista, ya que sus distintas regulaciones y

discriminaciones permiten incrementar la tasa de explotación. Ahora bien, esto puede ser leído desde una óptica economicista: la lógica de la acumulación capitalista es el determinante último de la política y la forma del Estado sudafricano, y el racismo representaría una superestructura integrada funcionalmente a esa lógica. Pero el argumento podría ser invertido: si el racismo es un requisito funcional del tipo de acumulación capitalista existente en Sudáfrica, ¿no significa esto que el racismo es una *condición de existencia* de dicha acumulación? Y en tal caso, y dado que las fluctuaciones de la política racista están determinadas por un conjunto de procesos (luchas, divisiones en la élite dominante, presión internacional, etc.) que no están directamente ligados a la lógica endógena de la acumulación de capital, ¿no significa esto que la economía tiene un “exterior constitutivo” y que la lógica abstracta del capital, lejos de ser la que dicta las leyes de movimiento del conjunto de la formación social es ella misma contingente, ya que depende de procesos y transformaciones que escapan a su control? Y lo mismo puede decirse, desde luego, del racismo o de cualquier otro aspecto de la sociedad sudafricana.

De lo que se trata en este punto es de la puesta en cuestión de toda trascendentalidad “*superhard*”,¹⁸ a través de mostrar las condiciones factuales de existencia de las que toda objetividad concreta depende. Los argumentos contra las formas economicistas del marxismo se han presentado en general como una crítica a la determinación *directa* de los procesos superestructurales por parte de la economía y como una defensa de la autonomía relativa de los otros niveles. Por una serie de motivos que hemos analizado en otros trabajos, consideramos que estos diversos intentos de antieconomicismo son teóricamente incongruentes. Pero, aparte de estas incongruencias, la verdadera dificultad estriba en que estos intentos no toman en cuestión el problema fundamental. Porque de lo que se trata realmente no es de establecer el grado de efectividad de un objeto plenamente constituido —la economía— sobre el resto de la formación social, sino de determinar en qué medida la economía se constituye como un objeto autónomo, separado por una frontera de esencia de sus condiciones factuales de existencia. Y aquí se aplica plenamente lo que antes estableciéramos: si un conjunto de configuraciones político-sociales —el apartheid, por ejemplo— son condiciones de existencia de la economía —en este caso: de la acumulación capitalista— es imposible entonces constituir a la economía como objeto separado de esas condiciones, ya que sabemos que en toda identidad contingente las condiciones de existencia son internas a dicha identidad. Lo que encontramos entonces no es una interacción / determinación entre áreas plenamente constituidas de lo social sino un campo de semi-identidades

¹⁸ Tomo esta expresión de H. Staten, *Wittgenstein and Derrida*, Oxford, 1985, p. 12.

relacionales en el que elementos “políticos”, “económicos”, e “ideológicos” entrarán en relaciones inestables de imbricación sin lograr nunca constituirse como objetos separados. La frontera de esencia entre los mismos se encontrará permanentemente desplazada. Los juegos combinatorios entre entidades hipostascadas—lo “económico”, lo “político”, “lo ideológico”—a lo que más recuerda es a esas abstracciones económicas que Marx describiera como “el mundo encantado y trastocado en donde *Monsieur le Capital* y *Madame la Terre* aparecen como caracteres sociales y como meros objetos, simultáneamente”.¹⁹ Esto, desde luego, no significa que una región de lo social no pueda autonomizarse y establecer, en mayor o menor medida una identidad separada; pero esta separación y autonomización tiene, como todo, condiciones de existencia específicas—que establecen al mismo tiempo sus límites. Lo que no es posible es comenzar aceptando esta identidad separada como un supuesto incondicionado y a partir de él intentar explicar su interacción y articulación con otras identidades.

Este argumento acerca del carácter contextual de las identidades debe ser mantenido sin restricciones. Claude Lefort, por ejemplo, ha mostrado de qué modo una categoría como “trabajador” no designa una esencia suprahistórica, ya que tiene como condición de existencia la separación del productor directo de la comunidad y de la tierra, y esto requirió el proceso histórico de la génesis del capitalismo. Afirma Lefort:

Decir que los hombres no tienen el status de “trabajador” es decir que ellos no están diferenciados, en su actividad del medio en el que ellos trabajan, que la tierra que les sirve como morada, como materia prima y como fuente de herramientas no es externa a ellos mismos”.²⁰

Y después de citar la afirmación de Marx de que “*la comunidad clánica, la comunidad natural, aparece, no como un resultado sino como un presupuesto de la apropiación comunal (temporal) y de la utilización de la tierra*”, Lefort agrega:

Pero estaría equivocado quien creyera que Marx se refiere aquí tan sólo a la *representación* de la comunidad. La comunidad aparece a los hombres como lo que realmente *es*. “Comunidad de sangre, de lengua, de costumbres”: tal es la condición primordial de toda apropiación, del mismo modo que la tierra no simplemente *parece* sino que en realidad “es el gran taller, el arsenal que proporciona tanto los medios como el material de trabajo, al mismo tiempo que el asiento, la *base* de la comunidad.”²¹

¹⁹ K. Marx, *El Capital*, México, FCE, Tomo III, 1966, p. 768.

²⁰ C. Lefort, *The Political forms of Modern Society*, Oxford, 1975, p. 142. [Hay trad. en español: Claude Lefort, “Marx: de una visión a otra de la historia”, en *La invención democrática*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990].

²¹ *Ibid.*, p. 143.

Naturalmente que sabiendo lo que es en nuestro mundo un “trabajador” podemos proyectar esta categoría hacia el pasado y subsumir en ella a todos los productores directos. Este no es un ejercicio ilegítimo en la medida en que se reconozca como lo que es: como una historia del referente que *constituye* un objeto, el cual sólo tiene validez —para una serie de efectos comparativos— dentro del discurso del historiador. Pero de ahí hay sólo un paso a una transición ilegítima: el concebir al “trabajador” como una categoría trascendental a priori que constituye la esencia de todo productor directo y respecto de la cual las formas históricamente diferenciadas de relación con las condiciones de producción constituirían meras variaciones empíricas.

Marx analizó las condiciones de emergencia del capitalismo y las refirió a dos procesos fundamentales: la existencia del trabajo libre y su venta en el mercado de trabajo y la separación del trabajador libre de los medios y el objeto de trabajo. En este proceso, admitió que algunas de las condiciones de existencia del capitalismo fueron aportadas por fuerzas extra-económicas: de ahí su análisis de la acumulación originaria. A partir de este punto, sin embargo, tendió a pensar (y con él el grueso de la tradición marxista de la Segunda Internacional) que el proceso de acumulación capitalista estaba movido por sus propias leyes —es decir, que generaba sus propias leyes de existencia. Pero este es el punto en que el análisis marxista resulta inaceptable. Si, como hemos visto, el propio antagonismo entre obrero y capitalista no es interior a las relaciones de producción sino que se establece entre las relaciones de producción y una identidad *exterior* a las mismas, en tal caso los modos de relación con ese “exterior” no pueden ser un efecto automático de la lógica de la acumulación. Las condiciones de existencia de la acumulación capitalista son aportadas por un conjunto de factores que corresponden a complejos equilibrios de fuerzas —en parte económicas, desde luego, pero también políticas, institucionales e ideológicas. Ninguna de ellas puede, por lo tanto, ser conceptualizada como “superestructura”. Es decir, que la efectividad “estructural” de los factores extra-económicos no se limita a operar en el momento de la acumulación originaria sino que es una condición de existencia de *todas* las etapas de la acumulación capitalista. Pero, en tal caso, el mito de una “instancia económica” separada y definible debe ser abandonado. Lo que existe no es una entidad esencialmente homogénea —el “sistema capitalista”— que admitiría tan sólo variaciones empíricas y accidentales en los distintos contextos históricos y geográficos. Lo que se dan son configuraciones globales —bloques históricos, en el sentido gramsciano— en los que elementos “ideológicos”, “económicos”, “políticos”, etc., están inextricablemente mezclados y sólo pueden ser separados a efectos analíticos. No hay por lo tanto “capitalismo”, sino relaciones capitalistas de distinto tipo integradas a complejos estructurales muy diversos.

12. Debemos explorar a continuación las otras consecuencias que se

siguen para nuestro argumento de la afirmación del carácter constitutivo del antagonismo y de la consecuente contingencia radical de toda objetividad. Antes de esto es necesario, sin embargo, introducir algunas aclaraciones acerca de las nociones de “negatividad” y “contingencia” que hemos estado utilizando en este texto.

La primera es que la noción de “negatividad” en que nuestro análisis se funda no es la negatividad en el sentido *dialéctico* del término. La noción hegeliana de negatividad es la de una negatividad *necesaria*; es decir, que lo negativo es un momento en el despliegue interno del concepto y que está destinado a ser reabsorbido en una *Aufhebung* —es decir, en una unidad superior. No es aquí ni siquiera necesario, como a veces se ha sostenido, que el último término del movimiento dialéctico sea positivo; incluso si el sistema es concebido como movimiento sin resolución entre positividad y negatividad, esta última es siempre interna al sistema. La propia contingencia es absorbida como momento en el autodespliegue de lo necesario. En tanto que el exterior que hemos intentado definir es un exterior radical y constitutivo, la negatividad dialéctica no constituye un verdadero exterior, ya que su presencia es sólo el anticipo de su necesaria recuperación por el sistema. Pero si la negatividad de la que hablamos muestra el carácter contingente de toda objetividad, si es realmente constitutiva, en tal caso no puede ser recuperada por ninguna *Aufhebung*. Es aquello que manifiesta, simplemente, el límite en la constitución de la objetividad y no es, por lo tanto, dialectizable.

Por otro lado, afirmar al carácter radicalmente contingente de toda objetividad, ¿no significa simplemente invertir la lógica esencialista de la necesidad y reemplazarla por su “otro”? La verdad es que si la afirmación del carácter contingente de toda objetividad implicara tan sólo la ausencia de toda necesidad, nos veríamos meramente confrontados con una totalidad vacía, ya que el discurso de la contingencia sería el reverso puramente negativo del de la necesidad y no podría trascender el horizonte de este último. En tal caso, en un universo del que la necesidad se hubiera evaporado, lo que encontraríamos sería pura indeterminación y la imposibilidad de todo discurso coherente. Pero no se trata, evidentemente, de esto. De lo que se trata no es de una *negación frontal* de la necesidad (que como tal dejaría a esta última sin ninguna alteración conceptual) sino de una *subversión* de la misma. Consideremos la amenaza a una identidad (a una objetividad, por lo tanto) que el antagonismo presupone. Para que el antagonismo pueda *mostrar* el carácter contingente de una identidad, esa identidad tiene que estar, en primer término, presente. La estructura de toda relación de amenaza presupone a la vez la afirmación de una identidad y la puesta en cuestión de la misma. Vista desde la perspectiva de la fuerza antagonizada, la posesión de una identidad plena presupondría la objetividad enteramente suturada de esta última —es decir, su carácter necesario. Pero de esto es precisamente de lo que la priva la amenaza de la fuerza antagonizante. Sin la coexistencia de estos dos

momentos —la plenitud de una objetividad y la imposibilidad de la misma— no existiría amenaza alguna. Y esta misma dualidad está presente si consideramos la amenaza desde el punto de vista de la fuerza antagonizante: no es posible amenazar la existencia de algo sin afirmar esa existencia al mismo tiempo. Es en este sentido que lo contingente subvierte lo necesario: la contingencia no es el reverso negativo de la necesidad sino el elemento de impureza que deforma e impide la constitución plena de esta última. Por lo tanto, decir que todo es contingente es algo que sólo puede tener sentido para un habitante de Marte. Que en la *última instancia* ninguna objetividad pueda ser reconducida a un fundamento absoluto es algo verdadero, pero algo de lo que no puede sacarse ninguna conclusión importante, ya que los agentes sociales no actúan nunca en esa última instancia. Ellos no están nunca, por lo tanto, en la posición del elector absoluto que, confrontado con la contingencia de todos los cursos de acción posibles, no tendría ninguna razón para elegir. Lo que encontramos, por el contrario, es siempre una situación limitada y determinada en la que la objetividad se constituye *parcialmente* y es también *parcialmente* amenazada; en la que las fronteras entre lo contingente y lo necesario se desplazan constantemente. Y este doble juego de subversión mutua entre lo contingente y lo necesario es un terreno ontológicamente más primario que el de una objetividad pura o una contingencia total. Afirmar el carácter constitutivo del antagonismo, como lo venimos haciendo, no implica por lo tanto remitir toda objetividad a una negatividad que reemplazaría a la metafísica de la presencia en su papel de fundación absoluta, ya que esa negatividad sólo es concebible, precisamente, en el marco de la metafísica de la presencia. Lo que implica es afirmar que el momento de indecidibilidad entre lo contingente y lo necesario *es constitutivo* y que el antagonismo, por lo tanto, también lo es.

13. En *Hegemonía y estrategia socialista* hemos presentado a la historia del marxismo como el proceso de progresiva incorporación de las diversas áreas de lo social al campo operativo de las lógicas hegemónico-articulatorias y como la consecuente retracción del campo de la “necesidad histórica”. Pero lo que es importante es no transferir a la categoría de “hegemonía” los efectos totalizantes que se han desplazado del campo de las “estructuras objetivas”. En este sentido podemos señalar tres niveles de radicalización teórica de la categoría de “hegemonía”, que implican también tres niveles de análisis de la relación necesidad / contingencia.

- 1°. Un primer enfoque operaría en el nivel de lo que podríamos denominar como articulación de “significantes flotantes”. Por ejemplo, un significante como “democracia” es esencialmente ambiguo en razón de la amplitud de su circulación política: adquiere uno de sus posibles sentidos en la medida en que va articulado equivalencialmente a “antifascismo”, y otro totalmente distinto

si la equivalencia se establece con “anticomunismo”. Hegemonizar un contenido equivaldría, por consiguiente, a *fixar* su significación en torno de un punto nodal. El campo de lo social podría ser visto así como una guerra de trincheras en la que diferentes proyectos políticos intentan articular en torno de sí mismos un mayor número de significantes sociales. De la imposibilidad de lograr una fijación total se derivaría el carácter abierto de lo social. La necesidad y “objetividad” de lo social dependería del establecimiento de una hegemonía estable, y los períodos de “crisis orgánica” serían aquellos en que se debilitan las articulaciones hegemónicas básicas y en que un número cada vez mayor de elementos sociales adquieren el carácter de significantes flotantes. Aunque ciertamente este enfoque capta una parte del proceso de construcción hegemónico-discursiva de lo social, sus limitaciones son también claramente evidentes. Ellas están dadas por lo que podríamos denominar la “transparencia del proyecto” que este enfoque supone. En él, en efecto, la imposibilidad de constituir una totalidad cerrada es el resultado de que, empíricamente, es imposible que una fuerza social pueda imponer su dominio hegemónico de modo tan completo; pero se supone que si un tal dominio ideal se diera efectivamente, lo social adquiriría el carácter de un conjunto autorregulado y autogenerado. Esta es, sin embargo, una conclusión que sólo se sostiene si se mantiene al mismo tiempo que el proyecto de la fuerza hegemónica es absolutamente transparente para esta última; es decir, que las ambigüedades de la estructura no penetrarían al proyecto en tanto proyecto. Como se ve, esto implica una visión ingenua acerca de la homogeneidad y autoconciencia de los agentes sociales.

• 2º. Un segundo enfoque intentaría resolver esta limitación transfiriendo parcialmente al proyecto las ambigüedades de la estructura. El carácter incompleto y contingente de la totalidad procedería no solamente de que ningún sistema hegemónico logra imponerse plenamente, sino también de las ambigüedades inherentes al propio proyecto hegemónico. El proyecto no sería exterior a las estructuras, sino que sería la resultante de un movimiento que se genera en el interior de aquéllas, como intento de lograr una articulación y fijación que sólo pueden ser parciales. Aquí comienza, pues, a desmenuarse la dualidad excluyente sujeto / estructura. Pero aun este segundo enfoque contiene una insuficiencia básica. Para él la ambigüedad de un significativo social se limita a lo que podríamos denominar, con un término aristotélico, como “equivocidad” —es decir, una ambigüedad que procede de que un término es usado de manera distinta en dos contextos diferentes, pero que en cada uno de estos contextos tiene un sentido claro e indubitable. La ambigüedad estaría dada en nuestro caso por el hecho de que la claridad de ese contexto no ha sido lograda, y que el término no consigue, por lo tanto, adquirir un sentido definido. Es decir, que aunque la ambigüedad penetra ahora tanto en el “proyecto” como en la “estructura”, esta es aún una

ambigüedad que depende enteramente de aquello que es empíricamente asequible. Pero el ideal de una pura transparencia contextual no está puesto en cuestión —sigue dominando como idea regulativa.

• 3º. Un tercer nivel de radicalización de la dimensión de contingencia propia de la articulación hegemónica se logra cuando la ambigüedad y el carácter incompleto de la estructura son concebidos, no como el resultado de una imposibilidad empírica de alcanzar su coherencia específica, sino como algo que “trabaja” desde el comienzo en el interior de la estructura. Es decir, que incluso en tanto que idea regulativa la coherencia de la estructura debe ser puesta en cuestión. Tomemos un ejemplo inspirado por Wittgenstein. Supongamos que comienzo enunciando la serie numérica 1, 2, 3, 4, y pido a alguien que la continúe. La respuesta espontánea será 5, 6, 7, etc. Pero a esto puedo aducir que esa respuesta es errónea, ya que la serie en la que estoy pensando es 1, 2, 3, 4; 9, 10, 11, 12; 17, 18, 19, 20, etcétera. Pero si mi interlocutor cree que ahora ha entendido la regla e intenta seguirla continuando la serie en la forma enunciada, puedo aún aducir que está equivocado, ya que mi enunciación inicial era tan sólo el fragmento de una serie distinta —por ejemplo, una que comprendería tan sólo los números de 1 a 20, de 40 a 60, de 80 a 100, etcétera. Y obviamente, puedo siempre modificar la regla continuando la serie de manera distinta. Como se ve, no se trata aquí de que la coherencia de una regla no logra realizarse nunca de modo completo en la realidad empírica, sino de que, por el contrario, la regla misma es indecidible en términos de serie enunciada en cuanto tal, y puede ser transformada por cada nueva adición. Todo depende, como diría Lewis Carroll, de quién está en control. Se trata, en el más estricto sentido del término, de una cuestión de hegemonía. Pero en este caso, si la serie es indecidible en términos de su misma estructura formal, el acto hegemónico no será la *realización* de una racionalidad estructural que lo precede sino un acto de *construcción* radical.

Consideremos a continuación las varias dimensiones del proceso hegemónico que resultan pensables a partir de este tercer enfoque. En primer término, si la indecibilidad reside en la estructura en cuanto tal, en ese caso toda decisión que desarrolle *una* de sus posibilidades será contingente —es decir, externa a la estructura, en el sentido de que si bien resulta *posible* a partir de una estructura no está, sin embargo, determinada por ella. Pero, en segundo término, el agente de esa decisión contingente no debe ser considerado como una entidad *separada* de la estructura, sino constituido en relación con ella. Si el agente no es, sin embargo enteramente interior a la estructura, esto se debe a que la estructura misma es indecidible y en tal sentido no puede ser enteramente repetitiva, ya que las decisiones tomadas a partir de ella —pero no determinadas por ella— la transforman y subvierten de manera constante. Y esto significa que los agentes mismos transforman su propia

identidad en la medida en que actualizan ciertas posibilidades estructurales y desechan otras. Aquí es importante advertir que, siendo toda identidad contingente esencialmente relacional respecto de sus condiciones de existencia, ningún cambio en estas últimas puede dejar de afectar a aquélla. Si, por ejemplo, como resultado de un conjunto de decisiones políticas y económicas la relación de los sindicatos con el sistema político es radicalmente transformada, en tal caso no tendremos la misma identidad —los sindicatos— en una nueva situación, sino una identidad nueva. Así como en el caso de nuestra serie numérica el sentido de cada una de las unidades cambia con la reformulación de la regla que define la serie, así también una nueva configuración hegemónica cambia la identidad de todas las fuerzas sociales en presencia.

Hay aquí, sin embargo, un tercer aspecto que debe ser analizado con detenimiento porque él encierra la clave para llegar a una comprensión de la especificidad de lo político. Está claro por lo anterior que la decisión tomada a partir de una estructura indecidible es contingente respecto de esta última. Y está claro también que, si por un lado el sujeto no es externo respecto de la estructura, por el otro se autonomiza parcialmente respecto de ésta en la medida en que él constituye el *locus* de una decisión que la estructura no determina. Pero esto significa: (a) que el sujeto no es otra cosa que esta *distancia* entre la estructura indecidible y la decisión; (b) que la decisión tiene, ontológicamente hablando, un carácter fundante tan primario como el de la estructura a partir de la cual es tomada, ya que no está determinada por esta última; (c) que si la decisión tiene lugar entre indecidibles estructurales, el tomarla sólo puede significar la *represión* de las decisiones alternativas que no se realizan. Es decir, que la “objetividad” resultante de una decisión se constituye, en su sentido más fundamental, como relación de poder.

Debemos aclarar ahora una serie de puntos para que resulte plenamente comprensible esta implicación necesaria entre objetividad y poder. En primer lugar, es necesario rechazar la afirmación de que si una decisión es tomada a partir de una estructura “indecidible”, esto significa que se trata de una decisión “irracional”. Lo irracional sólo es lo “otro” de la razón, lo que se opone a la razón y que, como en el caso de la oposición entre lo contingente y lo necesario, requiere la constitución plena de sus dos polos. Pero lo que aquí encontramos es una indecidibilidad que se ubica en el interior mismo de la razón. La decisión a partir de la estructura indecidible no es, por lo tanto, algo que se opone a la razón sino algo que intenta suplementar sus carencias. Que una decisión sea en última instancia arbitraria sólo significa, por lo tanto, que el que la toma no puede ligarla de modo necesario a un motivo *racional*; pero esto no significa que la decisión no sea *razonable* —es decir, que un conjunto acumulado de motivos, ninguno de los cuales tiene el valor de un fundamento apodfético, no la hagan preferible a otras decisiones.

Pero lo que sí este principio de la indecidibilidad estructural implica es que si dos grupos diferentes han optado por decisiones distintas, como no hay fundamento racional último para decidir entre ambas, la relación entre ambos grupos será una relación de antagonismo y de poder. Es en este sentido que afirmamos que toda objetividad presupone necesariamente la represión de aquello que su instauración excluye. Hablar de represión sugiere inmediatamente todo tipo de imágenes de violencia. Pero éste no es necesariamente el caso. Por “represión” entendemos simplemente la supresión externa de una decisión, una conducta, una creencia, y la imposición de otras que no tienen medida común con las primeras. Un acto de conversión, en tal sentido, implica represión respecto de las creencias anteriores. Y es importante también advertir que las posibilidades reprimidas no son todas aquellas que resultan lógicamente posibles en una cierta situación —es decir, todas aquellas que no violan el principio de contradicción— sino tan sólo aquellas que podemos denominar como posibilidades *incoadas*, aquellas que han tenido un principio de actualización y han sido eliminadas.

14. Habíamos determinado que las relaciones sociales son siempre relaciones contingentes. Después de las reflexiones anteriores podemos atribuirles una segunda característica: ellas son siempre relaciones de poder. Pero debemos poner en claro el sentido específico de esta afirmación. Hay aquí tres concepciones erróneas que deben ser eliminadas. La primera es la que sostiene que el poder es una realidad empírica que caracteriza a las relaciones entre fuerzas sociales, pero que estas últimas pueden ser concebidas en su identidad específica al margen de toda relación de poder. Pero esto no es lo que estamos afirmando. Nuestra tesis es que la constitución de una identidad social es un acto de poder y que la identidad como tal *es* poder. Esta proposición se desprende de todo nuestro razonamiento anterior. La afirmación del carácter constitutivo implica, según hemos visto, la afirmación de la naturaleza contingente de toda objetividad y esto presupone, a su vez, que toda objetividad es una objetividad amenazada. Si a pesar de esto ella logra afirmarse parcialmente como objetividad, esto sólo puede darse sobre la base de reprimir aquello que la amenaza. Estudiar las condiciones de existencia de una cierta identidad social es equivalente, por lo tanto, a estudiar los mecanismos de poder que la hacen posible. Pero aquí hay algo más. Podría quizá pensarse que la objetividad es poder en el sentido de que la *existencia* de la primera depende de su capacidad de reprimir aquello que la amenaza, pero que su *esencia*, la identidad objetiva como tal, no está puesta en cuestión. Pero esta es la segunda concepción errónea. Sin poder no habría objetividad alguna. Una identidad objetiva no es un punto homogéneo sino un conjunto articulado de elementos. Pero como esa articulación no es una articulación

necesaria, su estructura característica, su “esencia”, depende enteramente de aquello que ella niega. Aquí la frase de Saint-Just antes citada debe ser tomada en su sentido más literal: la identidad republicana, el “pueblo”, es exclusivamente la negación de las fuerzas que se le oponen. Sin esa oposición, los elementos que constituyen la unidad popular se disgregarían y la unidad de esta última se desintegraría. Bernstein sostuvo, con razón, que la unidad de la clase obrera alemana fue simplemente el resultado de la represión de esta última durante el período de las leyes antisocialistas; pero que tan pronto como estas fueron abolidas, las demandas de los distintos grupos sindicales tendieron a dividirse y la “clase obrera” como entidad unificada pasó a tener una existencia cada vez más borrosa. Un último ejemplo: varios estudios recientes han mostrado de qué modo el “Oriente” es simplemente el resultado del discurso orientalista de los académicos occidentales. La unificación de India, China, Islam, en una entidad única sólo puede darse sobre la base de establecer una relación de equivalencia entre las características culturales de estos pueblos —equivalencia que se funda tan sólo en el hecho puramente negativo de que ninguno de ellos es “occidental”. Pero es importante advertir que esta unificación no tiene lugar solamente en los libros occidentales. En la medida en que el discurso que la preside se encarna en las formas e instituciones que han dominado el curso de la penetración occidental en el Tercer Mundo, la equivalencia que ellas imponen acabará creando identidades “orientales” —que, desde luego, en el momento de la rebelión anticolonialista invertirán la jerarquía de los valores occidentales.

Derrida ha mostrado cómo una identidad se constituye siempre sobre la base de excluir algo y de establecer una violenta jerarquía entre los dos polos resultantes —forma/materia, esencia/accidente, blanco/negro, hombre/mujer, etc. En lingüística se distingue entre términos ‘marcados’ y ‘no marcados’. Los segundos son aquéllos que transmiten el sentido principal de un concepto, en tanto que los términos marcados añaden un suplemento o marca a ese sentido principal. Perros, por ejemplo, añade la marca *s* al sentido principal que es dado por el singular. Podríamos decir que, en este respecto, la secundariedad se construye discursivamente a partir de una diferencia entre dos términos en la que uno de ellos mantiene su especificidad, pero que esta especificidad es presentada, al mismo tiempo, como equivalente a aquello que los dos términos comparten. “Hombre” es lo que es en tanto diferencia respecto de “mujer”, pero es a la vez equivalente a “ser humano”, que es lo que hombres y mujeres comparten. Lo que es privativo del segundo término es así reducido a la función de accidente frente a la esencialidad del primero. Lo mismo ocurre en la relación “blanco”/“negro” (en la que blanco es, desde luego equivalente a “ser humano”). “Mujer” y “negro” son, por lo tanto, “marcas”, en oposición a los términos no marcados que son “hombre” y “blanco”.

En este punto, sin embargo, nos enfrentamos con un nuevo problema. Las violentas jerarquizaciones que acabamos de mencionar evocan inmediatamente una respuesta ética que tiende, no simplemente a invertir las, sino a suprimirlas. Pero aquí es donde reside la tercera interpretación errónea. Subyacente a esta respuesta está el supuesto de que una sociedad libre es una sociedad de la que el poder ha sido totalmente eliminado. Pero si, como hemos visto, el poder es condición de toda identidad y de toda objetividad, en tal caso la desaparición radical del poder sería equivalente a la disolución del tejido social. Como veremos más adelante, ésta es la contradicción profunda que subyace en todo proyecto de emancipación *global* —entendiendo por emancipación global no las emancipaciones concretas, ni siquiera un amplio y articulado conjunto de las mismas, sino la idea de una emancipación que pretenda transformar la “raíz” misma de lo social. La sociedad reconciliada es imposible porque el poder es condición de posibilidad de lo social (por las razones que antes adujéramos es, al mismo tiempo, su condición de imposibilidad). Transformar lo social, incluso en el más radical y democrático de los proyectos, significa por lo tanto construir un nuevo poder—no la eliminación radical del poder. La destrucción de las jerarquías en que la discriminación sexual o radical se basa exigirá siempre, en algún punto, la construcción de otras exclusiones que permitan la constitución de identidades colectivas.

15. Una tercera característica de las relaciones sociales, estrechamente ligada a las dos anteriores, es la que podemos calificar como primacía de lo político respecto de lo social. Esto requiere una consideración más detallada. Partamos de lo que aparentemente se presentaría como una objeción a la tesis de que toda identidad se constituye sobre la base de la exclusión de aquello que la niega. Aparentemente muchas relaciones e identidades de nuestro mundo no implican negación alguna: la relación con un cartero que nos entrega una carta, la compra de una entrada en un cine, el almuerzo con un amigo en un restaurante, la asistencia a un concierto. ¿Dónde está aquí el momento de la exclusión y la negatividad? Para entenderlo, comencemos con la distinción, establecida por Husserl, entre sedimentación y reactivación, que desarrollaremos en una dirección muy distinta de la que aquél tomara. Para Husserl, como es sabido, la práctica de una disciplina científica implica una rutinización por la que los resultados de las investigaciones anteriores tienden a ser dados por sentados. La relación con ellos tiende así a ser reducida a una simple manipulación, con lo que la intuición en la que esos resultados se dieron originariamente es enteramente olvidada. Al final de su vida, Husserl vio en la crisis de la ciencia europea el resultado de una creciente separación entre la práctica osificada de las ciencias y el terreno vital primario en el que las intuiciones constitutivas de esas ciencias estuvieron

originariamente enraizadas. La tarea de la fenomenología trascendental consistía en la recuperación de esas intuiciones originarias. La rutinización y el olvido de los orígenes es lo que Husserl denominó “sedimentación”; la recuperación de la actividad “constitutiva” del pensamiento, la denominó “reactivación”.

Ahora bien, el momento de institución originaria de lo social es el momento en que *se muestra* su contingencia ya que, como hemos visto, esa institución sólo resulta posible a través de la represión de alternativas que estaban igualmente abiertas. Mostrar el sentido originario de un acto significa así mostrar el momento de su contingencia radical, es decir, reinscribirlo en el sistema de opciones históricas reales que fueron desechadas. De acuerdo con nuestro análisis anterior: mostrar el terreno de la violencia originaria, de la relación de poder a través de la cual esa institución tuvo lugar. Aquí podemos introducir, con ciertos cambios, la distinción de Husserl. En la medida en que un acto de intuición ha sido exitoso, tiende a producirse un “olvido de los orígenes”; el sistema de posibilidades alternativas tiende a desvanecerse y las huellas de la contingencia originaria a borrarse. De este modo lo instituido tiende a asumir la forma de una mera presencia objetiva. Este es el momento de la sedimentación. Es importante ver que este borrarse implica un ocultamiento. Si la objetividad se funda en la exclusión, las huellas de esta exclusión estarán siempre presentes de un modo u otro. Lo que ocurre es que la sedimentación puede ser tan completa, el privilegio de uno de los polos de la relación dicotómica tan logrado, que el carácter contingente de este privilegio, su dimensión *originaria* de poder, no resulta inmediatamente visible. Es así como la objetividad se constituye como mera presencia.

El momento de la reactivación no puede, sin embargo, en nuestro caso consistir en una vuelta a los orígenes, al sistema histórico de posibilidades alternativas que fueron desechadas. Recordemos lo que señaláramos antes: las alternativas desechadas no implican todo lo que es *lógicamente* posible sino tan sólo aquellas posibilidades que fueron *efectivamente* intentadas, que representaron por lo tanto alternativas antagónicas y que fueron suprimidas. Pero en una situación nueva el sistema de esas alternativas será diferente. La reactivación no consiste, pues, en un retorno a la situación originaria sino tan sólo en redescubrir, a través de la emergencia de nuevos antagonismos, el carácter contingente de la pretendida “objetividad”. Pero este redescubrimiento puede a su vez reactivar la comprensión *histórica* de los actos originarios de institución, en la medida en que formas entumecidas, que eran consideradas como simple objetividad y dadas por sentadas, se revelan ahora como contingentes y proyectan esa contingencia a sus propios orígenes.

Las formas sedimentadas de la “objetividad” constituyen el campo de lo que denominaremos “lo social”. El momento del antagonismo, en el que se hace plenamente visible el carácter indecible de las alternativas y su resolución a través de relaciones de poder es lo que constituye el campo de “lo

político”. Dos puntos requieren ser clarificados. El primero es que es la propia distinción entre lo social y lo político la que es constitutiva de las relaciones sociales. Si por un lado es inconcebible una sociedad de la que lo político hubiera sido enteramente eliminado —pues implicaría un universo cerrado que se reproduciría a través de prácticas meramente repetitivas— por el otro, un acto de institución política pura y total es también imposible: toda construcción política tiene siempre lugar contra el telón de fondo de un conjunto de prácticas sedimentadas. La última instancia en la que toda realidad es política no sólo no es asequible sino que, de ser alcanzada, borraría toda distinción entre lo social y lo político. Porque una institución política de lo social de carácter *total* sólo puede ser el resultado de una voluntad absolutamente omnipotente, en cuyo caso la contingencia de lo instituido —y por ende su naturaleza política— desaparecería. La *distinción* entre lo social y lo político es pues ontológicamente constitutiva de las relaciones sociales; es lo que, utilizando un lenguaje heideggeriano, podríamos denominar un “existencial”. Pero la frontera entre lo que en una sociedad es social y lo que es político se desplaza constantemente.

El segundo punto se liga a las consecuencias que se siguen de este carácter constitutivo de la distinción entre lo social y lo político. La más importante es que una dimensión de opacidad será siempre inherente a las relaciones sociales, que el mito de la sociedad reconciliada y transparente es simplemente eso: un mito. Hemos afirmado, pues, la contingencia de las relaciones sociales, la inerradicabilidad de las relaciones de poder, la imposibilidad de arribar a una sociedad reconciliada. ¿No son estas conclusiones profundamente pesimistas? Todo depende, desde luego, de las prácticas políticas y sociales que resultan pensables *a partir* de esas conclusiones. Y por razones que se aclararán más adelante en el texto, lejos de ser el motivo para cualquier tipo de pesimismo, ellas son la base para un optimismo radical. Lo que podemos argumentar desde ya es lo siguiente: si las relaciones sociales son contingentes, eso significa que pueden ser radicalmente transformadas a través de la lucha, en lugar de concebir a esa transformación como una *auto*-transformación de carácter objetivo; si el poder es inerradicable es porque existe también una radical *libertad* que no está limitada por ninguna esencia; si la opacidad es constitutiva de lo social, esto es precisamente lo que hace posible el acceso a la verdad concebida como develamiento (*aletheia*). Volveremos más adelante sobre estos temas.

16. Finalmente, una última característica de las relaciones sociales es su radical historicidad. Esto se desprende del carácter contingente de sus condiciones de existencia. No hay lo que podríamos llamar una objetividad estructural básica, dentro de la cual “fluye” la historia, sino que esa misma estructura es histórica. Y es histórico también, por lo tanto, el ser de los objetos, en la medida en que es socialmente construido y estructurado en

sistemas de significación. Esto implica que entender históricamente algo significa reconducirlo a las condiciones contingentes de su emergencia. Lejos de buscar un *sentido objetivo* a la historia, de lo que se trata es de desconstruir todo sentido remitiéndolo a su facticidad originaria.

17. Sobre la base de estas cuatro características de las relaciones sociales —contingencia, poder, carácter político e historicidad— podemos ahora señalar el tipo de preguntas que caracterizan una concepción no-objetivista de lo social. Damos a continuación algunos ejemplos.

a) ¿En qué medida una sociedad es una sociedad? Es decir, en qué medida logra ocultar el sistema de exclusiones en el que se funda. El punto de partida del análisis debe ser, por lo tanto, la determinación de aquellos puntos de negatividad que constituyen lo que hemos denominado condiciones de posibilidad y a la vez condiciones de imposibilidad de la objetividad social. El esfuerzo analítico está encaminado a determinar cuán estructural es la estructura, y esto sólo es posible sacando a la luz las que hemos llamado “condiciones de existencia” de esa estructura. Pero esas condiciones de existencia sólo serán visibles en la medida en que se reconstruya el sistema de poder en el que la objetividad se funda.

b) La misma dialéctica de posibilidad/imposibilidad que constituye la “totalidad” social, constituye también la identidad de los actores sociales. La cuestión primordial no es, en consecuencia, quiénes son los agentes sociales, sino hasta qué puntos ellos logran constituirse como agentes. El análisis debe, por lo tanto, comenzar por las identidades “objetivas” explícitas de los agentes sociales —aquellas que los constituirían en su “plenitud” como agentes— y subrayar luego las dislocaciones que impurifican esa plenitud. En un segundo paso, el análisis debe referir tanto las identidades como las dislocaciones que operan en el interior de las mismas a la contingencia de sus condiciones de existencia respectivas. Para ilustrar nuestro argumento, tomemos el ejemplo de un intento de pensar a esas dislocaciones que va en la dirección exactamente opuesta a la nuestra: la categoría de “falsa conciencia”. En ella se señala, sin duda, una dislocación entre la identidad del agente y las formas de representación de esa identidad. Pero el mismo modo de plantear el problema señala ya que la identidad “real” del agente sólo puede ser una identidad de esencia y que, en tal sentido, sus condiciones de existencia no pueden ser contingentes. El pasaje de la falsa conciencia a la “conciencia para sí” se identifica con el pasaje de la apariencia a la realidad. Y por eso mismo las condiciones de existencia de la falsa conciencia tampoco pueden ser contingentes: tanto la apariencia como su superación están inscritas en el movimiento interno de la esencia. Pero si las condiciones de existencia —tanto de las identidades como de sus dislocaciones— son enteramente contingentes, en ese caso la idea misma de pensar a las dislocaciones en términos de la oposición apariencia/realidad pierde

todo su sentido. Piénsese en el análisis de las identidades obreras: un enfoque esencialista intentará presentar las causas que *impiden* la formación de una conciencia de clase plena —por ejemplo, el aburguesamiento resultante de la explotación imperialista o la subsistencia de rasgos campesinos en un proletariado de formación reciente o la acción de fuerzas tales como los medios de comunicación de masa, la burocracia sindical, las influencias religiosas, etcétera. Pero lo que todo este análisis presupone es que, en el caso de que ninguna de estas fuerzas contrarrestantes hubiera operado, una plena conciencia en el sentido marxista del término se hubiera desarrollado espontáneamente. Si, por el contrario, la idea de una identidad de esencia es abandonada, en tal caso la ausencia de una conciencia revolucionaria de clase no puede pensarse en términos de los factores que obstaculizan su formación, ya que el clasismo revolucionario es tan sólo *una* de las posibilidades de constitución de las identidades obreras, que depende de condiciones históricas precisas que no pueden pensarse en términos de ninguna teleología. Por eso mismo la “lucha de clases” no puede darse por sentada como la forma necesaria que deba asumir la conflictualidad social. La pregunta previa y más fundamental es: ¿hasta qué punto los enfrentamientos colectivos que construyen la unidad de las posiciones de sujeto de los agentes sociales constituyen a estos últimos como clases? La respuesta será evidentemente distinta en cada caso específico.

c) Finalmente, la dialéctica posibilidad/imposibilidad opera también dentro de las categorías fundamentales del análisis sociopolítico. Tomemos el caso de los conceptos de “autonomía” y “representación”. En el caso de la autonomía, el concepto alude al *locus* de la imposible resolución de una tensión. Si una entidad es *totalmente* autónoma, esto significaría que ella es totalmente autodeterminada; pero en este caso el concepto de autonomía sería enteramente redundante (¿autonomía respecto de qué?). Por otro lado, si la autonomía fuera *totalmente* inexistente, en tal caso la entidad social en cuestión estaría totalmente determinada. Pero en ese caso esa entidad no sería algo separado de aquello que la determina y el conjunto inescindible de lo determinante y lo determinado sería evidentemente autodeterminado. Como se ve, determinación total y autonomía total son nociones absolutamente equivalentes. El concepto de autonomía es solamente útil —más aún: tiene sentido solamente— cuando ninguno de estos dos extremos (equivalentes) es alcanzado. Pero si en el desarrollo de cierta actividad una intervención externa es vivida como una interferencia, en tal caso sí podremos plantear necesidad de autonomizar esa actividad respecto de la intervención que interfiere en su desarrollo. La determinación por parte de la fuerza que interfiere es claramente una intervención *externa*, ya que es resistida por aquel sobre quien se ejerce. Sin interferencia, por lo tanto, no hay autonomía. Podremos tener más o menos autonomía, pero el concepto de una autonomía total carece de sentido. Y la autonomía será siempre, en este sentido, relativa, ya que si una fuerza tiene el poder de interferir y la otra el poder de resistir,

las dos serán parcialmente eficaces y ninguna de ellas logrará prevalecer enteramente. El campo de la autonomía relativa es, por lo tanto, el campo de una guerra de posición en el que ninguna de las fuerzas intervinientes puede alcanzar una victoria total. Y esto confirma una vez más lo que hemos venido afirmando a través de todo nuestro análisis: que el campo de las identidades sociales no es un campo de identidades plenas sino el de un fracaso, en última instancia, en la constitución de estas últimas. Un análisis realista de los procesos sociopolíticos debe, por lo tanto, abandonar el prejuicio objetivista (que las fuerzas sociales *son* algo) y partir de la consideración de lo que *no logran ser*.

Otro tanto acontece con la categoría de representación. En un sentido literal la representación presupone la presencia de alguien en un sitio del cual este último está, en realidad, ausente. Es, por lo tanto, una *fictio iuris*. Pero es aquí precisamente donde las dificultades comienzan. Porque el terreno en el cual la representación tiene lugar es distinto de aquel en el cual la identidad del representado se constituye. En tal sentido, la representación no puede ser simplemente la correa de transmisión de una voluntad *ya* constituida, sino que tiene que ser la construcción de algo nuevo. Hay así un doble proceso: por un lado la representación, para ser tal, no puede operar enteramente a espaldas del representado; por el otro, para ser realmente una representación, ella requiere la articulación de algo nuevo que no está dado simplemente por la identidad del representado. Aquí nos encontramos en la misma situación que en el caso de la autonomía: la representación absolutamente lograda, la transparencia total en la relación entre representante y representado, es equivalente a la extinción de la relación de representación. Si el representante y el representado constituyen una misma y única voluntad, el *re-* de la representación desaparece, ya que la misma voluntad está presente en dos lugares distintos. La representación, por lo tanto, sólo puede existir en la medida en que la transparencia que el concepto de representación implica no es nunca lograda; en la medida en que hay una dislocación permanente entre representante y representado. Esta opacidad de la relación de representación puede ser mayor o menor, pero tiene siempre que estar presente si la representación ha de tener lugar.

18. Todo el desarrollo anterior conduce a la centralidad creciente de la categoría de "dislocación". Según vimos, toda identidad es dislocada en la medida en que depende de un exterior que, a la vez que la niega, es su condición de posibilidad. Pero esto mismo significa que los efectos de la dislocación habrán de ser contradictorios. Si por un lado ellos amenazan las identidades, por el otro están en la base de la constitución de identidades nuevas. Pensemos en los efectos dislocatorios, en la vida de los trabajadores, del capitalismo emergente. Ellos son bien conocidos: la disolución de las comunidades tradicionales, la disciplina brutal y extenuante de la fábrica, los

bajos salarios, la inseguridad del empleo. Pero esta es sólo una faz de estos efectos. Porque la respuesta de los obreros a la dislocación de sus formas de vida por el capitalismo no fue someterse de modo pasivo a los *diktats* de este último, sino romper máquinas, organizar sindicatos, llevar a cabo huelgas. Y en este proceso nuevos conocimientos, nuevas habilidades emergían necesariamente, que de otro modo no se hubieran generado. Las condiciones elementales de sobrevivencia, que en una sociedad más estable, cuando el productor directo no estaba separado ni de la tierra ni de los medios de producción, aparecían garantizadas por lo que se presentaba como un ordenamiento natural o divino del mundo, ahora, con el ritmo desenfrenado de la producción capitalista, eran aseguradas como resultado de la victoria en una lucha. Los peligros eran mayores, pero la sociedad se presentaba de más en más como un orden exclusivamente construido por los hombres.

Esto significa que la generalización de las relaciones de dislocación conduce a un triple efecto, del cual no se derivan tan sólo consecuencias negativas sino también nuevas posibilidades de acción histórica. Por un lado el *tempo* acelerado de las transformaciones sociales y las continuas intervenciones rearticulatorias que ellas requieren llevan a una conciencia más alta de la historicidad. El rápido cambio en las secuencias discursivas que organizan y constituyen los objetos conduce a una más clara conciencia de la contingencia constitutiva de esos discursos. La historicidad del ser de los objetos se muestra así más claramente.

Eso conduce a un segundo efecto. Habíamos sostenido antes que el sujeto es tan sólo la distancia entre la estructura indecible y la decisión. Esto significa que cuanto más dislocada sea la estructura, tanto más se expandirá el campo de las decisiones no determinadas por ella. Las recomposiciones y rearticulaciones operarán, por lo tanto, en los niveles estructurales cada vez más profundos. Esto significa que el papel del sujeto se incrementará y que la historia será cada vez menos una historia repetitiva.

Finalmente, el tercer efecto es lo que podemos denominar como el carácter desigual de las relaciones de poder. Está claro que una estructura dislocada no puede tener un centro; que ella está, por consiguiente, constitutivamente de-centrada. Pero hay que entender qué es una estructura de-centrada. La dislocación de la que hablamos no es la de una máquina que ha dejado de funcionar por la falta de ajuste entre sus piezas, ya que se trata de una dislocación muy específica: aquella que resulta de la presencia de fuerzas antagónicas. La dislocación social se acompaña, por lo tanto, con la construcción de centros de poder. Pero como la posibilidad de resistencia a ese poder implica que no se trata de un poder total, la visión de lo social que emerge de esta descripción es la de una pluralidad de centros de poder con distinta capacidad de irradiación y de estructuración, en lucha entre sí. Esto es lo que significa estructura decentrada: no la simple *ausencia* de un centro sino la *práctica del decentramiento* a través de los antagonismos. En rigor,

aquí se aplica una vez más lo que venimos señalando repetidamente: puede haber centros *sólo* porque la estructura es decentrada. Si la estructura fuera *totalmente* cerrada, en tal caso cada uno de sus elementos constitutivos tendría una identidad puramente relacional con los otros y, por lo tanto ninguno de ellos podría asumir el carácter de un centro. Pero en la medida en que la estructura es dislocada, surge la posibilidad de *centros*: la respuesta a la dislocación de la estructura será la recomposición de la misma por parte de las diversas fuerzas antagónicas, en torno de puntos nodales de articulación precisos. El *centramiento* —la acción de centrar— es sólo posible, por lo tanto, en la medida en que hay dislocación y desnivelamiento estructural. Nuevamente: la dislocación es a la vez condición de posibilidad y de imposibilidad de un centro. Esto muestra claramente por qué la repuesta al esencialismo propio de quienes afirman un único centro estructural de poder no puede ser el pluralismo, en el sentido en que ha sido entendido por la ciencia política americana: la difusión del poder es simplemente el reverso simétrico de la teoría de la clase dominante, y la dimensión de desnivelamiento que es esencial a toda dislocación está tan ausente en un caso como en el otro.

Tenemos así un conjunto de nuevas posibilidades de acción histórica que son el resultado directo de la dislocación estructural. El mundo es menos “dado” y tiene, de modo creciente, que ser construido. Pero esta no es sólo una construcción del mundo, sino que a través de ella los agentes sociales se transforman a sí mismos y se forjan nuevas identidades. Consideremos en este punto las diferencias entre nuestro enfoque y el que caracterizó a la teoría marxista clásica. En ambos casos se insiste en los desajustes y dislocaciones que el desarrollo capitalista genera. Pero las diferencias son también bien visibles. La principal es que para el marxismo clásico las dislocaciones *tienen un sentido objetivo*, son parte de un proceso cuya dirección está sobre-determinada. Por consiguiente, el *sujeto* del cambio es interior a ese proceso y está predeterminado por el mismo. El sujeto es enteramente absorbido por la estructura. En nuestro análisis, por el contrario, el lugar del sujeto es el lugar de la dislocación. Por lo tanto, lejos de ser el sujeto un momento de la estructura, él es la resultante de la imposibilidad de constituir la estructura como tal —es decir, como objetividad. De ahí también la distinta manera de concebir el proyecto socialista. Para el marxismo clásico la posibilidad de trascender la sociedad capitalista dependía de la simplificación de la estructura social y de la emergencia de *un* agente privilegiado del cambio histórico. Para nosotros, por el contrario, la posibilidad de una transformación socialista y democrática de la sociedad depende de una proliferación de nuevos sujetos del cambio, lo cual sólo es posible si hay algo realmente en el capitalismo contemporáneo que tiende a multiplicar las dislocaciones y a crear, en consecuencia, una pluralidad de nuevos antagonismos. Estas tendencias del capitalismo contemporáneo son las que a continuación debemos analizar.

Dislocación y capitalismo

19. Comencemos señalando tres dimensiones de la relación de dislocación que son fundamentales para nuestros análisis. La primera es que la dislocación es la forma misma de la temporalidad. Y la temporalidad debe ser concebida como el opuesto exacto del espacio. La “espacialización” de un evento consiste en la eliminación de su temporalidad. Consideremos el caso del juego *Fort/Da* en Freud. A través de él el niño simboliza la ausencia de la madre, que es un hecho traumático. Si a través del juego le resulta al niño posible aceptar esa ausencia, esto es debido a que la ausencia deja de ser ausencia y pasa a ser un momento de la sucesión presencia/ausencia. La simbolización implica que la sucesión total está presente en cada uno de sus momentos. Esta sincronía de lo sucesivo significa que la sucesión es, en realidad, una *estructura* total, un espacio de representación y constitución simbólicas. La espacialización de la temporalidad del evento procede a través de la repetición, de la reducción de su variación a un núcleo invariante que es un momento interno de la estructura pre-dada. Y adviértase que cuando hablamos de espacio no lo hacemos en sentido metafórico, por analogía, con el espacio físico. Aquí no hay ninguna metáfora. Toda repetición gobernada por una ley estructural de las sucesiones *es* espacio. Si el espacio físico también lo es, esto se debe a que él participa de esta forma general de la espacialidad. La representación del tiempo como sucesión cíclica, que es frecuente en las comunidades campesinas es, en tal sentido, una reducción del tiempo a espacio. Toda concepción teleológica del cambio es, por lo tanto, también esencialmente espacialista. Y es importante advertir que no se trata aquí en absoluto de la oposición sincronía/diacronía. La diacronía, en la medida en que aparece sometida a reglas, en la medida en que trata de capturar el *sentido* de una sucesión, es también sincrónica en nuestros términos. Pero esto significa que sólo una dislocación de la estructura, sólo un desajuste que es irrepresentable espacialmente, es un evento. Pero hay que subrayar que si podemos hablar de hegemonización del tiempo por el espacio (a través de la repetición), lo inverso no es en cambio posible: el tiempo no puede hegemonizar nada, ya que es un puro efecto de dislocación. Que toda hegemonización fracasa en la última instancia significa, por lo tanto, que lo real —el espacio físico incluido— es, finalmente, temporal.

En segundo término, la dislocación es la forma misma de la posibilidad. Para entender esto volvamos una vez más a Aristóteles. En la *Metafísica*, el movimiento (en el sentido amplio de cambio en general) es definido como la actualidad de lo posible en tanto que posible. Supongamos el caso de un objeto blanco que pasa a ser negro. En el momento A el objeto es blanco en acto y negro en potencia; en el momento B es negro en acto. Pero, ¿qué decir acerca del momento específico del cambio, acerca del estatus ontológico del

“ennegrecerse”? Aquí el objeto *ya* no es blanco, pero *tampoco* es negro. La fórmula aristotélica de “actualidad de lo posible en tanto que posible” trata de dar cuenta de esta situación: lo que el cambio muestra es la *posibilidad* de que el objeto pase a ser negro. Ahora bien, la posibilidad aristotélica es *una sola* posibilidad, ya que el proceso de cambio es concebido como *desarrollo* y, en tal sentido, aparece dominado por el *telos* de la transición de potencia a acto; por consiguiente, la posibilidad es una posibilidad espuria, una posibilidad sólo para nuestros ojos. No es la posibilidad a que nos referimos cuando afirmamos, por ejemplo, que una situación “abre posibilidades”. La posibilidad aparece enteramente “especializada” en el sentido a que antes nos refiriéramos. Pero en la dislocación no hay *telos* que gobierne el cambio; la posibilidad pasa a ser una auténtica posibilidad, una posibilidad en el sentido radical del término. Esto implica que debe haber *otras* posibilidades, ya que la idea de una posibilidad única contradice la noción misma de posibilidad. Pero si la dislocación estructural es, como hemos visto, constitutiva, la estructura dislocada no puede proveer el principio de sus transformaciones. La dislocación de una estructura abre así a quienes son liberados de su fuerza coactiva —a quienes, por consiguiente, están fuera de ella— la posibilidad de rearticulaciones múltiples e indeterminadas. Y la misma posibilidad de esta dislocación muestra el carácter de *mera posibilidad* del conjunto articulatorio que constituía la estructura anterior a la dislocación. La forma pura de la temporalidad y la forma pura de la posibilidad coinciden por lo tanto. Del mismo modo que, en última instancia, el tiempo vence siempre, finalmente, al espacio, podemos decir también que el carácter de mera posibilidad de cualquier tipo de configuración se impone, en el largo plazo, a toda necesidad estructural. Una vez más debemos insistir, para evitar malos entendidos que la dislocación de una estructura no significa que *todo* pasa a ser posible, o que *todo* cuadro simbólico desaparece, simplemente porque en un tal universo psicótico no podría haber dislocación alguna: para dislocar una estructura debe haber estructura en primer término. La situación de dislocación es la situación de una falta que presupone la referencia estructural. Hay una temporalización de los espacios, o una ampliación del campo de lo posible, pero esto tiene siempre lugar en una situación *determinada*: es decir, en una en la cual hay siempre una estructuración relativa.

En tercer término, la dislocación es la forma misma de la libertad. Libertad es la ausencia de determinación. Es libre quien es *causa sui*. Consideremos a partir de esto varias posibilidades. Una de ellas es la fórmula spinoziana: toda entidad individual es tan sólo el eslabón en una cadena de determinaciones que la sobrepasan; en consecuencia, la libertad sólo puede ser atribuida a la totalidad de lo existente (*Deus sive Natura*) —o, en su versión estructuralista; no soy yo el que habla sino que las estructuras hablan a través de mí. Libertad total determinación total coinciden y la libertad esta dada por el “auto” de la autodeterminación. Esta identidad entre libertad y

autodeterminación persiste cuando pasamos a una segunda posibilidad: que cada entidad individual en el universo tienda teleológicamente al fin prefijado por su naturaleza —con lo que la alternativa es, o bien una libertad total, si ese fin le está garantizado por una armonía preestablecida que asegura la ausencia de interacción con otras entidades, o bien que esa interacción sea inevitable, con lo que la libertad sólo podrá ser una libertad relativa. Frente a estas dos variantes de la noción de libertad concebida como autodeterminación tenemos, como tercer posibilidad, la libertad concebida al modo existencialista: el hombre está condenado a ser libre, la ausencia de toda naturaleza a priori lo transforma en un elector soberano; pero un elector que no tiene ninguna razón para elegir.

Aquí se abre, sin embargo una posibilidad distinta. Supongamos que aceptamos plenamente la visión estructuralista: yo soy un producto de las estructuras; nada en mí tiene una substancialidad separada de los discursos que me han constituido; un determinismo total gobierna mis acciones. Muy bien, concedamos todo el argumento. Pero una pregunta surge inmediatamente: ¿qué ocurre si esa estructura que me determina no logra constituirse como tal; qué ocurre si un exterior *radical*, un exterior que no tiene medida ni fundamento común con el interior de la estructura *disloca* a esta última? En tal caso, evidentemente, la estructura no logra determinarme, pero no porque yo tenga una esencia al margen de la estructura, sino porque la estructura ha fracasado en el proceso de su constitución plena y, por consiguiente, también en el proceso de constituirme como sujeto. No es que haya algo en mí que la estructura oprima y que su dislocación libere; soy simplemente *arrojado* en mi condición de sujeto porque no he logrado constituirme como objeto. La libertad así “ganada” respecto de la estructura es, por lo tanto, inicialmente, un hecho traumático. Estoy *condenado* a ser libre, pero no, como los existencialistas lo afirmaran, porque yo no tenga ninguna identidad estructural, sino porque tengo una identidad estructural *fallida*. Esto significa que el sujeto parcialmente se autodetermina; pero como esta autodeterminación no es la expresión de algo que el sujeto *ya* es sino, al contrario, la consecuencia de su falta de ser, la autodeterminación sólo puede proceder a través de actos de *identificación*. De esto se desprende que una sociedad será tanto más libre cuanto mayor sea la indeterminación estructural. Volveremos sobre este punto.

Estas tres dimensiones de la relación de dislocación —temporalidad, posibilidad y libertad— se implican mutuamente. Si la temporalidad no fuera radical, es decir, si el evento no fuera esencialmente exterior a la estructura, él podría ser inserto como momento interno de esta última. Pero en tal caso las posibilidades serían posibilidades *de* la estructura y no posibilidades que se abren *a partir* de la dislocación estructural. Y entonces no habría autodeterminación alguna ni, por lo tanto, libertad. Encontramos aquí nuevamente la paradoja que domina al conjunto de la acción social: hay

libertad porque la sociedad no logra constituirse como orden estructural objetivo; pero toda acción social tiende a la constitución de ese objeto imposible y a la eliminación, por lo tanto, de las condiciones de la propia libertad. Esta paradoja no tiene solución: si la tuviera habríamos simplemente vuelto al objetivismo sociológico con el que nos hemos estado enfrentando a lo largo de este ensayo. Porque esta paradoja es irresoluble, es por lo que la dislocación es el nivel ontológico primario de constitución de lo social. Entender la realidad social no consiste, por lo tanto, en entender lo que la sociedad *es* sino aquello que le *impide ser*. Ahora bien, si lo que hemos dicho anteriormente es correcto, no hay en tal caso medida común alguna entre la paradoja como tal y las posibilidades de acción histórica —los juegos de lenguaje— que ella nos abre. Esas posibilidades, por consiguiente, no son un desarrollo estructural necesario de la paradoja, sino que *pueden ser aprovechadas* por alguien que es parcialmente exterior a la estructura. Es a este conjunto de posibilidades al que debemos ahora dirigir nuestra atención. Dividiremos nuestra discusión —como consecuencia de nuestro argumento anterior— en dos partes. En la primera —a la que dedicaremos el resto de esta sección— analizaremos las tendencias dislocatorias operantes en el capitalismo contemporáneo y las nuevas posibilidades de intervención política que ellas abren. En la sección siguiente nos plantearemos el problema del agente —es decir, de las nuevas formas de subjetividad política que se construyen a partir de esas posibilidades (y que, según dijéramos, no están determinadas por las estructuras dislocadas). Nuestra tesis básica es que la *posibilidad* de una democracia radicalizada está directamente ligada al nivel y extensión de las dislocaciones estructurales operantes en el capitalismo contemporáneo.

20. Es importante recordar que la reflexión en torno de la dislocación y a la posible productividad política que de ella deriva tiene una tradición interna al marxismo: es el conjunto de fenómenos ligados a la “revolución en permanencia” y al “desarrollo desigual y combinado”. Según se ha señalado, el concepto de “revolución democrático-burguesa”, que habría de constituir la piedra angular del marxista etapista de la Segunda Internacional, nunca fue formalizado explícitamente en los textos de Marx y Engels, y ambos tuvieron dudas crecientes acerca de la posibilidad de su generalización como categoría histórica. El concepto estaba claramente ligado a la experiencia histórica de la Revolución Francesa y combinaba los objetivos burgueses de la revolución con el carácter de movilización “desde abajo” de la misma. Pero es precisamente esta combinación la que fue puesta en cuestión por el desarrollo europeo posterior. La burguesía fue crecientemente capaz de lograr sus objetivos por medios no revolucionarios. En 1895, en su introducción a *La Lucha de clases en Francia* de Marx, Engels concluyó que después de las experiencias de Napoleón III y Bismarck, el ciclo de las revoluciones burguesas desde abajo estaba cerrado y comenzaba un período de revolucio-

nes desde la cúpula del poder. Pero el reverso de esta situación era que, si la revolución burguesa se presentaba cada vez menos ligada a la democracia, la revolución democrática asumía un carácter cada vez menos burgués. De ahí los textos permanentistas de Marx, que se remontan a los comienzos mismos de su obra, y que coexisten con aquellos otros en los que se afirma el economicismo etapista. Recuérdese, por ejemplo, este bien conocido pasaje:

Los comunistas dirigen su atención principalmente a Alemania, porque este país está en vísperas de una revolución burguesa que está destinada a ser llevada a cabo bajo las condiciones más avanzadas de la civilización europea, y con un proletariado mucho más desarrollado de lo que lo fue el de Inglaterra en el siglo xvii, y el de Francia en el siglo xviii, y porque la revolución burguesa en Alemania será el preludio a una revolución proletaria que la seguirá inmediatamente.²²

Ahora bien, es fácil advertir que la dislocación estructural es, en este sentido, la que crea la coyuntura revolucionaria. Las leyes internas de la estructura, que hubieran requerido una plena instauración de las relaciones de producción capitalista hasta el momento en que estas últimas se tomaran incompatibles con todo desarrollo ulterior de las fuerzas productivas, son aquí interrumpidas por una dislocación que crea una posibilidad política nueva. El desarrollo tardío del capitalismo en Alemania (lo que Trotsky habrá de denominar el "privilegio del atraso") da un peso político al proletariado que no guarda relación con el nivel de desarrollo del capitalismo alemán. Y adviértase que no se trata aquí de reemplazar una concepción de las leyes estructurales por otra. Por el contrario: es la *dislocación* de las leyes estructurales la que crea la *posibilidad* de una política revolucionaria. Encontramos aquí la simiente de una visión de la historia distinta del economicismo etapista: una sucesión de coyunturas de dislocación que pueden ser o no ser aprovechadas.

Esta visión diferente de la historia se insinúa en numerosos textos de Marx. Piénsese, por ejemplo, en la famosa carta a Vera Zasulich de 1881.

Rusia se encuentra en un contexto histórico moderno. Es contemporánea con una civilización superior, está ligada a un mercado mundial en el que la producción capitalista predomina. A través de la apropiación de los resultados positivos de este modo de producción, está en condiciones de desarrollar y transformar las formas hasta ahora arcaicas de la comunidad de aldea, en lugar de destruirlas.²³

²²K. Marx, *The Revolutions of 1848*, Harmondsworth, 1973, p. 98. Véase el excelente libro de M. Lowy, *The Politics of Combined and Uneven Development*, Londres, 1981, donde éste y otros textos de Marx y Engels sobre la base de clase de la revolución democrática son discutidos exhaustivamente.

²³K. Marx y F. Engels, *The Russian Menace to Europe*, London, 1953.

El punto clave reside en determinar si esta “apropiación” es una *posibilidad* histórica contingente resultante de los desniveles—de las dislocaciones, por lo tanto— del desarrollo del capitalismo en Rusia, o si es el resultado de una ley estructural necesaria. Todo el argumento de Marx en torno de la cuestión se mueve en la primera dirección. En el prólogo que escribiera con Engels a la edición rusa del *Manifiesto* (1882), por ejemplo, la interrelación entre una revolución en Rusia y una revolución proletaria en Occidente es afirmada y transformada en la condición de un posible mantenimiento de la comuna campesina rusa. No se trata en absoluto de un proceso dominado por leyes infraestructurales necesarias, sino de un conjunto de articulaciones contingentes hechas posibles por coyunturas que dependen de los desniveles en el desarrollo del capitalismo mundial.

Es importante advertir que por dislocación y desnivel no entendemos “contradicción” en el sentido hegeliano-marxista del término. La contradicción es un momento necesario de la estructura y es, por lo tanto, interior a ella. La contradicción tiene un *espacio* teórico de representación. Pero la dislocación, según vimos, no es un momento necesario en la autotransformación de la estructura sino que es el fracaso en la constitución de esta última. Es en tal sentido que ella es pura temporalidad. Por eso es que ella abre *posibilidades* distintas y amplía el área de *libertad* de los sujetos históricos.

Esta tendencia a hacer de la dislocación estructural el eje mismo de la estrategia política será acentuada y desarrollará buena parte de su riqueza potencial en la obra de Trotsky. Para Trotsky la posibilidad misma de la acción revolucionaria depende de los desniveles estructurales. Consideremos, en primer término, la formulación de la perspectiva permanentista en sus escritos en torno de la revolución de 1905. Trotsky tomó de Parvus la idea de que el sistema capitalista debía ser visto como una totalidad a nivel mundial y de que las posibilidades revolucionarias debían ser consideradas en términos de las dislocaciones que esa estructura total experimentara. De ahí su conocido cuadro de las peculiaridades del desarrollo capitalista ruso: desarrollo hipertrofiado del Estado como centro militar que intentaba contener las invasiones asiáticas; consiguiente preponderancia del Estado respecto de la sociedad civil; carácter burocrático de las ciudades que, a diferencia de las de Europa Occidental, no se desarrollaron primariamente como centros artesanales y comerciales. A esto hay que añadir la expansión tardía del capitalismo en Rusia y su principal característica: que su fuente predominante de financiamiento la constituyeron las inversiones extranjeras. Las consecuencias de todo esto fueron, por una parte, que la burguesía local fue débil y, por la otra, que dado el carácter altamente concentrado del capital invertido en Rusia, la clase obrera adquiría de más en más un peso político considerable. Este desajuste estructural entre burguesía y proletariado estaba en la base de la imposibilidad de que la burguesía pudiera liderar la revolución democrática. Esta última sería, por lo tanto, hegemonizada por el proletaria-

do y, en la concepción de Trotsky, esto implicaba la necesidad de ir más allá de las tareas democráticas y orientarse en una dirección socialista.

Como se ve, *la totalidad* de la estrategia revolucionaria aparece fundada, en este esquema, en una sucesión de dislocaciones. Dislocación de la relación base/superestructura, en primer lugar: el Estado militar-burocrático del zarismo invierte las relaciones “normales” entre Estado y sociedad civil. Dislocación de la relación entre revolución democrática y burguesía como agente realizador de la misma, en segundo lugar: la ruptura de la relación entre ambas, que ya había sido planteada incipientemente por Marx en conexión con los países de Europa central y occidental, es aun más profunda en el caso de Rusia. Dislocación, finalmente, de la relación entre democracia y socialismo: ésta, que hubiera debido ser una relación de *sucesión*, pasa a ser ahora una relación de *articulación*. La posibilidad de la revolución no surge de leyes subyacentes positivas que dominan al conjunto del proceso histórico, sino de los desajustes de ese proceso que no se deja capturar por ninguna estructura. El esquema es tan audaz que el mismo Trotsky vacila. Este es el punto en el que —al menos en esta etapa de su evolución teórica— no se atreve a ir más allá y a sacar las consecuencias lógicas últimas que se desprenden de su propio análisis. Si bien la revolución iniciada en Rusia debe, para consolidarse, avanzar en una dirección socialista, Trotsky no piensa —como, por otra parte, ninguno de los dirigentes socialdemócratas rusos— que ella pueda alcanzar esta consolidación sin el triunfo de una revolución democrática en Occidente. El etapismo aún domina la imagen de la “historia mundial” y los desniveles del proceso histórico sólo intervienen para explicar la dinámica de la toma del poder en un caso específico.

Es al final de los años 20 y comienzos de los 30 cuando la perspectiva teórica de Trotsky se amplía y cuando la lógica permanentista pasa a hegemonizar su imagen global de la historia contemporánea. La dimensión de globalidad del capitalismo como sistema mundial y su carácter desigual tienden a coincidir.

El capitalismo prepara y, hasta cierto punto, realiza la universalidad y permanencia en la evolución de la humanidad. Con esto, se excluye ya la posibilidad de que se repitan las formas evolutivas en las diferentes naciones. Obligado a seguir a los países avanzados, el país atrasado no se ajusta en su desarrollo a la concatenación de las etapas sucesivas... El desarrollo desigual, que es la ley más general del proceso histórico, no se nos revela, en parte alguna, con la evidencia y la complejidad con que lo patentiza el destino de los países atrasados. Azotados por el látigo de las necesidades materiales, los países atrasados ven se obligados a avanzar a saltos. De esta ley universal del desarrollo desigual se deriva otra que, a falta de nombre más adecuado, calificaremos de ley del *desarrollo combinado*, aludiendo a la aproximación de las distintas etapas del camino y a la combinación de distintas fases, a la amalgama de formas arcaicas y modernas.²⁴

²⁴ L. Trotsky, *Historia de la Revolución Rusa*, citado por Lowi, *op. cit.*, pp. 87-8.

Refiriéndose al pasaje anterior, M. Lowy comenta acertadamente:

De este modo la amalgama de condiciones socioeconómicas atrasadas y avanzadas pasa a ser el fundamento estructural para la fusión o combinación de tareas democráticas y socialistas en el proceso de la revolución permanente. O, planteado de modo diferente, una de las consecuencias políticas más importantes del desarrollo desigual y combinado es la inevitable persistencia de *tareas democráticas* no resueltas en los países capitalistas periféricos. Pese a lo que afirman sus críticos, Trotsky nunca negó la dimensión democrática de la revolución en los países atrasados, ni pretendió nunca que la revolución habría de ser “puramente socialista”; lo que repudió, sin embargo, fue el dogma de la revolución democrático-burguesa como un *estadio histórico separado* que debía ser completado antes de que la lucha proletaria por el poder pudiera comenzar.²⁵

Lo que es importante observar en esta generalización de la teoría, es que los dos términos de la fórmula de Trotsky —desigualdad y combinación— son estrictamente incompatibles el uno con el otro. Porque si la desigualdad es “la ley más general del proceso histórico”, en tal caso el “juntar las distintas etapas del camino” que caracteriza a la combinación pierde todo sentido. Si la desigualdad es *absolutamente* radical (y tiene que serlo, si es la ley más general de la historia) en tal caso no es posible asignar los elementos de la combinación a etapas establecidas a priori. Lo que tenemos es, por el contrario, elementos cuya combinación depende de articulaciones hegemónicas contingentes y no de ningún estadio estructuralmente necesario. O bien hay desarrollo desigual —en cuyo caso el elemento de combinación desaparece— o bien la *combinación* de diferentes *etapas* es un fenómeno histórico superficial, que refiere necesariamente a un estrato estructural más profundo en que el etapismo domina incuestionado —en cuyo caso la desigualdad no puede tener el papel de fundamento que el texto de Trotsky le atribuye.

Trotsky no percibe la dificultad y, por consiguiente, las consecuencias que extrae de su propio lúcido análisis son limitadas. En realidad, la unidad del texto mismo de Trotsky depende enteramente de mantener esa inconsistencia oculta: es sólo al precio de este ocultamiento que él puede *a la vez* introducir la posibilidad de articulaciones políticas absolutamente originales respecto de la tradición marxista y mantener una concepción del agente social que es propia del marxismo más tradicional. Pero basta que aceptemos plenamente su tesis de la primacía de la desigualdad (es decir, del desnivel, de la dislocación) y que llevemos hasta el final los efectos destructivos que de ella se siguen para el etapismo, para que se sigan conclusiones políticas y teóricas enteramente nuevas. En primer término, una estructura dislocada no

²⁵ Löwi, *op. cit.*, p. 88.

puede tener leyes objetivas y positivas de movimiento: la acción de cada uno de los elementos dislocados entrará en colisión con los otros y limitará la acción de los mismos. Y si la dislocación tiene realmente el carácter de *ground*, estas colisiones y limitaciones no pueden ser reducidas a ningún *supergame* cuyas reglas las “espacializarían”. Pero, en segundo término, el mismo hecho de que la noción de “estadio estructural” se ha disuelto, implica que la dislocación no puede ser la que caracterizaría a una sincronía de elementos que hubiera debido darse en forma sucesiva, sino que tiene que pensarse en forma distinta. Desde el punto de vista de la combinación de etapas, un arreglo estructural es tan posible como otro (el régimen parlamentario, por ejemplo, puede articularse tanto con el capitalismo como con el socialismo). Pero si estamos confrontados con elementos que, considerados aisladamente, son indiferentes a los diversos conjuntos estructurales a los que pueden ser articulados, ¿dónde está el desnivel estructural? Los mismos ejemplos que Trotsky nos da sugieren la solución. Según vimos, él afirma, hablando de los países atrasados, que “bajo el látigo de la necesidad *externa*, su cultura atrasada es *forzada* a dar saltos” (el subrayado es nuestro). Esta referencia a la compulsión y a la externalidad es fundamental, ya que ella implica claramente que el desnivelamiento resulta de la *disrupción* de una estructura por fuerzas que operan *fuera* de ella. Y este es un exterior radical, sin medida común con el interior. Esto es exactamente lo que hemos llamado dilocación. La desigualdad del desarrollo es el resultado de la dislocación de una estructura articulada, no una combinación de elementos que tienen su pertenencia esencial en diferentes “etapas” míticas.

En tercer término, la dislocación estructural propia del desarrollo desigual, y el carácter externo de esa dislocación, implican que la estructura no posee en sí misma las condiciones de su futura posible rearticulación. Y del hecho mismo de que los elementos dislocados no posean ninguna forma de unidad esencial al margen de sus formas contingentes de articulación, se sigue que una estructura dislocada es una estructura abierta, en la que la crisis puede resolverse en las más diversas direcciones. Es estricta *posibilidad*, en el sentido que antes definiéramos. Esto significa que la rearticulación estructural será una rearticulación eminentemente *política*. El campo de los desniveles estructurales es, en el sentido más estricto del término, el campo de la política. Y cuantos más puntos de dislocación existan en una cierta estructura, tanto más habrá de expandirse este terreno político.

En cuarto término, los sujetos que construyen las articulaciones hegemónicas a partir de la dislocación no son internos sino externos a la estructura dislocada. Según dijéramos antes, el hecho mismo de la dislocación los condena a ser sujetos. Pero, en tal sentido, los intentos de rearticulación y reconstrucción de la estructura implicarán también la constitución de la identidad y subjetividad de los agentes. Este es el punto en que los límites del “permanentismo” de Trotsky se muestran claramente. Para él la identidad de

los agentes sociales —las clases— se mantiene inalterada a través de todo el proceso. Es para hacer este resultado posible que el etapismo, aunque quebrantado, debía ser mantenido. Pero si el carácter constitutivo del desnivel estructural hace imposible toda fijación de las identidades en términos de etapas, en tal caso los elementos articulados por los agentes sociales pasan a formar parte de la identidad de estos últimos. No se trata de que un *mismo* sujeto —la clase obrera— pueda asumir o no las tareas democráticas sino de que, en el caso de que las asuma, lo que se da es la constitución de un nuevo sujeto sobre la base de articular identidad obrera a identidad democrática. Y esta articulación cambia la índole de ambas identidades. Según hemos argumentado en otra parte, este paso decisivo no es dado ni por Trotsky ni por la tradición leninista considerada en su conjunto. Es sólo con la noción gramsciana de “voluntad colectiva” que la barrera representada por el esencialismo clasista comienza a disolverse.

En quinto término, cuanto mayor es la dislocación de la estructura, más indeterminado es aquello que se puede construir políticamente a partir de ella. En este sentido el leninismo, a pesar de sus límites, constituía un avance respecto del marxismo ortodoxo de la Segunda Internacional. No es de extrañarse que los representantes más caracterizados de este último hayan lanzado a la práctica política leninista las acusaciones de “voluntarismo” y “aventurerismo”. Fundar una intervención política en las oportunidades que abría la *indeterminación* de una coyuntura histórica iba enteramente en contra de una visión de la política en la que esta última carecía de toda autonomía, por cuanto era la mera resultante de un proceso *enteramente* determinado. Nuevamente, es sólo radicalizando esta dimensión de indeterminación como se produce una extensión del campo de la política, y ella requiere profundizar la dialéctica implícita en la relación dislocación / posibilidad.

21. Consideremos esta relación en un caso que ha sido tradicionalmente presentado como ejemplo del creciente control de las relaciones sociales por parte del capitalismo: el relativo a los fenómenos de la *comodificación*. Según la descripción más frecuente, hay en el capitalismo una tendencia inherente a disolver las relaciones sociales que lo precedieron y a transformar en mercancías la totalidad de los objetos de la vida privada que antes escapaban a su control. Los seres humanos producidos por esta expansión creciente del mercado estarían enteramente dominados por el capitalismo. Sus mismas necesidades serían creadas por el mercado y por la manipulación creciente de la opinión pública por parte de los medios de comunicación de masas controlados por el capital. Nos estaríamos así moviendo en la dirección de sociedades crecientemente regimentadas y dominadas por los grandes centros de poder económico. Como al mismo tiempo la clase obrera habría sido crecientemente integrada al sistema, no habría ningún sector radicalmente

anticapitalista, con lo que las perspectivas de futuro parecerían de más en más sombrías. De ahí al pesimismo profundo de un Adorno. Pero este cuadro no se corresponde en absoluto con la realidad. Sin duda es cierto que el fenómeno de la comodificación está en la base de múltiples dislocaciones de las relaciones sociales tradicionales. Pero eso no significa que la única posibilidad que esas dislocaciones abran sea la creciente integración pasiva de todos los aspectos de la vida a las leyes del mercado. Es posible responder a los aspectos negativos del proceso de comodificación a través de una variedad de luchas que intenten someter los movimientos del mercado a una regulación social. Esta regulación no tiene por qué ser exclusivamente estatal; varios tipos de organización a nivel local y nacional —organizaciones de consumidores, por ejemplo— pueden ser dotadas del poder de intervenir en ella. Sólo un nostálgico de las relaciones sociales tradicionales puede mantener una visión estrictamente pesimista de este proceso. Pero conviene no olvidar que ese mundo disuelto por la expansión capitalista, lejos de ser un mundo idílico, era la sede de numerosas relaciones de subordinación. Además —y esto es aun más fundamental— un mundo organizado en torno de las relaciones sociales tradicionales es un mundo en el que las posibilidades de variación y de transformación están estrictamente limitadas: los hombres no pueden elegir y construir su propia vida porque ésta les ha ya sido organizada por un sistema social que los precede. Por el contrario, la dislocación de las relaciones sociales que un fenómeno como el de la comodificación genera, provoca resistencias que lanzan a la arena histórica nuevos actores sociales que, precisamente por moverse en un terreno dislocado, deben reinventar constantemente sus propias formas sociales.

El pesimismo del tipo de la escuela de Frankfurt procede de que en este enfoque se mantienen inalterados dos supuestos centrales de la teoría marxista: (a) que el sistema capitalista constituye una totalidad autorregulada; (b) que, como en toda totalidad autorregulada, la transformación del sistema sólo puede tener lugar como resultado del despliegue de la lógica interna del propio sistema. Como en esta visión se acepta que la lógica interna del sistema no conduce al surgimiento de un agente capaz de derrocarlo, lo único que queda en pie es el carácter de totalidad autorregulada del sistema que ahora puede, sin embargo, expandirse sin límites. Pero es con esta concepción de una totalidad autorregulada que la dialéctica dislocación/posibilidad permite romper. Como la dislocación es radical, los movimientos de “sistema” no pueden ser determinados tan sólo internamente —lo cual significa, entre otras cosas, que no hay sistema en el sentido estricto del término. Y como resultado de esta externalidad, y en la medida misma en que ella impide que lo social se cierre en un todo sistemático, las posibilidades que una coyuntura abre resultan ampliadas. Creo que de este modo se llega a una visión considerablemente más optimista de las perspectivas que se abren a las luchas sociales contemporáneas. Ellas parten de la realidad del fenómeno de la comodificación

e intentan controlarlo socialmente, en lugar de librar una lucha puramente defensiva contra un proceso que se presenta como autorregulado e inexorable. El problema que se plantea es, por lo tanto, el de cómo articular la presencia y el funcionamiento del mercado a una sociedad democrática y socialista. Pero esto exige romper tanto con una visión que presenta al socialismo como un tipo de sociedad absolutamente planificada, de la que todos los mecanismos de mercado han sido suprimidos, como con la concepción del funcionamiento del mercado como dominado por una lógica interna que conduce necesariamente al capitalismo.

22. De la misma manera podemos referirnos al problema de la creciente unificación burocrática de las relaciones sociales en las sociedades contemporáneas. Aquí la referencia obligada es, desde luego, Max Weber. A diferencia de las sociedades tradicionales, en las que las relaciones sociales aparecen dominadas por prácticas consuetudinarias, en las condiciones modernas se daría una creciente racionalización de la gestión social por parte del poder burocrático. De aquí hay un sólo paso a afirmar que estamos, cada vez más, avanzando hacia sociedades regimentadas, en las que la concentración del poder administrativo pasa a ser casi total. Lo que esta visión desconoce es, por un lado, que la unificación administrativa en un centro único de poder aparece crecientemente cuestionada por la internacionalización de las relaciones políticas y económicas y, por otro, que la burocratización genera resistencias por parte de aquellos sectores que sufren sus efectos. La teoría weberiana de la burocracia fue formulada en un período que creyó firmemente en la capacidad del Estado nacional centralizado para regular la actividad económica y para intervenir eficientemente en la administración de las relaciones sociales y políticas. No en vano la teoría del "capitalismo organizado" (organizado, se entiende, en el marco del Estado nacional) fue formulada hacia aquellos años. Pero las últimas décadas han visto una rápida internacionalización de las relaciones políticas y económicas que han tomado dicho marco nacional totalmente obsoleto —o más bien lo han tomado tan sólo *una* de las fuerzas a tener en cuenta en la determinación de toda transformación estructural. Las condiciones de toda eficiencia y racionalidad burocrática aparecen así constantemente puestas en cuestión.

Hay de este modo un doble efecto liberatorio que se sigue del fenómeno de la burocratización. Por un lado, la racionalización burocrática disloca las antiguas relaciones estructurales de poder. En tal sentido, el primer efecto *positivo* de la burocratización (aun si se presenta bajo una forma "alienada") es que ella representa un triunfo de la intervención consciente y política de los hombres sobre las prácticas sedimentadas de la tradición. El carácter "alienado" de la decisión burocrática está dado por el hecho de presentarse como emanado de una "clase universal" (Hegel), de un poder absoluto que a la vez que surge de la sociedad se supraordina y distancia respecto de esta.

Pero en la medida en que este poder absoluto es, por un lado, resistido por fuerzas sociales antagónicas y, por el otro, limitado por el marco en que el Estado burocrático opera, el carácter omnipotente de la burocracia es cuestionado y demistificado. El poder burocrático se revela así como *un* poder junto a los otros. Pero en tal caso —y este es el segundo electo liberatorio— no es posible volver a las relaciones sociales tradicionales, previas a la revolución burocrática. La lucha entre la burocracia y las fuerzas sociales opuestas a ella es una lucha que tiene lugar enteramente en el campo abierto por la revolución burocrática. Lo que se opone a esta última no es un retorno a las prácticas repetitivas consuetudinarias, sino un abanico de formas de racionalización alternativas. Estas racionalizaciones ya no partirán de un centro único sino de una multiplicidad de centros de poder, y serán más democráticas en la medida en que las decisiones se adoptarán a través de la negociación entre esos poderes múltiples. Pero, en todo caso, (a) esa planificación democrática hubiera sido imposible sin las dislocaciones de la estructura social tradicional generadas por el poder burocrático; y (b) también hubiera sido imposible sin la nueva conciencia de la capacidad de los agentes históricos de transformar sus relaciones sociales, que la intervención burocrática ha aportado. De este modo la burocracia —lo opuesto a la democracia— es la condición histórica de esta última. Recordemos la tesis de Tocqueville acerca de la simetría existente entre el Antiguo Régimen y la Revolución: la Revolución ha sido posible tan sólo sobre la base y como continuación de la unificación y racionalización administrativas operadas por el Antiguo Régimen. Tal como en el caso de la comodificación, el resultado de la burocratización sólo sería una sociedad totalmente administrada si la burocracia tuviera garantizado a priori un poder absoluto; pero si esto no es así, las *posibilidades* que la revolución burocrática abre son mucho más amplias que lo que esta última puede controlar en términos de su propia lógica.

23. Lo mismo ocurre, finalmente, si pasamos a considerar la propia organización del proceso productivo. Marx ha señalado el carácter revolucionario radical que ha tenido la transición de la manufactura a la gran industria: mientras que en la primera el trabajador, pese a tener que concentrar todo su esfuerzo laboral en una tarea parcial, encontraba que su cuerpo y su destreza eran aún límites que determinaban o se imponían al progreso técnico, en la segunda son estos límites los que se rompen.

Refiriéndose a este análisis de Marx, Lefort comenta:

¿En qué consiste el carácter radicalmente nuevo de la era de la gran industria? De ahora en adelante, el proceso de producción pasa a ser autónomo: el modo de división del trabajo obedece a las necesidades técnicas de la fabricación mecánica tal como nos las hacen conocer las ciencias naturales, en lugar de permanecer ligadas al conjunto de las aptitudes individuales. En el lenguaje de Marx, el principio subjetivo de la división del

trabajo es sustituido por un principio objetivo. En la manufactura, el trabajador tenía ciertamente que adaptarse a una operación específica antes de entrar en el proceso productivo; pero la operación se adaptaba de antemano al trabajador. En otras palabras, la constitución orgánica del trabajador determinaba la división y combinación de gestos requeridos por un proceso de producción dado. El esquema corporal continuaba determinando el modo en que el taller se estructuraba. En la producción mecánica, por el contrario, el principio de división del trabajo deja de ser subjetivo.²⁶

Es decir que, mientras que los límites de la transformación técnica que resultaba posible en la manufactura estaban fijados por el cuerpo y la destreza del obrero, en el caso de la gran industria estos límites son transgredidos en términos de un proceso enteramente dominado por la lógica interna del cambio tecnológico. Y aquí nos encontramos exactamente en la misma situación que en el caso de la comodificación y de la burocracia. Por un lado, la situación existente en la gran industria podría describirse en términos de alienación, ya que el productor directo deja de ser el centro de referencia y de sentido del proceso productivo. Pero, por otro, la situación puede ser vista en términos exactamente opuestos: con la gran industria los límites dejan de estar biológicamente determinados y la organización del proceso productivo se emancipa así de toda dependencia respecto del productor directo. Si esto no es enteramente visible en el modo en que Marx trata el problema, es por la contraposición que él hace entre un principio *subjetivo* de la división del trabajo en la manufactura y un principio *objetivo* en la gran industria. Detrás de esta concepción acerca del carácter objetivo de la transformación organizacional y tecnológica de la gran industria está, desde luego, la visión naturalista del proceso económico como proceso autogenerado y sometido a leyes necesarias. Pero basta que abandonemos esta perspectiva objetivista para que el panorama nos ofrezca una visión completamente distinta. Lo que se oculta detrás de la aparente objetividad de los cambios en la división del trabajo son las decisiones del capitalista, que ya no encuentran límites impuestos por la "constitución orgánica" del obrero. Pero, en el caso de que la gestión del proceso económico deje de estar en las manos privadas del capitalista y pase a ser una gestión social, la emancipación del capitalista respecto del productor directo es transferida a la comunidad en su conjunto. Lo que el productor directo pierde en términos de autonomía individual, lo gana por otro lado con creces en tanto que miembro de una comunidad.

24. En un sentido nuestro análisis se mantiene dentro del campo del marxismo y trata de reforzar lo que ha sido una de las virtudes de este último: la plena aceptación de las transformaciones que el capitalismo implica y la

²⁶Lefort, *op. cit.*, pp. 116-117.

construcción de un proyecto alternativo *a partir* del terreno que estas transformaciones han creado, no en *contra* de las mismas. La comodificación, la burocratización y el dominio de la división del trabajo por parte de la planificación científica y tecnológica no deben ser resistidos, sino que se debe operar en el interior de los mismos, desarrollando las posibilidades de una alternativa anticapitalista que ellos abren. En otro sentido, sin embargo, nuestro análisis se aparta del marxismo. En la perspectiva marxista, el desarrollo de formas sociales alternativas al capitalismo es un proceso que acepta plenamente el terreno histórico creado por el capitalismo, pero que, sin embargo, debe ser concebido como el desarrollo interno de contradicciones que pertenecen a las propias formas capitalistas. En tal sentido se trata de un proceso que, en todas sus dimensiones básicas, está enteramente predeterminado. Lo que se elimina de esta manera es la cuestión del *poder* como construcción política. Porque si se asume como supuesto del análisis que toda alternativa anticapitalista no es sino el resultado de las contradicciones *internas* del capitalismo, en tal caso el problema del poder que el capitalismo pueda o no tener en una cierta sociedad para imponer sus *diktats* es eliminado. No en vano en esta concepción la política sólo puede ser una superestructura. En nuestro análisis, por el contrario, el problema de la resolución de las relaciones de poder no está nunca presupuesto. Toda transformación del capitalismo abre un conjunto de *posibilidades* que no están determinadas tan sólo por las formas endógenas de la producción capitalista sino por el exterior constitutivo de estas formas, por el conjunto de la situación histórica en que esas formas se realizan. En la medida en que el capitalismo tiene siempre un exterior constitutivo, la imposición de su dominio no puede operar nunca a través del mero despliegue de su lógica sino a través de la hegemonización de algo radicalmente exterior a sí mismo. En tal caso, el capitalismo debe ser considerado, en su aspecto más fundamental y constitutivo, como un sistema de poder. Y a esto hay que agregar algo que se desprende de todo nuestro análisis anterior: cuanto más dislocado sea el terreno en que el capitalismo opera, cuanto menos pueda contar con un marco de relaciones políticas y sociales estables, tanto más central será este momento político de la construcción hegemónica. Pero, por eso mismo, tanto más amplio será el abanico de posibilidades políticas alternativas que se oponen a la hegemonización capitalista.

Consideremos los momentos fundamentales de quiebra de la visión del capitalismo como una fuerza que genera sus transformaciones a partir de su propia lógica interna. El momento de apogeo de esta imagen corresponde a la era del llamado capitalismo liberal. Los movimientos de la acumulación en el nivel de la sociedad civil son considerados como suficientes para garantizar la autorreproducción del sistema en su conjunto. Esta autonomía, desde luego, fue en gran parte un mito, pero un mito que tenía cierto fundamento histórico: en la medida en que la producción social aparecía inmanentizada

en relaciones sociales tradicionales, la idea de una regulación consciente de esa reproducción resultaba enteramente impensable. En tales condiciones, la imagen del mercado autorregulado —y de la acumulación capitalista, que no era sino la extensión de las relaciones mercantiles al campo productivo— se imponía como una alternativa frente a la sociedad tradicional, y sin embargo, conservaba un rasgo decisivo de esta última. El carácter *objetivo* de las leyes del mercado, su operación al margen de la voluntad y conciencia de los productores, constituía un principio inteligible del funcionamiento social (que hacía posible la existencia de la Economía Política como ciencia), pero un principio que, como los mecanismos de reproducción social precapitalistas, escapaba a la intervención consciente de los agentes y no daba lugar, por lo tanto, a posibilidades alternativas.

Es con la transición a lo que Hilferding designara como “capitalismo organizado” cuando el elemento de regulación consciente —una regulación eminentemente política, por lo tanto— comienza a adquirir una nueva centralidad. Los rasgos del capitalismo organizado son bien conocidos: la rápida concentración y centralización del capital industrial, comercial y bancario; la creciente dependencia de las industrias respecto del crédito bancario; la creciente separación entre propiedad y control de las empresas y la consiguiente expansión de las burocracias directivas; la expansión imperialista; la creciente interrelación entre el Estado y los monopolios capitalistas; la corporatización del poder económico y social sobre la base de un acuerdo tripartito entre el Estado, unas pocas empresa monopolistas y las organizaciones sindicales constituidas a nivel nacional; la concentración de la industria en una pocas ciudades y en regiones del mundo bien determinadas; el crecimiento del número de empleados en las grandes empresas y el crecimiento paralelo de las grandes ciudades, etcétera. Conviene detenerse un instante en los rasgos más salientes de la teoría del capitalismo organizado. Hay, en primer lugar, un reconocimiento de que la autorregulación por parte del mercado es insuficiente para asegurar las condiciones de la reproducción capitalista. Ella debe ser suplementada por la regulación consciente que imponen los acuerdos monopolistas, el control bancario, la intervención estatal y los acuerdos corporativos. Esta intervención consciente, por lo tanto, permite regular la realidad crecientemente dislocada del mercado. Pero, en segundo término, si el elemento de intervención consciente se autonomiza respecto de los mecanismos ciegos del mercado, en tal caso no hay lógica de estos últimos que se imponga a aquél de modo necesario. En tal sentido, la intervención consciente puede orientarse en direcciones diversas, con lo que se expande el sistema de posibilidades alternativas que se abren en una cierta coyuntura. Piénsese en las diversas formas de “planismo” que proliferaron en los años 20 y 30 y, más tarde, en el proyecto de un Estado de bienestar como intento redistributivo en el marco de un acuerdo corporativo. Que la planificación se oriente en una dirección u otra es, por lo tanto una

decisión eminentemente política que depende de las relaciones de poder existentes. En tercer lugar, lo que la teoría del capitalismo organizado presupone, tanto en sus versiones de izquierda como de derecha, es que el marco de toda planificación económica lo constituye el Estado nacional. La concepción del poder estatal como *locus* y fuente de las decisiones económicas y de toda planificación es una de las piedras angulares del Estado de bienestar.

Este segundo modo de funcionamiento capitalista —entre cuya teoría y cuya práctica hay, desde luego, profundas diferencias— ha entrado en crisis en las últimas décadas. Hoy día hemos entrado en lo que algunos autores han calificado como “capitalismo desorganizado”.²⁷ Lasch y Urry caracterizan del siguiente modo sus rasgos principales: la internacionalización del capital hace que los mercados nacionales estén menos controlados por empresas que tienen una base nacional. Ha habido una de-concentración de capital y una declinación general de los carteles. Se ha dado también una creciente separación entre el capital bancario y el industrial. Ha habido una disminución absoluta y relativa de los trabajadores manuales en las industrias manufactureras y un cambio del taylorismo a formas de organización de la fuerza de trabajo que no suponen la concentración de trabajadores en grandes plantas y que son más flexibles. Esto ha conducido a una declinación de las negociaciones colectivas a nivel nacional en las relaciones industriales, a la vez que la creciente independencia de los monopolios respecto del Estado nacional ha resultado en una disminución de la importancia de los acuerdos corporativos. Desde el punto de vista de la estructura social ha habido también un rápido desarrollo del sector de servicios, especialmente de la clase profesional. Una nueva división internacional del trabajo ha acompañado a estas transformaciones: los países del Tercer Mundo han visto sucederse las inversiones en las industrias extractivas/manufactureras básicas, lo que ha resultado en un cambio en la estructura ocupacional de los países del Primer Mundo, cuyo empleo se orienta ahora hacia las ocupaciones de servicios. Finalmente, la nueva división espacial del trabajo ha debilitado la concentración industrial por regiones, ha acentuado la exportación de industrias de trabajo intensivo al Tercer Mundo —a la vez que ha generado la emergencia de espacios rurales en los países metropolitanos— y ha conducido a una declinación de las ciudades tanto en dimensiones como en la dominación que ellas ejercen en las regiones circundantes.

Como vemos, en la situación nueva del capitalismo de los años 70 y 80, nos vemos confrontados con una declinación absoluta y relativa del poder de decisión de los Estados nacionales como centros de regulación de la vida económica. Esta declinación, sin embargo, es tan sólo eso: una declinación;

²⁷ S. Lasch y J. Urry, *The End of Organized Capitalism*, Cambridge, 1987; C. Offe, *Disorganized Capitalism*, Cambridge-Mass; 1985.

no se trata de un colapso por el que un poder que una vez fue absoluto hubiera sido súbitamente transferido *in toto* a las corporaciones multinacionales. Es necesario romper con la visión simplista de una instancia última e inapelable del poder. El mito del capitalismo liberal fue el de un mercado absolutamente autorregulado, del que la intervención estatal estaba enteramente ausente. El mito del capitalismo organizado fue el de una instancia regulatoria cuyo poder se exageraba desmesuradamente y conducía a todo tipo de expectativas fantásticas. Ahora corremos el peligro de estar elaborando un nuevo mito: el de la capacidad decisoria ilimitada de las corporaciones monopólicas. En los tres casos hay una simetría evidente: una instancia —las leyes inmanentes de la economía, la instancia estatal, el poder monopólico— es presentada como si no tuviera condiciones de existencia, como si no tuviera un exterior constitutivo. De tal modo, el poder de dicha instancia no requiere ser hegemónica y pragmáticamente constituido ya que tiene el carácter de un fundamento.

Si, por el contrario, abandonamos esta hipótesis metafísica de la última instancia y aceptamos, de acuerdo con nuestro análisis anterior, que todo poder es contingente y que depende de condiciones de existencia que son ellas mismas contingentes, en tal caso el problema del poder es decisivamente desplazado: la construcción de un poder popular no consiste en trasladar un poder absoluto de una instancia a otra, sino en aprovechar las posibilidades que las nuevas dislocaciones propias del capitalismo desorganizado nos ofrecen, para crear nuevas formas de control social. La respuesta a la declinación de la capacidad regulatoria del Estado nacional no puede, por lo tanto, consistir en el abandono de la lucha política con un sentimiento de impotencia, o en levantar el mito de una autarquía imposible, sino en abrir nuevos espacios de luchas populares en el verdadero terreno en el que la regulación económica habrá de tener lugar en una era de capitalismo desorganizado: el de las comunidades supranacionales (la Comunidad Europea, por ejemplo).

La novedad de la situación presente consiste, por lo tanto, en el hecho de que el punto nodal en torno del cual se articula la inteligibilidad de lo social no tiende ya a desplazarse de una a otra instancia de la sociedad sino que tiende a disolverse. La pluralidad de las dislocaciones da lugar a una pluralidad de centros de poder relativo, y la expansión de toda lógica social tiene lugar, por ende, en un terreno cada vez más dominado por elementos externos a cada una de estas lógicas. En tal medida, la articulación es constitutiva de toda práctica social. Pero en tal caso, en la medida misma en que las dislocaciones dominan cada vez más el terreno de una determinación estructural ausente, el problema de *quién* articula pasa a ocupar un lugar cada vez más central. Es este problema de quiénes son los sujetos de las transformaciones históricas —o, más fundamentalmente, qué implica ser sujeto— el que debemos ahora considerar.

Imaginario social y revolución democrática

25. De todo nuestro desarrollo anterior se sigue claramente cuál es nuestro modo de abordar la cuestión de la oposición agente social/estructura. Recapitemos los puntos centrales. (1) La oposición de una sociedad que es, estructuralmente, enteramente determinada y otra que es, en su totalidad, el resultado de la libre creación de los agentes sociales, no es una oposición entre concepciones distintas de la sociedad sino que esta inscrita en la propia realidad social. Según dijéramos antes, hay sujeto porque hay dislocaciones en la estructura. (2) La dislocación es la fuente de la libertad. Pero esta no es la libertad de un sujeto que tiene una identidad *positiva* —pues en tal caso sería tan sólo una posición estructural— sino la libertad derivada de una falla estructural, por lo que el sujeto sólo puede construirse una identidad a través de actos de identificación. (3) Pero como estos actos de identificación —o de decisión— tienen lugar en el terreno de una indecibilidad estructural radical, toda decisión presupone un acto de poder. Todo poder es, sin embargo, ambiguo: reprimir algo supone la *capacidad* de reprimir —lo que implica poder; pero supone también la *necesidad* de reprimir —lo que implica limitación del poder. Esto significa que el poder no es sino la huella de la contingencia, el punto en el cual la objetividad muestra la radical alienación que la define. La objetividad —el ser de los objetos no es en tal sentido otra cosa que la forma sedimentada del poder— es decir, un poder que ha borrado sus huellas. (4) Sin embargo, como no hay un *fiat* originario del poder, un momento de fundación radical en el que algo más allá de toda objetividad se constituye como fundamento absoluto del ser de los objetos, la relación entre poder y objetividad no puede ser la relación entre el Creador y el *ens creatum*. El creador ha sido *ya* parcialmente creado a través de sus formas de identificación con una estructura en la que ha sido arrojado. Como esa estructura es, sin embargo, dislocada, la identificación no llega nunca al punto de una identidad plena: todo acto implica un acto de reconstrucción —lo que equivale a decir que el creador buscará en vano el séptimo día de su reposo. Y como el creador no es omnisciente, como debe crear dentro de un horizonte abierto de posibilidades que muestran la contingencia radical de toda decisión, en tal caso poder y objetividad devienen sinónimos. (5) Tenemos así, por un lado, la decisión —es decir, la identificación en tanto diferente de la identidad—; por el otro, las huellas de la decisión discernibles en la decisión —es decir, el poder. El conjunto de esas huellas no puede ser, por lo tanto, algo objetivo, tiene que ser el lugar de una ausencia. Ese lugar es, exactamente, el lugar del sujeto. Sujeto = forma pura de la dislocación de la estructura, de su inerradicable distancia respecto de sí misma. Una exploración de las formas de la presencia del sujeto en la estructura del *de*, entonces, ser una exploración de las formas de presencia discursiva de la contingencia en el

campo de la objetividad —o, para ponerlo en términos más precisos, de las formas de la subversión de la objetividad por la contingencia. O bien, en una tercera formulación que es equivalente: de la emergencia del sujeto como resultado del colapso de la objetividad.

Hablamos aquí de política, pero no porque nos refiramos a ninguna categoría regional. “Política” es una categoría ontológica: hay política porque hay subversión y dislocación de lo social. Lo cual implica que *todo* sujeto es, por definición, político. Aparte del *sujeto*, en este sentido radical, sólo hay *posiciones de sujeto* en el campo general de la objetividad. Pero el sujeto, en el sentido en que lo entendemos en este texto, no puede ser objetivo: él sólo se constituye en los bordes dislocados de la estructura. Explorar el campo de la emergencia del sujeto en las sociedades contemporáneas equivale, por ende, a explorar las huellas que la contingencia ha inscripto en las estructuras aparentemente objetivas de las sociedades en que vivimos.

26. Comencemos señalando las dimensiones básicas de esta relación antitética entre sujeto y estructura.

a) *Todo sujeto es un sujeto mítico*. Entendemos por mito un espacio de representación que no guarda ninguna relación de continuidad con la “objetividad estructural” dominante. El mito es así un principio de lectura de una situación dada, cuyos términos son *externos* a aquello que es representable en la espacialidad objetiva que constituye a una cierta estructura. La condición “objetiva” de emergencia del mito es, por ello, una dislocación estructural. El “trabajo” del mito consiste en suturar ese espacio dislocado, a través de la constitución de un nuevo espacio de representación. La eficacia del mito es así esencialmente hegemónica: consiste en constituir una nueva objetividad a través de la rearticulación de los elementos dislocados. Toda objetividad no es, por lo tanto, sino un mito cristalizado. El momento de la *realización* del mito es, pues, el momento del eclipse del sujeto y de su reabsorción por la estructura —el momento en que el sujeto es reducido a “posición de sujeto”. Si la condición del carácter mítico de un espacio es su distancia respecto de lo representable en el espacio de la objetividad estructural dominante (distancia que sólo es posible por la dislocación de esta última) el sujeto es sólo sujeto en tanto que mediación entre ambos espacios —mediación que no es, en consecuencia, ella misma representable, ya que carece de espacio propio.

b) *El sujeto es, constitutivamente, metáfora*. La condición de toda representación (y, por ende, de toda literalidad) es la presencia de dos espacios que puedan relacionarse entre sí a través de una correlación directa entre sus elementos constitutivos. Y la condición de posibilidad de esta correlación es que haya algo idéntico que constituya la realidad básica tanto del espacio representado como del espacio de la representación. Es en tal

sentido que el Wittgenstein del *Tractatus* sostenía que la posibilidad de que el lenguaje se refiriera a la realidad dependía de que ambos compartieran la misma *forma lógica*. Pero lo que ocurre en el caso del sujeto es exactamente lo opuesto. El espacio mítico que el sujeto constituye no tiene la misma “forma lógica” que la estructura de la que aquel se instituye en principio de lectura. Es, por el contrario, la crítica y sustitución de esta “forma” la que caracteriza la operación mítica. El espacio mítico se presenta como *alternativa* frente a la forma lógica del discurso estructural dominante. Ahora bien, por las razones que hemos indicado anteriormente, el espacio mítico no puede funcionar como alternativa crítica frente a otro espacio, si este otro es un espacio plenamente constituido y si de lo único de que se trata es de optar, simplemente, entre los dos. Entre dos espacios plenamente constituidos y carentes de fundamentos comunes no hay el menor criterio para una opción. Es sólo si uno de los espacios es dislocado que el otro puede presentarse como imagen invertida del primero. Pero podría uno preguntarse: esta imagen invertida, ¿no mantiene (como su reverso negativo) la misma forma lógica del espacio estructural? La respuesta es claramente negativa. Si a lo que el espacio mítico se opusiera fuera una plena “forma lógica” del espacio estructural dominante, en ese caso sí nos enfrentaríamos con una imagen invertida. Pero a lo que el espacio mítico se opone no es a la “estructuralidad” de la estructura dominante sino a los efectos *des*-estructurantes que dislocan a esta última. El espacio mítico se constituye como crítica a la falta de estructuración que acompaña al orden dominante. Pero, en tal sentido, el espacio mítico tiene una doble función y una identidad dividida: por un lado él es su propio contenido literal —el nuevo orden propuesto—; por el otro, este orden simboliza el principio mismo de la espacialidad y la estructuralidad. Los efectos críticos del espacio mítico sobre el espacio estructural dominante incrementarán por lo tanto la desestructuración de este último: (1) el espacio mítico se presentará como pura positividad y espacialidad, para lo cual deberá hacer aparecer aquello a lo que se opone como un no-espacio, como el no-lugar en el que un conjunto de dislocaciones se adicionan; (2) para pensarse a sí mismo como espacio —como punto en que se concentra una plenitud y una objetividad plenamente realizadas— deberá presentar a esas dislocaciones como equivalentes pero —sin embargo— sistemáticas. Pero como este carácter sistemático no puede ser el de una estructura, él será referido a un punto trascendente, al no-lugar de las dislocaciones que será concebido como *fuentes* de estas últimas. A la inmanencia *objetiva* del espacio mítico se opone así el *origen* trascendente de las dislocaciones estructurales. El carácter metalórico del espacio mítico procede, entonces, de que el contenido concreto o literal del mito representa algo distinto de sí mismo: el propio principio de una literalidad plenamente alcanzada. La fascinación que acompaña a la visión de una tierra prometida o de una sociedad ideal deriva directamente de esta percepción o intuición de una plenitud que la realidad del

presente es incapaz de otorgar. El mito en tanto metáfora surge solamente en un terreno dominado por esta peculiar dialéctica ausencia/presencia. Pero, según hemos visto, esta dialéctica entre ausencia (dislocación de la estructura) y presencia (identificación con una plenitud no alcanzada) no es otra cosa que el espacio del sujeto. El sujeto (falta en el interior de la estructura) sólo adquiere su forma específica de representación como metáfora de una estructuralidad ausente.

c) *Las formas de identificación del sujeto funcionan como superficies de inscripción.* Si el sujeto es metáfora de una plenitud ausente esto significa, según hemos visto, que el contenido concreto de sus formas de identificación funcionará como representación misma de la plenitud, de toda plenitud posible. Pero esto significa que una vez que el mito —o, lo que es lo mismo, las formas de identificación que dan al sujeto su sola presencia discursiva posible— ha alcanzado una cierta vigencia social, él será utilizado como forma de representación invertida de todo tipo posible de dislocación estructural. Toda frustración, toda reivindicación insatisfecha, encontrará su compensación o su contrapartida en el mito de una plenitud alcanzada. Esta indeterminación del mito respecto de las dislocaciones específicas que expresarán a través de él la posibilidad de su superación, es una consecuencia directa de su carácter metafórico, de la posibilidad que él abre de dar un modo de expresión a la forma misma de la plenitud más allá de toda dislocación concreta. Esto significa que el mito funciona como *superficie de inscripción* de las dislocaciones y reivindicaciones sociales. El rasgo central de algo que se presenta como superficie de inscripción es su carácter incompleto: si el proceso de inscripción estuviera concluido, en tal caso entre la superficie y lo inscrito en ella habría una simetría esencial que borraría toda distancia entre la expresión y lo expresado; pero si el proceso de inscripción nunca concluye, en tal caso esta simetría se rompe y nuestra mirada se desplaza de lo inscrito al proceso mismo de la inscripción. Los mitos sociales son en tal sentido esencialmente incompletos: su contenido se reconstituye y desplaza constantemente.

d) *El carácter incompleto de las superficies míticas de inscripción es la condición de posibilidad de constitución de los imaginarios sociales.* La relación entre la superficie de inscripción y lo inscrito en ella es, por consiguiente, esencialmente inestable. Hay aquí dos posibilidades extremas. La primera es la completa hegemonización de la superficie de inscripción por lo inscrito en ella. Es el caso que mencionáramos antes: el momento de la inscripción se borra en favor de la literalidad de lo inscrito. La otra posibilidad es la simétricamente opuesta: el momento de representación de la forma misma de la plenitud domina a un punto tal, que se constituye en el horizonte ilimitado de inscripción de *toda* reivindicación y de *toda* dislocación posibles. Cuando esto último ocurre el *mito* se transforma en un *imaginario*. El imaginario es un horizonte: no es un objeto entre otros objetos sino un límite

absoluto que estructura un campo de inteligibilidad y que es, en tal sentido, la condición de posibilidad de la emergencia de todo objeto. El milenio cristiano, la concepción iluminista/positivista del progreso, la sociedad comunista, son en tal sentido imaginarios: en tanto que modos de representación de la forma misma de la plenitud, se ubican más allá de la precariedad y las dislocaciones propias del mundo de los objetos. Esto podría aun formularse de otro modo: es porque solamente hay objetos “fallidos”, cuasi-objetos, que la forma misma de la objetividad debe emanciparse de toda entidad concreta y asumir el carácter de un horizonte.

Podemos, a partir de estas consideraciones, determinar el módulo de constitución y disolución de los imaginarios colectivos. La condición de emergencia de un imaginario es la metafóricación del contenido literal de cierta reivindicación social. Supongamos que un cierto grupo social sufre un conjunto de dislocaciones de sus prácticas habituales y propone una serie de medidas destinadas a superarlas. Este conjunto de medidas constituye cierto modelo espacial —ideal, en tal sentido—: el espacio mítico de un orden social posible. Desde el comienzo la dualidad de este espacio —contenido literal y representación metafórica de la plenitud— está presente, pero en la medida en que el espacio mítico está directamente ligado a una dislocación específica, las posibilidades de expansión y autonomización del momento de la representación metafórica se ven severamente limitadas. Sin embargo, el hecho mismo de que ese orden mítico represente ya desde un comienzo *algo más* que el terreno de la dislocación originaria, implica la posibilidad —que puede desarrollarse o no— de radicalizar el momento metafórico de la representación. Basta, por consiguiente, que otras dislocaciones y otras demandas se adicioneen a la plenitud que el espacio mítico debe constituir, para que el momento metafórico se autonomice respecto de la literalidad de la dislocación originaria y para que el espacio mítico se transforme en un horizonte imaginario. Este es el proceso que Gramsci concibió como transición de la *clase corporativa* a la *clase hegemónica*, que implicaba para él la “universalización” de las demandas de cierto grupo. Lo que nuestro análisis añade a la concepción gramsciana es la idea de que esta transición es sólo posible porque la dualidad de la representación existía desde un comienzo, porque todo espacio mítico es externo a la dislocación que pretende suturar, y porque todo grupo, por consiguiente es, desde este punto de vista, exterior a sus propias demandas. Esto nos señala también cuál es la lógica de disolución de los imaginarios colectivos: en la medida en que un espacio mítico comienza a absorber menos reivindicaciones sociales, en la medida en que coexisten cada vez más dislocaciones no integrables a ese espacio de representación, el espacio es, por así decirlo, re-literalizado, su capacidad metafóricante disminuye y pierde, por lo tanto, su dimensión de horizonte.

Hay así un doble movimiento que gobierna la constitución de las identidades colectivas. Por un lado, ningún imaginario colectivo aparece esencial-

mente ligado a un contenido literal. Por el hecho de representar la forma misma de la “plenitud”, esta última puede ser “encarnada” en los contenidos más diversos; los significantes imaginarios que constituyen el horizonte de una comunidad son, en tal sentido, tendencialmente vacíos y esencialmente ambiguos. Pero, por otro lado, sería fundamentalmente incorrecto suponer que esta ambigüedad del imaginario tendría su contrapartida en la literalidad de las diversas reivindicaciones sociales que, en cada coyuntura histórica, dotarían al imaginario de cierto contenido. Sería incorrecto porque equivaldría a suponer que las reivindicaciones serían discursos transparentes respecto de sí mismos, cuando en realidad sabemos que su propia constitución se da a través de los espacios míticos y los horizontes imaginarios. El proceso es considerablemente más complejo e implica una interpenetración constante entre estas dos dimensiones. Lo que es importante advertir es que no hay ninguna relación necesaria entre la dislocación en cuanto tal (que, según hemos visto, es pura temporalidad) y el *espacio* discursivo que habrá de constituir su principio de lectura y su forma de representación. Es decir que el horizonte imaginario en el que se inscribe una cierta dislocación —y que de este modo la transforma en reivindicación e introduce en el conjunto de la situación un principio de inteligibilidad— es exterior a la dislocación en cuanto tal y no puede deducirse a partir de esta última. Entre la estructura dislocada y el discurso que intenta introducir un nuevo orden y una nueva articulación no hay, pues, ninguna medida común. Pensemos, por ejemplo, en la crisis económica alemana de los años 20 y en sus efectos devastadores sobre las clases medias. Todas las expectativas y prácticas habituales, e incluso el sentido de la propia identidad, se estaban disolviendo. Se asistía, por consiguiente, a una dislocación generalizada de los módulos de vida tradicionales. Que en tal situación fuera el discurso nacional-socialista el que se presentara como dando una respuesta a la crisis y proponiendo un principio de inteligibilidad de la nueva situación no es algo que se derivara *necesariamente* de la propia crisis. Que la crisis se resolviera en la dirección del nazismo es algo que no puede deducirse *de los términos* de la crisis en cuanto tales. Lo que ocurrió fue algo distinto: fue que el discurso nazi fue el único que en estas circunstancias se dirigió a los problemas enfrentados por el conjunto de las clases medias y propuso un principio de lectura de los mismos. Su victoria fue el resultado de su *disponibilidad* en un terreno y en una situación en que ningún otro discurso se presentaba como una alternativa hegemónica real. De nuestro análisis anterior se desprende claramente por qué la mera disponibilidad es en numerosas ocasiones suficiente para asegurar la victoria de un cierto discurso: porque si el espacio mítico tiene la doble función de expresar su contenido concreto y de representar a la “plenitud” como tal, en ese caso —y dado que no hay medida común entre la dislocación y las formas de su “espacialización” discursiva— el mero hecho de presentarse como encarnación de la plenitud es suficiente para asegurar su

aceptación. En muchas ocasiones el discurso de un “nuevo orden” es aceptado por numerosos sectores, no porque ellos se sienten particularmente atraídos por su contenido concreto, sino porque es el discurso de *un* orden, de algo que se presenta como alternativa creíble frente a la crisis y a la dislocación generalizadas.

Esto no significa, desde luego, que *todo* discurso que se presente como encarnación de la plenitud habrá de ser aceptado. Su aceptación depende de su credibilidad y esta credibilidad no le será acordada si sus propuestas chocan con los principios básicos que informan la organización de un grupo. Pero lo que es importante advertir es que cuanto más la organización objetiva de ese grupo haya sido dislocada, tanto más esos “principios básicos” habrán sido quebrantados y tanto mayores serán, por consiguiente, las áreas de la vida social que el espacio mítico deberá reorganizar. El colapso de las convicciones liberales y racionalistas de vastos sectores de la población en el caso de la emergencia de los totalitarismos del siglo xx es tan sólo un ejemplo extremo de este proceso. Hay, por consiguiente, un doble movimiento: por un lado el espacio mítico, en tanto encarnación de la forma de la plenitud en cuanto tal, transfiere metafóricamente a su contenido concreto esta función de encarnación—de este modo logra imponer hegemónicamente cierto orden social. Es sólo a través de esta sobredeterminación de funciones que ese orden social se impone y se consolida. Pero esta sobredeterminación, que es la fuente de su fuerza, es también—y este es el segundo movimiento— la fuente de su debilidad: porque si la forma misma de la plenitud tiene un espacio de representación, en ese caso este será el *locus* al que *toda* demanda específica será referida y en que *toda* dislocación específica encontrará la forma invertida de su expresión. La relación entre el contenido específico del espacio mítico y su función de representación de la forma general de la plenitud es una relación *radicalmente* hegemónica e inestable y expuesta a un “exterior” que ella es *esencialmente* incapaz de dominar. Esto abre, o bien la posibilidad de que el momento de la forma general de la plenitud predomine—en cuyo caso su contenido literal será deformado y transformado—, o bien de que el predominio corresponda al contenido literal del espacio mítico—en cuyo caso su capacidad de hegemonización de la forma general de la plenitud disminuirá, existirá una creciente coexistencia entre demandas sin expresión y una *pretendida* universalidad que es incapaz de funcionar como tal, y el espacio mítico perderá su dimensión de horizonte imaginario. En la práctica, los espacios míticos se mueven en un equilibrio inestable entre los dos extremos: ellos presentan por períodos más o menos largos una cierta elasticidad relativa, más allá de la cual asistimos a su inexorable declinación.

27. Es importante advertir que al hablar de “espacios míticos” y de su posible transformación en horizontes imaginarios no nos estamos refiriendo a nada que sea consustancialmente “primitivo” y cuya *re-emergencia* en las

sociedades contemporáneas constituiría un brote de irracionalismo. El mito es, por el contrario, constitutivo de toda sociedad posible. Según hemos visto, es mítico todo espacio que se constituye como principio de reordenamiento de los elementos de una estructura dislocada. Su carácter mítico le está dado por su radical discontinuidad con las dislocaciones de las formas estructurales dominantes. El Estado de bienestar, por ejemplo, fue un mito que intentó reconstruir el funcionamiento de las sociedades capitalistas posteriores a la Gran Depresión. Una sociedad de la que los mitos estuvieran radicalmente excluidos sería, o bien una sociedad enteramente "espacial" y "objetiva", de la que toda dislocación estaría excluida —el modelo de funcionamiento de una máquina perfecta—, o bien una sociedad en la que las dislocaciones carecerían de todo espacio de representación y de superación. Es decir, o el cementerio o el manicomio.

Pero hay aquí algo más. No solamente el mito no está excluido del funcionamiento de las sociedades contemporáneas, sino que la dinámica propia de estas últimas requiere que ellas se tornen míticas de más en más. Esto se liga a la proliferación de dislocaciones características del capitalismo avanzado —la era, según vimos, del "capitalismo desorganizado"—: los efectos combinados de la comodificación, de la racionalización burocrática y de las formas cada vez más complejas de la división del trabajo requieren una constante creatividad y una continua construcción de espacios de funcionamiento colectivo que puedan descansar cada vez menos en las formas objetivo/institucionales heredadas. Pero esto significa que en las sociedades contemporáneas se amplía cada vez más el espacio —mítico— del sujeto a expensas de la objetividad estructural. En numerosos sentidos vivimos hoy en sociedades menos "alienadas" que en el pasado: es decir, en sociedades en las cuales hay una mayor indeterminación en cuanto a nuestro lugar en ellas y en las que podemos determinar más libremente nuestros movimientos y nuestra identidad. Son éstas también sociedades en las que la reproducción social depende cada vez menos de prácticas repetitivas y que requieren la producción constante de mitos sociales. En algún sentido podemos decir que en estas sociedades se logra la superación de la dualidad sujeto/objeto: el problema clásico del conocimiento en tanto adecuación conocimiento/ser desaparece en la medida en que el mito constituye a la vez al sujeto y al ser de los objetos. Pero la transparencia —si así puede llamarse— del mito, es muy distinta de aquella presupuesta por la abolición hegeliana de la dualidad conocimiento/ser que puede encontrarse, por ejemplo, en Lukacs: en tanto que para este último esta abolición implica la consumación de una plenitud que hace imposible la existencia alienada del sujeto en relación con el ser del objeto (una consumación, por lo tanto, que implica la radical reducción de lo real a lo racional), en el caso del mito lo que acontece es lo opuesto —es en la medida en que la plenitud es negada tanto

al sujeto como al objeto, que el mito puede fundar la realidad de ambos y, en tal medida, trascender la división de la que el discurso epistemológico emerge.

Pero este es el punto en el que se plantea una cuestión decisiva para nuestro discurso. El *reconocimiento* del carácter mítico —o, lo que es lo mismo, contingente— de las configuraciones espaciales que nos constituyen como sujetos, ¿no implica ya cierta exterioridad respecto de dicho espacio mítico y, por extensión, respecto de todo espacio? La trascendencia del discurso epistemológico ¿no da lugar, por lo tanto, a una paradoja, ya que el terreno del sujeto (que se extiende a expensas del de la estructura) debe pagar por esta extensión el precio de disolverse como terreno *localizable*? Si toda representación implica espacialidad, ¿el reconocimiento del carácter mítico de todo espacio no implica, en consecuencia, la renuncia a toda inteligibilidad del *lugar* desde donde dicho reconocimiento se verifica? Estas son preguntas capitales cuya respuesta implica aproximarse a aquello que constituye, en su sentido más radical, la especificidad de las sociedades en las que vivimos. Reformulada en términos distintos pero equivalentes, esta es la cuestión de la posibilidad misma de la *comunidad* en una era de generalización de la política. En las páginas que siguen abordaremos esta cuestión desde un ángulo particular: el modo en que los discursos acerca de la constitución de los espacios comunitarios han dado cuenta de aquellas realidades a las que se negaba la dignidad de la representación espacial.

28. Política y espacio son términos antinómicos. Sólo hay política en la medida en que lo espacial nos elude. O, lo que es lo mismo, la *victoria* política es equivalente a la eliminación del carácter específicamente político de las prácticas victoriosas. Es por eso que toda revolución debe cultivar el mito de los “orígenes”: para constituirse como fuente de toda positividad debe borrar las huellas contingentes de sus “innobles” comienzos. Según sabemos, espacialidad significa coexistencia dentro de una estructura que funda el carácter positivo de todos sus términos. Dislocación significa, por el contrario, imposibilidad de esa coexistencia: ciertos elementos sólo logran obtener positividad (= objetividad) a expensas de la eliminación de otros elementos. La representación de ambos como realidades positivas diferenciales en un mismo espacio es, entonces, imposible. Es sólo si los elementos antagónicos son presentados como antiespacio, como anticomunidad, que ellos logran obtener una forma de presencia discursiva. Pero este discurso de la dislocación y del antagonismo no será solamente no-espacial sino también la negación misma del espacio, y el espacio mítico se presentará por ende, según vimos, como realización del principio de la espacialidad pura. Esto nos ofrece dos puntos de partida: el análisis de los modos de exclusión que han constituido históricamente las condiciones de construcción de una espacialidad pura, y las formas de presencia discursiva que han sido acordadas a lo no-espacial.

Comencemos considerando dos aproximaciones históricas al problema de la política que presentan la característica común de hacer imposible —estrictamente impensable— la dimensión política de toda práctica social. La primera es el texto platónico acerca de la posibilidad y los límites de la comunidad. (Si no intento unificar los distintos enfoques en un término tal como “filosofía política” es porque hacer esto presupondría la unidad de un objeto de reflexión, que es precisamente lo que está en cuestión). Para Platón, la política como práctica de construcción radical a partir de la experiencia de la dislocación es imposible, porque hay una objetividad ideal de la comunidad *anterior a toda experiencia* que nos dice lo que la comunidad *es*. Todo desajuste entre las comunidades empíricamente existentes y la forma de la comunidad como tal se reduce, por lo tanto, a un problema de *conocimiento*. El estadista no es un “ideólogo” —un constructor de mitos—, ni siquiera el poseedor de un saber o un “*know how*” como el *pronimos* aristotélico, sino un *filósofo* —el poseedor de un conocimiento en el sentido estricto del término. El pensamiento platónico es un pensamiento acerca del *problema* de la política —la cuestión de la dislocación—, pero se constituye como respuesta no política a ese problema. Si la dislocación implica contingencia, y la contingencia poder, la ausencia de dislocación conduce en el esquema platónico a un esencialismo comunitario radical que elimina la cuestión misma del poder y, por consiguiente, la posibilidad de la política.

En el esquema de Platón no había poder para compartir; lo que era compartible era la Forma del Bien inscrita en la estructura de la comunidad. Los resultados de esta línea de argumentación eran dos: la idea de ciudadanía estaba separada de la idea de participación significativa en la elaboración de las decisiones políticas; y la idea de comunidad política, es decir, de una comunidad que intenta resolver sus conflictos internos a través de métodos políticos, es reemplazada por la idea de una comunidad virtuosa de la que todo conflicto y, por consiguiente, toda política están ausentes. Platón no negaba que cada miembro de la comunidad, cualquiera fuera el grado de humildad de su contribución, tuviera el derecho a compartir los beneficios de la comunidad; lo que él negaba es que esta contribución pudiera ser erigida en un derecho a participar en la elaboración de las decisiones.²⁸

Tan absolutamente espacial era este esquema comunitario, que nada en él podía ser dejado al arbitrio de una intrusión —dislocación— temporal. Todo, incluso el número de habitantes de la comunidad, tenía que ser dominado por una *simultaneidad* en la que ser y conocimiento entraban en una estricta correspondencia. Y, sin embargo, cómo no advertir que el esencialismo de la república platónica sólo puede constituirse a partir de su *otro* —de una

²⁸ S. Wolin, *Politics and Vision*, Boston, 1960, p. 57. [Hay trad. en español: Sheldon S. Wolin, *Política y perspectiva*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973.]

radical contingencia que es su misma condición de posibilidad. Porque la encarnación del filósofo en la persona del gobernante es un hecho fortuito que escapa a toda inteligibilidad, y a cuya búsqueda *empírica* Platón dedicó una parte considerable de su vida. Pero si el tirano de Siracusa se negó —del mismo modo que el rey de Prusia muchos siglos más tarde— a jugar el augusto papel de encarnación de la racionalidad que la filosofía había preparado para él, esto revelaba más que una *falla* empírica circunstancial. Lo que ello mostraba es que si la racionalidad tiene que ser encarnada en una fuerza histórica contingente, ella misma es mera contingencia y su éxito requiere, por lo tanto, que ella se constituya como poder. La simultaneidad o espacialidad pura de los momentos constitutivos de la comunidad platónica requiere, pues, como su condición de posibilidad, la instancia puramente temporal, dislocada, de una encarnación irracional. No es necesario pasar revista a todas las formas a través de las cuales el pensamiento antiguo intentó reducir la dislocación temporal a espacialidad: baste recordar los intentos de inscribir a todo cambio histórico en una teoría de la secuencia cíclica, que Polibio creyó que había superado definitivamente a través del balance perfecto de la constitución romana.

Nuestro segundo ejemplo de un enfoque que hace impensable la política lo encontramos en Hobbes. Aquí el elemento de dislocación, de imposibilidad de un orden representa mucho más que la dimensión de impureza y contingencia que se encuentra en toda realidad empírica: él constituye la definición misma del estado de naturaleza. Lo importante para nuestro problema es que si el estado de naturaleza es concebido como dislocación pura y simple, y como ausencia de todo orden en la lucha generalizada de todos contra todos, en tal caso lo que se opone a él no es un orden con un contenido específico sino la noción de "orden" a secas, la forma misma del orden al margen de todo contenido. Recordemos lo que señaláramos antes: cuanto más las dislocaciones han quebrantado el sistema de normas y creencias que constituye a una comunidad, tanto menos el nuevo orden guardará relación y mantendrá la continuidad con aquel sistema, y tanto más su contenido específico representará el principio abstracto y general del orden. Esta indiferencia respecto del contenido específico del orden, que se acrecienta en la medida en que su punto de partida es una dislocación de más en más profunda, encuentra su culminación lógica en la teoría de Hobbes: puesto que el estado inicial es definido como un estado de naturaleza que hace imposible *toda* organización de la comunidad, su antítesis (el principio mismo del orden) se identificará con la voluntad del soberano, *cualquiera sea el contenido de esta voluntad*. Por un lado, podríamos decir que aquí nos encontramos con la misma eliminación de la política que en Platón: tanto el soberano hobbesiano como el filósofo-rey platónico concentran en sus manos la totalidad del poder, y el momento de argumentación, de disensión, de antagonismo que caracteriza a la política está igualmente eliminado. Pero, por otro lado, podríamos decir

que el soberano de Hobbes es la antítesis del de Platón: mientras que la legitimidad del gobernante platónico se funda en su *conocimiento* de lo que la comunidad *esencialmente es*, el monarca de Hobbes debe *construir e inventar* el orden comunitario, ya que la comunidad, al margen del orden constituido por el gobernante, es sólo el caos propio del estado de naturaleza. El espacio comunitario platónico no es nunca mítico, ya que es lo que *siempre* esencialmente ha sido, y su corrupción se asocia a la íntima compenetración entre el mal y la ignorancia, lo que permite fundar en el conocimiento la legitimidad del poder. El espacio comunitario hobbesiano es, por el contrario enteramente mítico, en el sentido que antes definiéramos: se funda en un acto de creación radical. Hay así algo fundamentalmente moderno en Hobbes: mientras que en Platón el poder deriva del reconocimiento de una objetividad pre-existente, en Hobbes la objetividad político-social se deriva del poder.

Esta contraposición Platón/Hobbes nos muestra, por lo tanto, cómo en ambos casos la política es imposible. Pero ella nos muestra también, como su reverso, cuáles son las condiciones que la comunidad debe reunir para ser una comunidad integralmente política. Consideremos el problema con detenimiento. En Platón, según vimos, la política es imposible porque la comunidad tiene un ser anterior a toda decisión; en Hobbes, porque la decisión excluye toda pluralidad y deliberación. Pero, en tal caso, una comunidad política tiene necesariamente que ser una comunidad esencialmente incompleta, en la que su ser debe ser constantemente re-definido y re-creado. Y este carácter constitutivamente incompleto presenta dos dimensiones: (1) es incompleto en relación con la comunidad respecto de la cual las decisiones son tomadas —o sea, que la comunidad no tiene otro ser que el que se constituye a través de esas decisiones—; (2) es incompleto también respecto de quienes toman las decisiones —pues si los actores políticos no fueran contingentes y limitados, ellos serían omnipotentes, y en tal caso las decisiones que ellos tomaran respecto de la comunidad dotarían a ésta de un ser pleno, con lo que el carácter incompleto sería eliminado. Si la primera dimensión nos aleja de Platón, la segunda, por ende, nos distancia de Hobbes. Una historia de la presencia del momento político en la representación de los espacios comunitarios en el pensamiento occidental debe ser, por consiguiente, una historia de los modos en que este carácter incompleto —o, lo que es lo mismo, esta dislocación— ha sido dotada de una presencia discursiva. Esta historia podría ser concebida como un relato del largo proceso a través del cual la comunidad ha comenzado a aceptar su carácter político.

Según hemos visto, toda representación de una dislocación implica su espacialización. El modo de superar el carácter temporal, traumático, irrepresentable de la dislocación, consiste en construir a esta última como momento en relación estructural permanente con otros momentos, con lo que se elimina la temporalidad pura del “evento”. Según dijimos, la diacronía es una de las formas de la sincronía. El modo principal en que esta domesticación

espacial del tiempo tuvo lugar en el pensamiento antiguo fue la teoría del ciclo: la sucesión de los distintos tipos de gobierno en razón de los excesos constitutivos de cada uno de ellos es un proceso que siempre recomienza. De tal modo, si bien no hay forma de gobierno que no produzca efectos dislocatorios —y que contenga dentro de sí, por lo tanto, las semillas de su propia disolución—, el ciclo como tal no se disuelve y se constituye, como consecuencia, en espacio puro que provee los medios de representación de toda dislocación posible. Esta reducción circular del tiempo a espacio es el límite que el pensamiento de la historicidad y la contingencia alcanzó en la Antigüedad clásica. (Como señalamos antes, la única excepción es Polibio. Para él la conquista romana rompe efectivamente el ciclo, pero para constituir una espacialidad aun más pura que elimina no sólo la representación de las dislocaciones estructurales sino la misma *posibilidad* de estas últimas.)

29. La figura dominante del pensamiento de la dislocación en la Antigüedad clásica fue la *corrupción*. La corrupción es esencialmente inherente a las formas políticas y conduce a su declinación y reemplazo en la sucesión cíclica. Y la frontera de esencia que establece la pureza eidética de estas formas sólo permite que la corrupción sea concebida como no-ser. En el caso del pensamiento antiguo carecería totalmente de sentido hablar de una “plenitud de los tiempos”, dado que lo incorruptible es intemporal. Todo “apocalipsis” está excluido de esta perspectiva. Es el pensamiento judeo-cristiano el que introduce una diacronía radical, que provee así una nueva superficie discursiva para la inscripción de las dislocaciones. En primer lugar, estas últimas ya no son concebidas en términos de corrupción sino del *mal*. No hay nada inherente a las formas sociales que genere internamente su declinación; esta última es, por el contrario, el resultado de la intervención de poderes perversos.

Y me detuve en la arena del mar y vi a una bestia emerger del mar, que tenía... diez cuernos... Y se le dio el poder de librar guerra contra los santos y de vencerlos; y se le dio poder sobre todas las razas, y lenguas, y naciones. Y todo lo que habitaba sobre la Tierra habría de adorarlo a él, cuyos nombres no estaban escritos en el libro de la vida... Y contemplé a otra bestia surgir de la Tierra... Y él hace grandes prodigios... y engaña a todos los que habitan la Tierra por medio de aquellos milagros que él tiene el poder de hacer.²⁹

La dislocación es aquí meramente un evento, una intervención súbita que se origina en un exterior absoluto que no guarda la menor relación con la situación anterior. De lo que se trata es de la intervención de una fuerza nueva

²⁹ *Book of Revelation*, citado por N. Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, London, 1984, p. 24.

e identificable, y no del resultado del deterioro de una realidad preexistente. La diacronía no está, por consiguiente, dominada por ninguna regularidad, ya sea cíclica o de cualquier otro tipo. Pero la sucesión diacrónica tampoco es el registro de una serie no estructurada de eventos, dado que el discurso apocalíptico se organiza en torno de una promesa. Si la radicalidad del pensamiento de la dislocación requiere la absoluta ininteligibilidad del mal —y, como resultado, su reducción a mero evento y su personificación en un poder maligno— la victoria final de Dios está asegurada, y el advenimiento del puro espacio de la plenitud, garantizado. Como los planes divinos son inescrutables, ninguna de las fases de la diacronía apocalíptica puede ser explicada en términos de una sucesión lógica o necesaria: de este modo la naturaleza de puro evento dislocado de cada uno de los momentos de esta historia se mantiene, pero al mismo tiempo ellos son provistos con una superficie de inscripción. Pero, en segundo lugar, el punto de transición al reino de Dios en la Tierra no puede consistir tan sólo en un momento más en la serie de eventos registrados por la diacronía. Si todos los actores históricos anteriores habían sido actores limitados en su capacidad de prevalecer sobre los poderes del mal, el actor que tiene la fuerza objetiva para suprimir el mal y para imponer la justicia divina, debe ser él mismo divino, o al menos debe haber sido transformado por Dios en la encarnación de su omnipotencia. Debe ser, por consiguiente, un actor ilimitado.

Entonces los cielos se abrirán en una tempestad, y Cristo descenderá con gran poder; y en ardiente brillo irá delante de él, y una innumerable hueste de ángeles; y toda esa multitud de impíos será aniquilada, y fluirán torrentes de sangre... Cuando la paz haya sido alcanzada y todo el mal suprimido, aquel recto y victorioso Rey conducirá el gran juicio sobre la Tierra de los vivos y de los muertos, y dará los pueblos paganos en servidumbre a los rectos que están vivos y elevará a los [rectos] que están muertos a la vida eterna, y él mismo reinará con ellos sobre la Tierra, y fundará la Ciudad Sagrada, y este reino de los justos durará por mil años.⁴⁰

En tercer término, finalmente, la lectura apocalíptica de lo real crea las condiciones de un hiato permanente entre las identidades escatológicas y los actores empíricos que han de encarnarlas. Esto implica, por un lado, que el conocimiento se funda en una operación de re-conocimiento: se trata de detectar, por detrás de los actores empíricos limitados, los actores ilimitados y universales que ellos encarnan. (De ahí la formulación de afirmaciones tales como que el Papa es el anticristo.) Y, por otro lado, la propia idea de que la relación entre agente empírico y actor escatológico deba ser concebida como una encarnación, presupone que hay una rígida separación entre ambos —la

⁴⁰ Lactancius, citado por Cohn, p. 28.

realidad escatológica no da lugar a ninguna contaminación por parte de las apariencias empíricas. El precio que la inscripción apocalíptica de las dislocaciones ha tenido que pagar por su universalidad está así claro: el surgimiento de una zona permanente de fricciones entre lo universal/necesario y lo contingente.

30. En su admirable libro *The Legitimacy of the Modern Age*³¹ Hans Blumenberg ha introducido el concepto de “reocupaciones”. Entiende por tal el proceso por el cual ciertas nociones, que están asociadas al advenimiento de una nueva visión y de nuevos problemas, cumplen la función de reemplazar nociones antiguas que habían sido formuladas en el terreno de una problemática diferente, con el resultado de que esta última acaba por imponer sus exigencias a las nuevas nociones, y así las deforma necesariamente. Algo de este tipo acontece con el advenimiento de las modernas ideologías de transformación radical de la sociedad, que reocupan un terreno que, en sus determinaciones estructurales esenciales, había sido constituido por la apocalíptica milenarista medieval. Según vimos, esta última cumplía una doble operación: por un lado mantenía el carácter de puro “evento” de la dislocación; por el otro daba a ésta una forma de presencia discursiva al presentarla como momento en la marcha hacia la realización del milenio (la inescrutabilidad de los designios divinos, que se manifiestan tan sólo en la revelación, constituía el punto nodal que permitía mantener juntas estas dos dimensiones). Pero bastaba que Dios se eclipsara del panorama y que, sin embargo, se intentara mantener la imagen de una transición necesaria hacia el mundo quiliástico de una sociedad homogénea, reconciliada —y, por lo tanto, sin dislocaciones— para que todas las tensiones inherentes al discurso apocalíptico se manifestaran plenamente.

La primera exigencia de un discurso racionalista y naturalista, que se presente como intento de reconstruir radicalmente la sociedad, es que todas sus transiciones deben ser intramundanas, por lo que el logro de la universalidad propia de una sociedad transparente sólo puede ser el resultado de la transferencia, al *ens creatum*, de la omnipotencia del Creador. Pero en este caso se sigue, con inexorable lógica, que en este proceso no puede haber dislocación posible. Si todo lo que acontece se explica *internamente* a este mundo, nada puede ser un puro evento (que, como hemos visto, implica temporalidad radical), y todo adquiere una inteligibilidad absoluta en el esquema grandioso de una espacialidad pura. Este es el momento hegeliano-marxista. Como hemos señalado desde el comienzo de este ensayo, el momento de negatividad —del mal (en el discurso apocalíptico), de la dislocación— se resuelve en pura apariencia en el movimiento general de la

³¹ H. Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, Cambridge Mass., 1986.

razón. La “reocupación” del terreno de la escatología medieval por parte del racionalismo moderno se adaptaba mal, por ende, a la naturaleza de aquél. La condición para mantener una representabilidad radical de lo real—que es lo que el medioevo intentaba, a diferencia del “no-ser” de la corrupción característico del mundo antiguo—en los términos del racionalismo moderno consiste, pues, en eliminar todo pensamiento de la dislocación. Pero esto inmediatamente abría la posibilidad simétricamente opuesta: mantener el carácter de puro evento, de pura temporalidad de la dislocación, en cuyo caso su representación resulta imposible. En tal caso ya no podemos considerar la dislocación como el reverso de corrupción y no-ser de un *eidos* puro, pero tampoco podemos inscribirla como manifestación de la lucha encarnizada con las fuerzas del mal. Lo que queda, por lo tanto, es la pura temporalidad y precariedad de algo que ha pasado a ser esencialmente irrepresentable. Está claro que el Iluminismo, las “grandes narraciones” del siglo XIX y los totalitarismos del siglo XX se orientaron en la dirección de la primera alternativa (combinándola en muchos casos, de manera inconsistente, con una reiteración cuasi-escatológica de la imagen de una lucha contra las fuerzas del mal). Nuestro tiempo, por el contrario—la era de la revolución democrática—comienza a explorar las posibilidades de acción histórica que la segunda alternativa nos abre.

31. En el momento de escribir estas páginas—un año que ha asistido a Tiananmen Square, al colapso de los regímenes de Europa Oriental y a los comienzos de un proceso de transformación de resultados impredecibles en la URSS—es evidentemente muy fácil dejarse dominar por fáciles teleologías y presentar todo el proceso a que va desde el Iluminismo hasta la Revolución Rusa como un *continuum* o, más bien, una progresión que había de culminar en las masacres de Pekín o en la ejecución de Ceausescu. Pero estas imágenes son superficiales y absurdas. La misma noción de “reocupación” que hemos invocado conspira contra ellas: si nuevas ideas, nuevos discursos, nuevas reivindicaciones sociales se adaptan mal al terreno que reocupan, es de esta tensión que es preciso partir, y no de la pretendida unidad teleológica de un campo que unificaría la totalidad de sus contenidos.

Pero esto no debe hacernos olvidar la realidad y la operatividad del terreno reocupado y el modo, por lo tanto, en que ciertas dimensiones básicas del milenarismo medieval han continuado determinando estructuras fundamentales del pensamiento radical hasta el presente. Todas estas dimensiones pueden resumirse en un hecho: el carácter *universal* de la historia del milenio—que es la condición de su ilimitada representabilidad—requiere también el carácter universal de sus actores y de la sociedad en la que el milenio se verifica. En las versiones secularistas del milenio esta universalidad se mantiene en toda su fuerza, pero como no es en ellas tan fácil establecer la distinción entre contenido concreto y universalidad escatológica, hay un

constante proceso de transferencia metafórica —o más bien metonímica— entre ambos. Las lógicas de la “encarnación” son así fundamentalmente ambiguas. Demos un par de ejemplos. Según mostramos en otra parte,³² la noción misma de socialismo como gestión *social* del proceso de producción fue concebida por oposición a un modo de reproducción fundado en la búsqueda de la ganancia individual. Si lo “social” de la “gestión social” adquiría significado tan sólo por oposición a lo “individual”, en tal caso ese significado se reducía a la universalidad abstracta de la comunidad. ¿Quién es, por ende, el sujeto de la gestión *social*? La hipótesis sociológica de una transparencia final de la universalidad comunitaria respecto de sí misma —resultante de la homogeneización creciente de la sociedad— no se verificó en ninguna experiencia concreta, con la consecuencia de que eran siempre agentes limitados (el Estado, por ejemplo, o el Partido) los que debían *encarnar* “lo social”. Este es el punto en el que la transferencia metonímica tiene lugar: tal como el oro tiene la doble función de ser su propio valor de uso y de encarnar la forma general del valor, así la particularidad concreta de una institución o fuerza social asume la función de representación de la universalidad como tal. Ahora bien, como hemos visto no hay nada imposible en esta operación —más aún, podemos afirmar que ella es inherente a todo proceso de construcción política. La dualidad implícita en todo espacio mítico implica que cualquier contenido concreto puede pasar también a expresar la forma misma de la plenitud —es decir, de la universalidad. El terreno de esa dualidad es un terreno indeciso en cualquiera de las dos direcciones. Todo depende de cómo el proceso de universalización sea concebido: si la universalidad comunitaria establece una relación de equivalencia total con el orden social postulado por un cierto grupo, en tal caso la encarnación no será contingente y, en realidad, no tendremos encarnación alguna, ya que la “idea” y el “cuerpo” en el que aquélla se encarna mantienen entre sí una relación de indisoluble necesidad. Un proceso objetivo garantiza, dentro de sí, posiciones a partir de las cuales un conocimiento de lo social resulta posible. La dictadura del proletariado funda su legitimidad en el mismo acceso privilegiado al conocimiento que el filósofo-rey platónico, con la diferencia de que en el caso de este último la unidad entre poder monárquico y conocimiento era un hecho fortuito, en tanto que en el caso del proletariado hay una teoría milenarístico-naturalista de la historia que explica por qué esta encarnación de lo universal tiene un carácter objetivo y necesario. En este caso hay: (1) reducción total del imaginario social a espacio mítico, en el sentido de que el mito pierde su carácter de superficie *ilimitada* de inscripción; (2) el mito mismo niega su carácter de tal, ya que al presentarse como orden social necesario establece una relación de continuidad esencial con las reivindicaciones

³² Véase el prefacio de este volumen.

ciones sociales que el mismo, desde su interior, determina como legítimas, y con esto anula toda distancia entre las dislocaciones de la estructura y la superficie mítica que ha de inscribirlas. Esto significa, obviamente, que toda otra demanda social está excluida del espacio puro de la sociedad transparente. Es este carácter cerrado de un espacio, que niega su carácter mítico, el que permite soldar la unidad inescindible entre los actores empíricos y sus “funciones” o “tareas” universales. Que esta fusión entre empiria y universalidad/racionalidad es la que está en la base de las potencialidades totalitarias de la “gestión social” postulada por el socialismo es perfectamente claro; lo que es importante agregar es que esta fusión es la resultante de la “reocupación”, por parte del discurso socialista del terreno de la diacronía universalista inherente a la apocalíptica cristiana. Este punto es crucial porque la presente crisis del socialismo es, en buena medida, la crisis de los electos de largo plazo de esta reocupación, y porque hasta que las reivindicaciones a partir de las cuales se constituyó el mito socialista sean reinscritas en un discurso distinto del de la “gestión social” —entendida como universalidad abstracta que requiere encarnarse— para que ellas adquieran una nueva validez y nuevas posibilidades históricas. Pero esto requiere moverse en la dirección opuesta al discurso de la universalidad escatológica, punto sobre el que volveremos en un momento.

El segundo ejemplo se refiere al agente que ha de conducir a la emergencia histórica de la sociedad reconciliada. La sociedad reconciliada es la realización de la esencia de la especie humana. Es, por lo tanto, la realización plena de una universalidad pura. ¿Cómo es posible, entonces, que agentes limitados, parciales y contingentes puedan constituir históricamente algo que palmariamente trasciende sus fuerzas? Ya hemos visto cómo la apocalíptica cristiana solucionaba este problema: a través de la postulación de la exterioridad divina del salvador respecto de aquellos que han de ser salvados. Pero esta solución no era posible para una escatología racionalista/naturalista. Lo que esta última propuso consistió, pues, en afirmar, primero que las limitaciones contingentes no eran, en realidad, limitaciones sino los pasos necesarios de la razón hacia su autoconciencia y, segundo, que el advenimiento de la sociedad reconciliada requería la emergencia de un actor social en quien su propia particularidad fuera la expresión de la esencia humana pura y simple. Nuevamente, el momento de la encarnación se disuelve: el proletariado, al liberarse a sí mismo, libera a la humanidad en su conjunto. Es sabido cómo este proceso funcionó en la práctica. La pretendida abolición del carácter mítico del sujeto se estrelló con una contingencia irreductible a toda reducción racionalista. Esto obligó a echar mano a expedientes y fórmulas cada vez más tortuosas. La universalidad no correspondía al proletariado de carne y hueso sino a sus intereses históricos, los cuales debían expresarse a través de un partido, etcétera. Lo que se había comenzado planteando como abolición de toda encarnación contingente daba lugar en los hechos a una migración de lo

universal a través de cuerpos sucesivos —de la clase al Partido, del Partido al autócrata, etcétera. La misma ambición escatológica daba lugar a una escalada autoritaria, una vez que la contingencia de los actores sociales concretos se rebelaba contra el rol que la “Razón” había reservado para ellos. Buena parte de la historia trágica de nuestro tiempo está contenida en este juego de escondidas entre la “Razón” y sus varias encarnaciones.

32. Debemos pasar ahora a interrogarnos acerca de la segunda alternativa al eclipse de Dios —aquella que no se funda en una lógica positiva inherente a lo mundano (que conduce necesariamente a la eliminación de toda dislocación) sino en la afirmación del carácter constitutivo de esta última (que conduce a la crisis de toda espacialidad y a la imposibilidad, *en la última instancia*, de toda representación). Recordemos la dualidad del espacio. El desarrollo de esta segunda línea de acción histórica es el terreno específico de la revolución democrática —o, más bien, es el *modo* estrictamente político a través del cual la democracia opera, ya que ésta es la puesta misma en cuestión de la noción de *terreno*. Recordemos la dualidad del espacio mítico —él constituye un “orden” concreto y, a la vez, representa la forma misma del “orden” (o de la plenitud). Cuanto más esta dimensión predomine, tanto más el espacio mítico pasará a ser un horizonte imaginario. Pero esto significa dos cosas. La primera es que la *manifestación* de la forma misma de la plenitud sólo se realiza a través de la emancipación creciente de esta forma respecto de todo contenido concreto. Dicho en otros términos: esta emancipación sólo se realiza en la medida en que haya un distanciamiento creciente entre la representación de la posibilidad misma de la inscripción y la representación de la materialidad de lo inscripto. Ahora bien, esto sólo puede significar que la forma general de la plenitud es exactamente equivalente a la forma general de la posibilidad. Es decir, que la plenitud de lo social no se manifiesta en ningún orden social concreto sino en la posibilidad de representar su radical indeterminación —es decir, su carácter de *mera* posibilidad. Pero, en segundo término, la radical indeterminación de algo no se manifiesta en una *cancelación* de todas las determinaciones —la cual consistiría en una operación concebible sólo a partir de la plenitud de la categoría de “determinación” y que, como tal, dejaría a esta última intacta—sino en una subversión de toda determinación, es decir, en la afirmación de su presencia en un contexto que destruye su misma posibilidad. Ahora bien, esto es exactamente lo que hemos llamado dislocación. Pero la dislocación, según hemos visto, destruye todo espacio y, por consiguiente, la posibilidad misma de la representación.

Detengámonos un momento en este punto ¿La imposibilidad de la representación no puede consistir en la *presencia* de *algo* que no tiene acceso al espacio de la representación? Esta dualidad sería tan sólo la de una exclusión, y la exclusión de lo irrepresentable ayudaría, precisamente, a la constitución

del espacio de aquello que puede ser representado. De lo que se trata es, más bien, de una subversión generalizada del espacio de la *representabilidad*, que es lo mismo que la subversión de la espacialidad como tal. Demos como ejemplo un caso frecuente en la constitución de imaginarios políticos en el Tercer Mundo. En las ciudades en proceso de expansión, migrantes procedentes de las áreas rurales aportan con ellos una serie de valores, discursos, símbolos, etc., procedentes de sus zonas de origen. En el nuevo ambiente de las ciudades una serie de nuevos antagonismos comienza a dislocar su forma de vida tradicional. En estas condiciones, una reacción frecuente es reafirmar los símbolos y valores tradicionales de la vida rural como modo de crear una cultura de resistencia: es decir, que esos símbolos y valores operan como superficies de inscripción de los *nuevos* antagonismos y dislocaciones urbanas. Una vez que la circulación de estos símbolos como representación de una variedad de antagonismos ha alcanzado cierta generalización, ellos pasan a ser la superficie de inscripción necesaria de toda nueva reivindicación. Por eso es que, cuando grupos sociales distintos de aquellos que fueron sus portadores originales —los sectores medios urbanos, por ejemplo— intentan construir formas de resistencia a sus dislocaciones específicas, apelarán crecientemente a los símbolos de la resistencia de los migrantes internos —porque son las únicas materias primas ideológicas que en esa sociedad expresan una protesta radical anti-sistema. Esta ampliación constante del área de lo representable en la superficie discursiva constituida por los símbolos del anti-sistema tiene, desde luego, un doble efecto: por un lado consolida esa superficie como representación de la *forma* misma del anti-sistema; pero por otro, si ella puede cumplir esta función de representación de *toda* reivindicación y protesta social, es porque ella se ha vaciado, *en la misma medida de su consolidación como superficie discursiva necesaria*, de todo contenido concreto. La “plenitud” comunitaria pasa así a ser una forma vacía, y su relación con las reivindicaciones concretas de los distintos grupos es, por lo tanto, una relación esencialmente hegemónica e inestable. Vemos, pues, el nuevo tipo de vínculo entre “particularidad” y “universalidad” que este tipo de vaciamiento supone. Ninguno de los problemas que hemos visto emerger en relación con la reocupación del espacio de la apocalíptica milenarista desaparece, pero su sentido se ve esencialmente desplazado, y es este desplazamiento el que nos hace pasar de la reocupación de un terreno a la radical desconstrucción del mismo. Lo “universal” no desaparece, pero ha perdido la transparencia propia de un orden positivo y cerrado: la comunidad “universaliza” sus valores a través de la circulación de símbolos que se despoja de todo contenido específico en la medida misma en que esa circulación abarca un número creciente de reivindicaciones sociales. No existe otra universalidad que la que se construye, de modo pragmático y precario, a través de ese proceso de circulación que establece la equivalencia entre un grupo crecientemente amplio de reivindicaciones.

Pero esto implica que tampoco el problema de la tensión implícita en toda “encarnación” desaparece, ya que la esencial asimetría entre la particularidad de las demandas y la universalidad de los valores no da nunca lugar a una reconciliación en la que toda particularidad sería finalmente reabsorbida en un orden universal y transparente. No hay *Pax Romana* para el “orden” social. Pero, por eso mismo, el problema de la “encarnación” no reocupa, simplemente, el terreno de la apocalíptica en sus versiones teológicas o naturalístico-racionalistas sino que, en su nueva forma, hace este terreno imposible. No se trata ya de que una universalidad necesaria “busque” la fuerza histórica que pueda encarnarla sino, al contrario, de que, puesto que toda universalidad se construye solamente a través de la sobredeterminación de una serie indefinida y abierta de demandas concretas, la fuerza que habrá de encarnar estas “universalidades relativas” es indeterminada y será sólo el resultado de una lucha hegemónica. Esto es exactamente aquello en lo que la política consiste. Hay aquí dos dimensiones: por un lado, puesto que ninguna fuerza es en sí y por sí encarnación de lo universal, una “voluntad colectiva” sólo consolidará su hegemonía si logra presentarse a otros grupos como la fuerza capaz de proveer el mejor arreglo social posible para afianzar y expandir una universalidad que la trasciende. La asimetría entre “universalidad relativa” y fuerza que la encarna abre así la vía para una competencia democrática entre los grupos, ya que lo “universal” no tiene medida común con ninguna de las fuerzas que pueden momentáneamente encarnarlo. Pero, por otro lado, tampoco lo “universal” tiene una existencia y un sentido fijos, al margen de las fuerzas sucesivas que lo encarnan. Ya no hay un *eidos* definible al margen de sus formas corruptas, ni un Reino de Dios cognoscible a través de la revelación. Esto significa que la cuestión del poder, la impureza inherente a los antagonismos y a las luchas, penetran el campo mismo de lo universal. El reconocimiento de la limitación histórica de los agentes sociales es la condición misma de la democracia; pero, por el mismo motivo, el poder es la condición misma de la libertad.

Hemos presentado estos desarrollos teóricos a partir de una reflexión iniciada a partir de un caso histórico limitado —el de los migrantes internos en países del Tercer Mundo— pero sería erróneo pensar que la validez del análisis se limita tan sólo a ese caso o a otros similares. Por el contrario, esta fragmentación y limitación creciente de los actores sociales, y esta permanente disociación entre los imaginarios sociales y los espacios míticos capaces de encarnarlos, es un proceso profundamente enraizado en la revolución democrática de los últimos dos siglos y en las condiciones generales de las sociedades contemporáneas. En sociedades relativamente estables no hay distanciamiento entre las superficies de inscripción y lo inscripto en ellas. El “orden” es immanente a las relaciones sociales, y en las formas alternativas de contra-sociedad el *contenido* del espacio mítico absorbe toda posible dimensión de horizonte —no hay, por lo tanto, lugar para la constitución de

la dualidad espacio mítico/imaginario social. Pero la situación cambia en las sociedades que han pasado por la experiencia del capitalismo y del desarrollo desigual y combinado que le es inherente. Retomemos aquí varios hilos de nuestro análisis. La fragmentación y limitación creciente de los actores sociales se liga a la multiplicación de las dislocaciones resultantes del “capitalismo desorganizado”. De esto se sigue que más y más áreas de la vida social pasan a depender de formas *políticas* de reconstrucción y regulación. Pero, por el hecho mismo de que estas dislocaciones y los antagonismos que le son inherentes son muchas, la limitación y fragmentación de los actores sociales emergentes de los mismos también se acrecienta. Esta fragmentación, sin embargo, no significa atomización: las demandas aisladas se sobre-determinan en la constitución de imaginarios sociales, y los espacios míticos —que compiten por la hegemonización de los imaginarios— articulan a las demandas en formas diversas. A su vez, el papel de esos espacios y esos imaginarios en la transformación de las dislocaciones en demandas es absolutamente central. No hay así ya lugar alguno para la dicotomía base/superestructura: cualquier nivel social —si de niveles puede hablarse para referirse a algo que es esencialmente no espacial— puede ser el lugar de rearticulaciones míticas o sobredeterminaciones imaginarias. La sociedad es, por consiguiente, en la última instancia, irrepresentable: toda representación —todo espacio, por lo tanto— es un intento de constituirla, no de declarar lo que es; pero el momento antagónico de choque entre las diversas representaciones no puede ser reducido a espacio y es, él mismo, irrepresentable. El es, por ende, puro evento, pura temporalidad. Por las razones que hemos señalado, este carácter finalmente incompleto de lo social es la fuente principal de nuestra esperanza política en el mundo contemporáneo: es sólo él el que asegura las condiciones de una democracia radical.

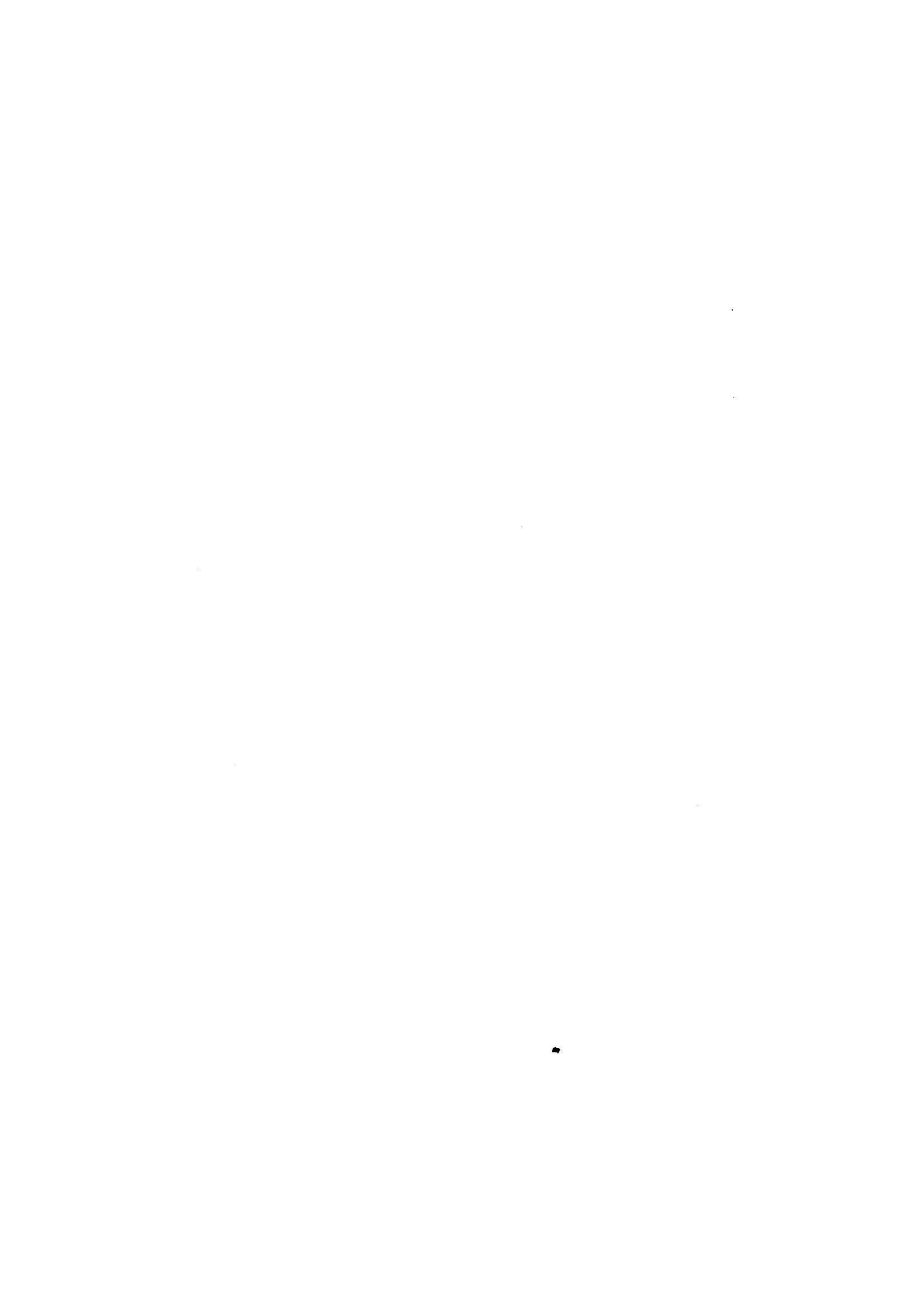
33. Extraigamos las conclusiones finales. Las condiciones de las luchas sociales en el mundo contemporáneo nos ofrecen numerosos motivos de optimismo político. Ellas crean al menos las precondiciones para una radicalización de la democracia, radicalización que se está transformando crecientemente en el punto de referencia para la constitución de una nueva izquierda. Nos enfrentamos con una fragmentación creciente de los actores sociales, pero esta fragmentación, lejos de ser el motivo para ninguna nostalgia de la “clase universal” perdida, debe ser la fuente de una nueva militancia y de un nuevo optimismo. Uno de los resultados de la fragmentación es que las diversas reivindicaciones sociales adquieren una mayor autonomía y, como consecuencia, confrontan al sistema político de un modo crecientemente diferenciado. Su manipulación y desconocimiento se hacen así más difíciles. El carácter evidente y homogéneo del sujeto del control *social* bajo el “socialismo” ha desaparecido, pero es posible sustituirlo por una pluralidad de sujetos que, a partir de su fragmentación, ejerzan un control democrá-

tico y negociado del proceso productivo, con lo que puede resultar posible evitar toda dictadura, ya sea por parte del mercado, del Estado, o de los productores directos. La indeterminación de las relaciones entre las diversas reivindicaciones de los actores sociales abre ciertamente la posibilidad de la articulación de muchas de ellas por parte de la derecha, pero en la medida en que esas articulaciones no son *necesarias*, se amplía también el campo de acción histórica, ya que luchas contra-hegemónicas son posibles en muchas áreas que habían estado tradicionalmente asociadas a las formas sedimentadas del *statu quo*. El futuro es ciertamente indeterminado y no nos está garantizado; pero por eso mismo no está tampoco perdido. La presente expansión de las luchas democráticas en la arena internacional nos da lugar para un optimismo cauteloso.

Dos puntos finales. El primero se refiere a la cuestión de la relación entre razón y emancipación a la que nos refiriéramos al comienzo de este ensayo. ¿En qué medida la puesta en cuestión del racionalismo propio del proyecto de la modernidad, no implica socavar las bases del proyecto emancipatorio a él ligado? De todo nuestro desarrollo anterior se sigue claramente cuál es nuestra respuesta. De lo que se trata en nuestra perspectiva es de constituir históricamente al sujeto que ha de ser emancipado —en realidad, emancipación y constitución son parte del mismo proceso. Pero entonces, ¿por qué preferir un futuro antes que otro, por qué optar entre tipos distintos de sociedad? Si la respuesta que se busca implica un tipo de certeza cartesiana, anterior a toda creencia, ninguna respuesta es posible. Pero si quien debe optar es alguien que tiene *ya* ciertas creencias y valores, en ese caso criterios de elección —con todas las ambigüedades inherentes a una elección— pueden ser formulados. Esta aceptación de la facticidad de ciertos estratos de nuestras creencias no es sino la aceptación de nuestra contingencia y nuestra historicidad. Podríamos decir incluso: de nuestra “humanidad” como una entidad a constituir, en tanto que para el racionalismo la “humanidad” nos ha sido dada y sólo nos resta la tarea secundaria de realizarla históricamente. Por las razones que hemos indicado, este reconocimiento de nuestra limitación y de nuestra contingencia, de la construcción precaria y pragmática de la universalidad de nuestros valores —pragmatismo que deja atrás la dialéctica perversa de las “encarnaciones necesarias”— es la condición misma de una sociedad democrática. Reformular los valores del Iluminismo en la dirección de un historicismo radical y renunciar a sus fundamentos epistemológicos y ontológicos racionalistas es, pues, expandir las posibilidades democráticas de esa tradición, a la vez que abandonar sus tendencias totalitarias que procedían de su ocupación del terreno del universalismo apocalíptico.

Y esto nos lleva a la última cuestión, concerniente al debate actual acerca del “fin de la historia” ¿Es ésta una adecuada descripción de nuestra experiencia social y política presente? Si por “fin de la historia” se entiende el fin de un objeto conceptual inteligible, que pretendía abarcar en su

espacialidad diacrónica a la totalidad de lo real, estamos claramente en el fin de la “historia” —pero en tal caso “historia” es una categoría cuasi-trascendental, un intento de inscribir la totalidad de los hechos y dislocaciones en formas conceptuales que los trascienden. Pero, en otro sentido, podemos decir que estamos en el *comienzo* de la historia, en el momento en que nuestra historicidad recibe por fin su pleno reconocimiento. Porque en la medida en que toda “trascendentalidad” es ella misma vulnerable, todo intento de espacializar el tiempo finalmente fracasa, y el espacio mismo pasa a ser un evento. La irrepresentabilidad en la última instancia de la historia es la condición de nuestra radical historicidad. Es en nuestra pura condición de evento, que se muestra en los bordes de toda representación, en las huellas de temporalidad que corrompen todo espacio, donde encontramos nuestro ser más propio, que se confunde con nuestra contingencia y con la dignidad inherente a nuestra índole perecedera. En uno de los pasajes más cruciales de su obra, Ortega y Gasset recuerda que en los sedientos desiertos de Libia puede oírse un proverbio de caravanas que dice: “Bebe del pozo y deja el lugar a tu vecino”.



PARTE II

LA IMPOSIBILIDAD DE LA SOCIEDAD

Querría referirme a varios problemas centrales en la teoría marxista contemporánea de la ideología. La simple discusión de estos problemas hace evidente que hoy nos encontramos en el centro de una paradoja teórica. Los términos de esta paradoja podrían formularse del modo siguiente: en ningún período anterior la reflexión acerca de la “ideología” ha estado tan en el centro de los enfoques teóricos marxistas; al mismo tiempo, sin embargo, en ningún otro período los límites y la identidad referencial de “lo ideológico” han sido tan borrosos y problemáticos. Si el creciente interés en la ideología corre paralelo a la ampliación de la efectividad histórica atribuida a lo que tradicionalmente fue considerado como el dominio de las “superestructuras” —y esta ampliación es una respuesta a la crisis de una concepción economicista y reduccionista del marxismo— entonces esta misma crisis pone en cuestión la idea de la totalidad social constituida en torno de la distinción base/superestructura. Como consecuencia, ya no es posible identificar al objeto “ideología” en términos de una topografía de lo social.

Dentro de la tradición marxista podemos identificar dos enfoques clásicos al problema de la ideología. Con frecuencia —pero no siempre— estos dos enfoques se han presentado combinados. En uno de ellos la “ideología” ha sido pensada como *nivel de la totalidad social*; en el otro, ha sido identificada como *falsa conciencia*. Actualmente ambos enfoques han sido desacreditados, como resultado de la crisis de los supuestos en los que se fundaban. La validez del primero dependía de una visión en la sociedad que la concebía como una totalidad inteligible, que veía en esta última la estructura fundante de sus elementos y procesos parciales. La validez del segundo enfoque dependía de una visión de los sujetos sociales que les atribuía una última homogeneidad esencial cuyo desconocimiento era postulado como fuente de la “ideología”. Desde este punto de vista, ambos enfoques se basaban en una concepción esencialista, tanto de la sociedad como de los agentes sociales. Para ver claramente los problemas que han conducido a la teoría de la

ideología a sus dificultades presentes, necesitamos referirnos a la crisis de esta concepción esencialista en sus dos variantes.

Comencemos por la crisis en el concepto de totalidad social. La ambición de todos los enfoques totalizantes ha sido la de fijar el sentido de todo elemento o proceso social *fuera* de sí mismo, es decir, en un *sistema de relaciones* con otros elementos. Desde este punto de vista, el modelo base-superestructura jugaba un papel ambiguo; si bien afirmaba el carácter *relacional* de la identidad tanto de la base como de la superestructura, al mismo tiempo dotaba a ese sistema relacional de un centro. Y así, de un modo muy hegeliano, las superestructuras concluían por vengarse al afirmar la “esencialidad” de las apariencias. Más importante aún, la totalidad estructural se presentaba como un objeto dotado de una positividad propia, que era posible describir y definir. En tal sentido, esta totalidad operaba como principio subyacente de inteligibilidad del orden social. El estatus de esta totalidad era el de una esencia del orden social que era preciso *reconocer* por detrás de las variaciones empíricas expresadas en la superficie de la vida social. (Adviértase que de lo que aquí se trata no es de la oposición estructuralismo versus historicismo. Es irrelevante que la totalidad sea diacrónica o sincrónica; el punto importante es que en los dos casos ella es una *totalidad fundante* que se presenta a sí misma como un objeto inteligible de “conocimiento”, concebido, este último, como proceso de re-conocimiento). Frente a esta visión esencialista, hoy día tendemos a aceptar la *infinitud de lo social*, es decir, el hecho de que todo sistema estructural es limitado, que está siempre rodeado por un “exceso de sentido” que él es incapaz de dominar y que, en consecuencia, la “sociedad” como objeto unitario e inteligible que funda sus procesos parciales, es una imposibilidad. Examinemos el doble movimiento que este reconocimiento implica. El gran avance llevado a cabo por el estructuralismo fue el reconocimiento del carácter relacional de toda identidad social; su límite fue la transformación de estas relaciones en un sistema, en un objeto identificable e inteligible (es decir, en una esencia). Pero si mantenemos el carácter relacional de toda identidad y si, al mismo tiempo, renunciamos a la *fijación* de esas identidades en un sistema, en ese caso lo social debe ser identificado con el juego infinito de las diferencias, es decir, con lo que en el sentido más estricto del término podemos llamar *discurso* —a condición, desde luego, de que liberemos al concepto de discurso de un significado que lo restringe al habla y a la escritura.

Este primer movimiento implica, así, la imposibilidad de fijar el sentido. Pero éste no puede ser el fin de la cuestión. Un discurso en el que ningún sentido pudiera ser fijado no es otra cosa que el discurso del psicótico.

El segundo movimiento consiste, por consiguiente, en llevar a cabo una fijación que es, en última instancia, imposible. Lo social no es tan sólo el infinito juego de las diferencias. Es también el intento de limitar este juego, de domesticar la infinitud, de abarcarla dentro de la finitud de un orden. Pero

este orden —o estructura— ya no presenta la forma de una esencia subyacente de lo social; es, por el contrario, el intento de actuar sobre lo “social”, de *hegemonizarlo*. De un modo similar al nuestro, Saussure intentaba limitar el principio de la arbitrariedad del signo con la afirmación del carácter relativo de esa arbitrariedad. De tal modo, el problema de la totalidad social se plantea en términos nuevos: la “totalidad” no establece los límites de “lo social” mediante la transformación de este último en un objeto *determinado* (es decir, la “sociedad”). Por el contrario, lo social siempre excede los límites de todo intento de constituir la sociedad. Al mismo tiempo, sin embargo, la “totalidad” no desaparece: si la sutura que ella intenta es en última instancia imposible, resulta posible, sin embargo, proceder a una fijación relativa de lo social a través de la institución de puntos nodales. Pero si este es el caso, las cuestiones que conciernen a esos puntos nodales y a su peso relativo no pueden ser resueltas *sub specie aeternitatis*. Cada formación social tiene sus propias formas de determinación y de autonomía relativa, que son siempre instituidas a través de un complejo proceso de sobredeterminación y no pueden, por consiguiente, ser establecidas *a priori*. Como consecuencia de esto, cae la distinción base/superestructura, y con ella la concepción de la ideología como nivel necesario de toda formación social.

Si pasamos ahora al segundo enfoque acerca de la ideología —la ideología como falsa conciencia— nos encontramos en una situación similar. La noción de falsa conciencia sólo tiene sentido si la identidad del agente social puede ser fijada. Es sólo sobre la base de reconocer su verdadera identidad que podemos afirmar que la conciencia de un sujeto es “falsa”. Y esto implica, desde luego, que esa identidad debe ser *positiva y no contradictoria*. Dentro del marxismo, una concepción de la subjetividad de este tipo está en la base de la noción de “intereses objetivos de clase”. No voy a discutir aquí en detalle las formas de constitución, las implicaciones y las limitaciones de tal concepción de la subjetividad. Tan sólo mencionaré dos procesos que condujeron a su progresivo abandono. En primer lugar, el hiato entre la “conciencia efectiva” y la “conciencia atribuida” se tornó crecientemente más amplio. El modo en que este hiato fue llenado —a través de la presencia de un Partido, instituido como la encarnación de los intereses históricos objetivos de la clase— condujeron al establecimiento de un despotismo “ilustrado” por parte de intelectuales y burócratas que hablan en nombre de las masas, explicaban a éstas sus verdaderos intereses e imponían sobre ellas formas crecientemente totalitarias de control. La reacción a esta situación tomó inevitablemente la forma de una afirmación de la identidad efectiva de los agentes sociales frente a los “intereses históricos” con los que se intentaba agobiarlos. En segundo lugar, la propia identidad de los agentes sociales fue crecientemente cuestionada cuando el flujo de las diferencias en las sociedades capitalistas avanzadas indicó que la identidad y homogeneidad de los agentes sociales era una ilusión, que todo sujeto social es esencialmente decentrado, que su identidad

no es nada más allá de la articulación inestable de posicionalidades constantemente cambiantes. El mismo exceso de sentido, el mismo carácter precario de toda estructuración, que encontramos en el terreno del orden social, se encuentra también en el campo de la subjetividad. Pero si todo agente social es un sujeto decentrado, si cuando intentamos determinar su identidad no encontramos otra cosa que el movimiento caleidoscópico de las diferencias, ¿en qué sentido podemos decir que los sujetos se representan falsamente a sí mismos? El terreno teórico que daba sentido al concepto de “falsa conciencia” se ha disuelto, evidentemente.

Parecería, por lo tanto, que los dos marcos estructurales que habían dado previamente sentido al concepto de ideología se han disuelto, y que el concepto mismo, en consecuencia, debería ser eliminado. No creo, sin embargo, que ésta sea una solución satisfactoria. No podemos abandonar enteramente el concepto de falsa representación, precisamente porque la misma afirmación de que “la identidad y homogeneidad de los agentes sociales es una ilusión” no puede formularse sin introducir el supuesto de una representación falsa. La crítica a la “naturalización del sentido” y a la “esencialización” de lo social es una crítica a la falsa representación de su verdadero carácter. Sin esta premisa, toda desconstrucción carecería de sentido. Parece, por lo tanto, que podríamos mantener el concepto de ideología y la categoría de falsa representación en la medida en que invirtamos su contenido tradicional. Lo ideológico no consistiría en la falsa representación de una esencia positiva, sino exactamente en lo opuesto: consistiría en el no reconocimiento del carácter precario de toda positividad, en la imposibilidad de toda sutura final. Lo ideológico consistiría en aquellas formas discursivas a través de las cuales la sociedad trata de instituirse a sí misma sobre la base del cierre, de la fijación del sentido, del no reconocimiento del juego infinito de las diferencias. Lo ideológico sería la voluntad de “totalidad” de todo discurso totalizante. Y en la medida en que lo social es imposible sin una cierta fijación de sentido, sin el discurso del cierre, lo ideológico debe ser visto como constitutivo de lo social. Lo social sólo existe como el vano intento de instituir ese objeto imposible: la sociedad. La utopía es la esencia de toda comunicación y de toda práctica social.

PSICOANÁLISIS Y MARXISMO

Pensar las relaciones que existen entre el marxismo y el psicoanálisis nos obliga a reflexionar acerca de las intersecciones entre dos campos teóricos, cada uno formado independientemente del otro, y cuyas posibles formas de referencia mutua no se combinan en ningún sistema obvio de traducción. Es imposible, por ejemplo, afirmar —aunque ha sido hecho— que el psicoanálisis *añade* una teoría de la subjetividad al campo del materialismo histórico, dado que este último se ha constituido, en buena medida, como negación de la validez y pertinencia de toda teoría de la subjetividad (aunque ciertamente no de la categoría de “sujeto”). Por lo tanto, ningún modelo simple de suplementación o de articulación es de la menor utilidad. El problema reside, más bien, en tratar de encontrar un *índice de comparación* entre dos campos teóricos diferentes; pero esto implica, a su vez, la construcción de un nuevo campo dentro del cual la comparación tenga sentido.

Este nuevo campo es el que podemos caracterizar como “posmarxista”, y es el resultado de una multitud de intervenciones teórico-políticas cuyo efecto acumulativo en relación con las categorías del marxismo clásico es similar a lo que Heidegger denominó como “de-STRUCCIÓN de la historia de la ontología”. Para Heidegger, esta “de-STRUCCIÓN” no significa la operación puramente negativa de rechazar una tradición, sino exactamente lo opuesto: es a través de un cuestionamiento radical que se sitúa más allá de esa tradición —pero que es sólo posible en relación con ella— que el sentido originario de sus categorías (desde hace mucho entumecido y trivializado) puede ser recuperado. En este sentido, efectuar una “de-STRUCCIÓN” de la historia del marxismo implica ir más allá de la engañosa evidencia de conceptos tales como “clase”, “capital”, y otros, y recrear el sentido de la síntesis originaria que estos conceptos aspiraban a establecer, el sistema total de alternativas teóricas respecto de las cuales ellos representan tan sólo opciones limitadas, y las ambigüedades inherentes a su constitución —los h́menes en el sentido derridiano— que aunque violentamente reprimidos se muestran, aquí y allá.

en diversas superficies discursivas. Es el bosquejo sistemático y genealógico de estos núcleos de ambigüedad el que permite inicialmente una destrucción de la historia del marxismo y el que constituye al posmarxismo como terreno de nuestra reflexión política presente. Pero es precisamente en estas superficies de ambigüedad discursiva donde es posible detectar la presencia de lógicas de lo político que permiten establecer un *verdadero* diálogo, sin metafORIZACIONES complacientes, entre el marxismo y la teoría psicoanalítica. Querría subrayar dos puntos, que considero fundamentales, en lo que concierne a esas superficies discursivas.

1. El marxismo ha sido presentado tan a menudo como una prolongación y culminación del Iluminismo —y, en consecuencia, como uno de los puntos más altos de la modernidad— que todo intento por desconstruir sus categorías debe comenzar subrayando dos puntos decisivos en los que el marxismo *rompe* con la tradición de las luces. Estos puntos son: (a) la afirmación del carácter central de la negatividad —la lucha y el antagonismo— en la estructuración de toda identidad colectiva; y (b) la afirmación de la opacidad de lo social —la naturaleza ideológica de las representaciones colectivas— que establece un hiato permanente entre lo real y los sentidos manifiestos de las acciones individuales y colectivas. Es fácil ver cómo es posible, a partir de estos dos puntos, establecer un diálogo con el psicoanálisis. El segundo punto puede ser ligado a la acción del inconsciente y a la pluralidad de “sistemas” establecida en las varias tópicos freudianas. El primero, al establecer el carácter no inmanente y siempre amenazado de toda identidad colectiva (resultante de la negatividad inherente al antagonismo), permite considerar a la lucha de clases como una dialéctica de identificaciones construida en torno de un núcleo real/imposible.

No procedamos demasiado rápidamente, sin embargo. Esta lectura del marxismo, que ve en él *no* el punto más alto de la modernidad sino una de sus primeras crisis, es sólo posible si se deja de lado —en un cálculo optimista— la mitad de la obra de Marx. (Lo mismo podría decirse de Hegel.) El marxismo no es sólo un discurso sobre la negatividad y la opacidad de lo social; es también un intento —perfectamente compatible con el Iluminismo— de limitar y dominar a aquéllas. La negatividad y opacidad de lo social existen tan sólo en una “prehistoria humana”, que será definitivamente dejada atrás por el comunismo concebido como sociedad homogénea y transparente. Es como resultado es esta ambición de dominio de la totalidad que el momento de negatividad pierde su carácter constitutivo y fundante: brilló por un breve momento en el discurso teórico, para disolverse enseguida en la positividad plena que lo reabsorbe —positividad de la historia y de la sociedad como totalizaciones de sus procesos parciales—; positividad del sujeto— las clases sociales— como agente de la historia. Sería absurdo negar que esta dimensión de dominio/transparencia/racionalismo esté presente en el marxismo. Más

aún: ésta es la dimensión que se realimenta crecientemente del *Anti-Dühring* a Stalin.

2. Como consecuencia, si queremos trazar la genealogía del posmarxismo, no podemos detenernos en las dicotomías positividad/negatividad, opacidad/transparencia. Debemos también sacar a la luz la radical incoherencia de estas dos dimensiones. Es necesario detectar la superficie en la que la lógica racionalista encuentra sus límites —en otras palabras, detectar aquellos núcleos de ambigüedad, aquellos h́imenes, donde se muestra la *arbitrariedad* y *contingencia* de toda lógica del cierre. Ahora bien, en el campo discursivo del marxismo histórico hay una zona privilegiada de efectos desconstructivos que disuelven la racionalidad, positividad y transparencia de las categorías marxistas: es el conjunto de fenómenos ligados a lo que se ha llamado el “desarrollo desigual y combinado”.

Consideremos el problema en sus términos más simples. Hay “desarrollo desigual y combinado” cuando tiene lugar una articulación sincrónica de etapas que la teoría marxista consideraba como sucesivas (por ejemplo, la articulación entre tareas democráticas y dirección socialista de esas tareas). El término clave para describir esta articulación es “hegemonía”. En verdad, el concepto de hegemonía tal como fue desarrollado en la tradición marxista, de Plejanov y Axelrod a Gramsci, es el de una dislocación estratégica irreductible a una presencia plena que abarcaría, como totalidad autosuficiente, al conjunto diferencial de sus términos. Hay hegemonía cuando aquello que hubiera debido ser una sucesión racional de estadios, es interrumpido por una *contingencia* que no puede ser subsumida bajo las categorías lógicas de la teoría marxista: en otra palabra, cuando las tareas (democráticas) que en un desarrollo “normal” hubieran debido corresponder a una cierta clase (la burguesía), deben pasar, dada la debilidad de esta última, a otra clase (en este caso la clase obrera). Un momento de reflexión es suficiente para advertir que lo que está explícitamente pensado en esta relación —los actores de la relación hegemónica (las clases sociales), la naturaleza de clase de la tarea hegemónizada— es aquello que, estrictamente hablando, está ausente en la medida en que el desarrollo normal ha sido dislocado; en tanto que lo que está efectivamente presente —la relación de dislocación— está *nombrado* pero no *pensado*. Por consiguiente, la hegemonía es un gozne, dado que, por un lado, ella sutura la relación entre dos elementos (la tarea y el agente); pero, por otro, dado que esta sutura se produce en el campo de una relación primaria e insuperable de dislocación, sólo podemos atribuirle un carácter de inscripción, no de articulación necesaria. En otras palabras, la relación hegemónica sólo puede ser pensada presuponiendo la categoría de *falta* como su punto de partida. Aquí podemos ver claramente la pertinencia de algunos conceptos centrales de la teoría lacaniana. El sujeto hegemónico es el sujeto del significante y es, en este sentido, un sujeto sin significado; y es sólo a partir

de esta lógica del significante que la relaciones hegemónicas como tales pueden ser concebidas. Pero, en tal caso, las categorías de negatividad y opacidad, que hemos presentado como características de esta primera crisis de la modernidad, constituida por el momento hegeliano/marxista, no son reabsorbidas como momento parcial por ninguna transparencia racionalista. Ellas son constitutivas. No hay, por ende, ninguna *Aufhebung*. Este es precisamente el punto en que la lógica del inconsciente, como lógica del significante, se muestra como una lógica esencialmente política (en la medida en que la política, a partir de Maquiavelo, es primariamente un pensamiento acerca de la dislocación); y en que lo social, irreductible en última instancia al estatus de una presencia plena, se revela también como político. Lo político adquiere así el estatus de una ontología de lo social.

La “de-STRUCCIÓN” de la historia del marxismo no es, por lo tanto, una operación especulativa—una operación epistemológica, si se quiere— dado que ella no presupone ninguna dualidad sujeto/objeto, sino, por el contrario, la generalización de la lógica del significante al conjunto de las categorías teóricas. Como consecuencia, estas categorías no son *dejadas de lado* ni *reabsorbidas* por una racionalidad más alta, sino *mostradas* en su contingencia e historicidad. Por la misma razón, esta generalización no es un proceso especulativo/abstracto, sino práctico/discursivo. Es la generalización de los fenómenos del “desarrollo desigual y combinado” a toda identidad social en la era imperialista la que, como en la imagen heideggeriana del instrumento roto, transforma la *dislocación* en un horizonte a partir del cual toda identidad puede ser pensada y constituida (estos dos últimos términos son exactamente sinónimos).

Esto indica la dirección y la forma en que una posible confluencia entre el (pos)marxismo y el psicoanálisis es concebible. Ni como la adición de un suplemento al primero por parte del segundo, ni como la introducción de un nuevo elemento causal—el inconsciente en lugar de la economía—sino como la coincidencia entre los dos en torno de la lógica del significante como lógica del desnivel estructural y de la dislocación, una coincidencia que se funda en el hecho de que esta última es la lógica que preside la posibilidad/imposibilidad de la constitución de *toda* identidad.

POSMARXISMO SIN PEDIDO DE DISCULPAS (con Chantal Mouffe)

¿Por qué debemos hoy repensar el proyecto socialista? En *Hegemonía y estrategia socialista* señalamos algunas de las razones. Si queremos intervenir en la historia de nuestro tiempo y no hacerlo ciegamente, debemos esclarecer en la medida de lo posible el sentido de las luchas en las que participamos y de los cambios que están teniendo lugar ante nuestros ojos. Es necesario, por consiguiente, templar nuevamente las "armas de la crítica". La realidad histórica a partir de la cual el proyecto socialista es hoy reformulado es muy diferente de aquella de hace tan sólo unas pocas décadas, y sólo cumpliremos con nuestras obligaciones de socialistas y de intelectuales si somos plenamente conscientes de esos cambios y persistimos en el esfuerzo de extraer todas sus consecuencias al nivel de la teoría. El "obstinado rigor" que Leonardo proponía como regla para el trabajo intelectual debe ser nuestra única guía en esta tarea, y ella no deja espacio para estrategias complacientes, estrategias que buscan tan sólo salvaguardar una ortodoxia perimida.

Dado que en nuestro libro nos hemos referido a las más importantes de estas transformaciones históricas, necesitamos aquí tan sólo enumerarlas: transformaciones estructurales del capitalismo que han conducido a la declinación de la clase obrera clásica en los países posindustriales; penetración crecientemente profunda de las relaciones capitalistas de producción en vastas áreas de la vida social, cuyos efectos dislocatorios —conjuntamente con aquellos derivados de las formas burocráticas que han caracterizado al Estado de bienestar— han generado nuevas formas de protesta social; la crisis y el descrédito del modelo de sociedad implementado en los países del llamado "socialismo actualmente existente", lo que incluye la denuncia de las nuevas formas de dominación establecidas en nombre de la dictadura del proletariado.

No hay motivos, en todo esto, para lamentarse. El hecho de que cualquier reformulación del socialismo deba hoy partir de un horizonte de experiencias más diversificado, complejo y contradictorio que el de hace cincuenta años

—ni que hablar del de 1914, 1871 o 1848— es un desafío a la imaginación y a la creatividad política. La desesperanza en estas cuestiones es sólo propia de aquellos que, por usar una frase de J.B. Priestley, han vivido por años en un paraíso de tontos y ahora, súbitamente, necesitan crearse un infierno de tontos. Estamos viviendo, por el contrario, uno de los momentos más excitantes del siglo xx: el momento en que nuevas generaciones, sin los prejuicios del pasado, sin teorías que se presentan a sí mismas como “verdades absolutas” de la historia, están construyendo nuevos discursos emancipatorios, más humanos, diversificados y democráticos. Las ambiciones escatológicas y epistemológicas son más modestas, pero las aspiraciones de liberación son más amplias y profundas.

Repensar el socialismo en estas nuevas condiciones requiere, en nuestra opinión, dos pasos sucesivos. El primero es aceptar, en toda su radical novedad, las transformaciones del mundo en que vivimos —es decir ni ignorarlas ni distorsionarlas a los efectos de hacerlas compatibles con esquemas perimidos que nos permitan seguir habitando formas de pensamiento que repitan las viejas fórmulas. El segundo es partir de esta plena inserción en el presente —en sus luchas, sus desafíos, sus peligros— para interrogar el pasado: buscar en él la genealogía de la situación presente, reconocer en él la presencia —al principio marginal y borrosa— de problemas que son los nuestros y, como consecuencia, establecer con ese pasado un diálogo que se organiza en torno de continuidades y discontinuidades, identificaciones y rupturas. Es de este modo, haciendo del pasado una realidad pasajera y contingente, y no un origen absoluto, que una *tradicción* se constituye.

En nuestro libro hemos intentado contribuir a esta tarea, que hoy día tiene lugar a partir de diferentes tradiciones y en diferentes latitudes. En casi todos los casos hemos recibido un estímulo intelectual importante de nuestros comentaristas. Slavoj Žižek, por ejemplo, ha enriquecido nuestra teoría de los antagonismos sociales señalando su relevancia para varios aspectos de la teoría lacaniana.¹ Andrew Ross ha indicado la especificidad de nuestra línea de argumentación en relación con varios intentos, en los Estados Unidos, de abordar problemas similares, y la ha ubicado dentro del marco general del debate en torno de la posmodernidad.² Alastair Davidson ha caracterizado el nuevo clima intelectual marxista del que nuestro libro forma parte.³ Stanley Aronowitz ha hecho algunas críticas amistosas e interesantes desde la perspectiva de la tradición intelectual de la izquierda norteamericana.⁴ Philip Derbyshire ha subrayado correctamente el lugar teórico de nuestro texto en

¹Slavoj Žižek, “La société n'existe pas”, *L'An*, Paris, Octobre/Décembre 1985.

²Andrew Ross, *mf*, 11/12, 1986.

³Alastair Davidson, *Thesis Eleven*, No. 16, Melbourne, 1987.

⁴Stanley Aronowitz, “Theory and Socialist Strategy”, *Social Text*, Winter 1986/87.

la disolución del esencialismo, tanto político como filosófico.⁵ David Forgaes ha planteado un serie de cuestiones importantes acerca de las implicaciones políticas de nuestro libro, que esperamos responder en futuros trabajos.⁶

Sin embargo, han habido también ataques procedentes —como era de esperarse— de los epígonos marchitos de la ortodoxia marxista. En este artículo responderemos a las críticas de un miembro de esta tradición: Norman Geras.⁷ La razón de nuestra elección es que Geras —en un gesto extremadamente inusual en este tipo de literatura— ha hecho sus “deberes”: ha leído nuestro texto detenidamente y ha presentado un argumento exhaustivo como respuesta. Sus méritos, sin embargo, terminan ahí. El ensayo de Geras está bien enraizado en el género literario al cual pertenece: el panfleto de denuncia. Su opinión sobre nuestro libro no presenta la menor ambigüedad: él es “libertino”, “disoluto”, “fatuo”, “sin atención a consideraciones normales de lógica, de evidencia o de la proporción debida”; es un “idealismo vergonzante”, un “vacío intelectual”, “oscurantismo”, “privado de todo control razonable”, “privado de un sentido adecuado de mesura o modestia”; él se embarca en “elaboradas sofisterías teóricas”, en “manipular conceptos” y en “citas tendenciosas”. Después de esto, dedica cuarenta páginas (un tercio del número de Mayo/Junio de 1987 de *New Left Review*) a un análisis detenido de una obra de tan poco valor. Además, y pese al hecho de que Geras no nos conoce personalmente, él está absolutamente seguro de los motivos psicológicos que nos han conducido a escribir el libro: —“la presión... de la edad y del estatus profesional”; “las presiones políticas de los tiempos... no muy adecuadas, al menos en Occidente, para el mantenimiento de ideas revolucionarias”; “la atracción de la moda intelectual”; “el así llamado realismo, la resignación o el puro y simple interés personal”, etc.— aceptando, sin embargo, que estas motivaciones perversas no están “calculadas conscientemente para obtener ventajas”. (Gracias, Geras.) Le corresponde al lector, por supuesto, decidir qué pensar de un autor que abre una discusión intelectual usando un lenguaje semejante, y una semejante avalancha de argumentos *ad hominem*. Por nuestra parte, diremos solamente que no estamos dispuestos a entrar en un juego de invectivas y contrainvectivas; declaramos, por consiguiente, desde el comienzo que *no sabemos* cuáles son las motivaciones psicológicas que mueven a Geras a escribir lo que escribe y que, dado que no somos sus psiquiatras, no estamos en absoluto interesados en ellas. Sin embargo, Geras también hace una serie de críticas sustantivas —si bien no sustanciales— de nuestro libro y es a estos aspectos de su ensayo a los que nos referiremos. Consideraremos en primer término su crítica a

⁵Phillip Derbyshire, *City Limits*, 26 April 1985.

⁶David Forgaes, “Dethroning the working Class?”, *Marxism Today*, May 1985.

⁷Norman Geras, “Post-Marxism?”, *New Left Review*, 163, May/June 1987.

nuestro enfoque teórico y luego pasaremos a sus puntos referentes a la historia del marxismo y a los problemas políticos que nuestro libro aborda. Comencemos con la categoría central de nuestro análisis: el concepto de discurso.

Discurso

La cantidad de absurdos e incoherencias que el ensayo de Geras presenta acerca de este tema es tal, que es simplemente imposible usar su presentación crítica como marco para nuestra respuesta. Describiremos, por consiguiente, en forma breve nuestra concepción del espacio social como discursivo, y luego la confrontaremos con las críticas de Geras.

Supongamos que estoy construyendo un muro con otro albañil. En un cierto momento le pido a mi compañero que me pase un ladrillo y luego pongo este último en el muro. El primer acto —pedir el ladrillo— es lingüístico; el segundo —poner el ladrillo en la pared— es extralingüístico.⁸ Al establecer la distinción entre los dos actos en términos de la oposición lingüístico/extralingüístico, ¿agoto la realidad de ambos? Evidentemente no, porque a pesar de su diferenciación en esos términos, ambas acciones comparten algo que permite compararlas, y es el hecho de que ambas son parte de una operación total que es la construcción de la pared. ¿Cómo caracterizamos entonces a esta totalidad, de la cual pedir el ladrillo y ponerlo en la pared son momentos parciales? Obviamente, si esta totalidad incluye dentro de sí elementos lingüísticos y no lingüísticos, ella debe ser anterior a esta distinción. Esta totalidad que incluye dentro de sí a lo lingüístico y a lo extralingüístico, es lo que llamamos discurso. En un momento justificaremos esta decisión; pero lo que debe estar claro desde el comienzo es que por discurso no entendemos una combinación de habla y de escritura, sino que, por el contrario, el habla y la escritura son tan sólo componentes internos de las totalidades discursivas.

Volviendo ahora al término “discurso”, lo usamos para subrayar el hecho de que toda configuración social es una configuración *significativa*. Si pateo un objeto esférico en la calle o si pateo una pelota en un partido de fútbol, el hecho *físico* es el mismo, pero su *significado* es diferente. El objeto es una pelota de fútbol sólo en la medida en que él establece un sistema de relaciones con otros objetos, y estas relaciones no están dadas por la mera referencia material de los objetos sino que son, por el contrario, socialmente construidas.

⁸Como el lector advertirá, este ejemplo está en parte inspirado por Wittgenstein.

Este conjunto sistemático de relaciones es lo que llamamos discurso. El lector advertirá, sin duda, que como lo hemos mostrado en nuestro libro, el carácter discursivo de un objeto no implica en absoluto poner su *existencia* en cuestión. El hecho de que una pelota de fútbol sólo es tal en la medida en que está integrada a un sistema de reglas socialmente construidas no significa que ella deja de existir como objeto físico. Una piedra existe independientemente de todo sistema de relaciones sociales, pero es, por ejemplo, o bien un proyectil, o bien un objeto de contemplación estética, sólo dentro de una configuración discursiva específica. Un diamante en el mercado o en el fondo de una mina es el mismo objeto físico; pero, nuevamente, es sólo una mercancía dentro de un sistema determinado de relaciones sociales. Es por la misma razón que es el discurso el que constituye la posición del sujeto como agente social, y no, por el contrario, el agente social el que es el origen del discurso —el mismo sistema de reglas que hace de un objeto esférico una pelota de fútbol, hace de mí un jugador. La existencia de los objetos es tan independiente de su articulación discursiva, que podemos hacer de esta mera existencia —es decir, de una existencia extraña a todo significado— el punto de partida del análisis social. Esto es precisamente lo que el conductismo, que es la antípoda de nuestro enfoque, hace. De todos modos, es al lector a quien corresponde decidir de qué modo podemos describir mejor la construcción de un muro: o bien partiendo de la totalidad discursiva de la que cada una de sus operaciones parciales es un momento provisto de sentido, o bien usando descripciones tales como: X emitió una serie de sonidos; Y dio un objeto cúbico a X; X incorporó este objeto cúbico a un conjunto de otros objetos cúbicos, etcétera.

Esto, sin embargo, deja dos problemas irresueltos. El primero es este: ¿no es necesario establecer aquí una distinción entre significado y acción? Incluso si aceptamos que el significado de una acción depende de una configuración discursiva, ¿no es la acción como tal algo diferente de ese significado? Consideremos el problema desde dos ángulos diferentes. Aquí la distinción clásica es entre semántica —que trata con el significado de las palabras—; sintaxis —que trata con el orden de las palabras y sus consecuencias para el significado; y pragmática —que se ocupa del modo en que una palabra es usada en diferentes contextos de habla. El punto clave es determinar en qué medida puede establecerse una separación rígida entre semántica y pragmática —es decir, entre significado y uso. A partir de Wittgenstein es precisamente esta separación la que se ha tornado crecientemente borrosa. Se ha pasado a aceptar, de más en más, que el significado de una palabra es enteramente dependiente de un contexto. Como lo señala Hanna Fenichel Pitkin:

Wittgenstein sostiene que significado y uso están íntima, inextricablemente relacionados, porque el uso ayuda a determinar el sentido. El sentido es

aprendido y conformado por las instancias de uso; por consiguiente, tanto su aprendizaje como su configuración dependen de la pragmática... El significado semántico se constituye a partir de casos del uso de una palabra, que incluye los muchos y variados juegos de lenguaje en que aquel entra; por consiguiente, el significado es en buena medida el producto de la pragmática.⁹

El uso de un término es un acto y en este sentido forma parte de la pragmática; por otro lado, el significado sólo se constituye en los contextos de uso efectivo del término: en tal sentido su semántica depende enteramente de su pragmática, de la que puede ser separada —si esto es en absoluto posible— sólo de un modo analítico. Es decir que, en nuestra terminología, toda identidad u objeto discursivo se constituye en el contexto de una acción. Pero si enfocamos el problema desde el otro ángulo, toda acción no lingüística también tiene un significado y, en consecuencia, encontramos en ella la misma imbricación entre pragmática y semántica que encontramos en el uso de las palabras. Esto nos conduce nuevamente a la conclusión de que la distinción entre elementos lingüísticos y no lingüísticos no se superpone con la distinción entre “significativo” y “no significativo”, sino que la primera es una distinción secundaria que tiene lugar en el interior de las totalidades significativas.

El otro problema a considerar es el siguiente: incluso si aceptamos que hay una ecuación estricta entre lo social y lo discursivo, ¿qué podemos decir acerca del mundo natural, acerca de los hechos de la física, de la biología o la astronomía, que no están aparentemente integrados en totalidades significativas construidas por los hombres? La respuesta es que los hechos naturales son también hechos discursivos. Y lo son por la simple razón de que la idea de naturaleza no es algo que este allí simplemente dado, para ser leído en la superficie de las cosas, sino que es ella misma el resultado de un lenta y compleja construcción histórica y social. Denominar a algo como objeto natural es una forma de concebirlo que depende de un sistema clasificatorio. Una vez más, esto no pone en cuestión el hecho de que esta entidad que llamamos “piedra” exista, en el sentido de que esté presente aquí y ahora, independientemente de mi voluntad; no obstante, el hecho de que sea una “piedra” depende de un modo de clasificar los objetos que es histórico y contingente. Si no hubiera seres humanos sobre la Tierra, estos objetos que llamamos piedras estarían pese a todo allí; pero no serían “piedras” porque no habría ni mineralogía ni un lenguaje capaz de clasificarlos y de distinguirlos de otros objetos. No necesitamos detenemos largamente en este punto. Todo el desarrollo de la epistemología contemporánea ha establecido que no

⁹Hanna Fenichel Pitkin, *Wittgenstein and Justice*, Berkeley, 1972. Véase también Stanley Cavell, *Must We Mean What We Say?*, New York, 1969, p. 9.

hay ningún hecho cuyo sentido pueda ser leído transparentemente. La crítica de Popper al verificacionismo ha mostrado que no hay ningún hecho que pueda probar una teoría, dado que no hay garantías de que ese hecho no pueda ser explicado de un modo más adecuado —es decir, determinado en su sentido— por una teoría posterior y más comprensiva. (Esta línea de pensamiento ha ido mucho más allá de los límites del popperismo; baste mencionar el avance representado por los paradigmas de Kuhn y por el anarquismo epistemológico de Feyerabend). Y lo que es válido para las teorías científicas también se aplica a los lenguajes cotidianos que clasifican y organizan los objetos.

Las cuatro tesis de Geras

Podemos pasar ahora a las críticas de Geras. Ellas se estructuran en torno de cuatro tesis básicas: (1) que la distinción entre lo discursivo y lo extradiscursivo coincide con la distinción entre los campos de lo hablado, escrito o pensado, por un lado, y el campo de una realidad externa, por el otro; (2) que afirmar el carácter discursivo de un objeto significa negar la existencia de la entidad designada por ese objeto discursivo; (3) que negar la existencia de puntos de referencia extradiscursivos es caer en el abismo sin fondo del relativismo; (4) que afirmar el carácter discursivo de todo objeto es incurrir en una de las formas más típicas de idealismo. Veamos.

Podemos tratar conjuntamente las dos primeras tesis. Geras escribe:

Que todo objeto es constituido como objeto de discurso significa que todos los objetos reciben su ser, o son lo que son, gracias al discurso; lo que equivale a decir (¿no es verdad?) que no hay objetividad o realidad prediscursiva, que los objetos acerca de los cuales no se habla, escribe o piensa no existen.¹⁰

A la cuestión planteada entre paréntesis “(¿no es verdad?)”, la respuesta es, simplemente “no, no es verdad”. El lector que ha seguido nuestro texto hasta este punto no tendrá dificultad en entender por qué. Porque —volviendo a nuestro ejemplo anterior— que una piedra sea un proyectil, o un martillo, o un objeto de contemplación estética depende de sus relaciones conmigo —depende, en consecuencia, de formas precisas de articulación discursiva— pero la mera existencia de la piedra como entidad, el mero sustrato material o existencial no está en una tal dependencia. Es decir, que Geras está incurriendo en una confusión elemental entre el ser (*esse*) de un objeto, que

¹⁰Geras, p. 66.

es histórico y cambiante, y la entidad (*ens*) de tal objeto, que no lo es. Ahora bien, en nuestro intercambio con el mundo los objetos nunca nos son dados como entidades meramente existenciales, ellos se nos dan siempre dentro de articulaciones discursivas. La madera será materia prima o parte de un producto manufacturado u objeto de contemplación en un bosque u obstáculo que nos impida avanzar; la montaña será protección contra un ataque enemigo o lugar de una excursión turística o fuente para la extracción de minerales, etcétera. La montaña no sería ninguna de estas cosas si yo no estuviera aquí; pero esto no significa que la montaña no exista. Es porque ella existe que puede ser todas estas cosas; pero ninguna de ellas se sigue necesariamente de su mera existencia. Y como miembro de una cierta comunidad, nunca me encontraré con el objeto en su nuda existencia —tal noción es una mera abstracción; esa existencia se dará siempre, por el contrario, articulada dentro de totalidades discursivas. El segundo error en el que Geras incurre es el de reducir lo discursivo a una cuestión de habla, escritura o pensamiento, mientras que nuestro texto afirma explícitamente que, en la medida en que toda acción extralingüística es significativa, ella es también discursiva. La crítica, por lo tanto, es totalmente absurda; ella implica cambiar nuestro concepto de discurso en mitad del argumento y establecer una identificación arbitraria entre el ser de un objeto y su existencia. Con todas estas tergiversaciones es evidentemente muy fácil atribuir imaginarias incoherencias a nuestro texto.

La tercera crítica —el relativismo— no es mucho mejor. En primer lugar, el “relativismo” es, en buena medida, una invención de los fundamentalistas. Como Richard Rorty lo ha señalado,

“Relativismo” es la concepción según la cual toda creencia acerca de un tema, o quizás acerca de *todo* tema es tan buena como cualquier otra. Nadie defiende esta concepción... Los filósofos que son llamados “relativistas” son aquellos que sostienen que los fundamentos para elegir entre tales opiniones son menos algorítmicos de lo que se había pensado... Por lo tanto el verdadero diferendo no es entre gente que piensa que un punto de vista es tan bueno como otro y gente que piensa lo opuesto. Es entre gente que piensa que nuestra cultura, u objetivos, o intuiciones no pueden ser sostenidos más que de un modo conversacional, y gente que aún busca algún otro tipo de sostén.¹¹

El relativismo es, en los hechos, un falso problema. Sería relativista una posición que afirmara que es lo mismo pensar que “A es B” o que “A no es B”; es decir, que se trata de una discusión relativa al ser de los objetos. Sin embargo, como hemos visto, fuera de todo contexto discursivo los objetos *no tienen ser*; tienen sólo *existencia*. En consecuencia, la acusación del anti-

¹¹Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, 1982, pp. 166-7.

relativista carece de sentido, ya que ella presupone que hay un *ser* de las cosas como tales respecto del cual el relativista proclama o bien su indiferencia o bien su inaccesibilidad. Pero, según hemos sostenido, las cosas sólo tienen ser dentro de una cierta configuración discursiva o “juego de lenguaje”, como Wittgenstein la llamara. Sería absurdo, desde luego, preguntarse hoy si “ser un proyectil” es parte del verdadero ser de la piedra (aunque la cuestión tendría cierta legitimidad dentro de la metafísica platónica); la respuesta será, obviamente: depende de cómo usemos las piedras. Por la misma razón sería absurdo preguntarse si, fuera de toda teoría científica, la estructura atómica es el “verdadero ser” de la materia —la respuesta será que la teoría atómica es un modo que tenemos de clasificar ciertos objetos, pero que estos están abiertos a diferentes formas de conceptualización que puedan surgir en el futuro. En otras palabras, la “verdad”, factual o de otro tipo, acerca del ser de los objetos se constituye dentro de un contexto teórico y discursivo, y la idea de una verdad fuera de todo contexto carece simplemente de sentido.

Concluamos este punto identificando el estatus del concepto de discurso. Si el *ser* —a diferencia de la existencia— de todo objeto se constituye en el interior de un discurso, no es posible diferenciar en términos de ser lo discursivo de ninguna otra área de la realidad. Lo discursivo no es, por consiguiente, un objeto entre otros objetos (aunque, por supuesto, los discursos concretos lo son) sino un *horizonte* teórico. Ciertas cuestiones referentes a la noción de discurso carecen, por lo tanto, de sentido porque ellas sólo pueden formularse acerca de objetos en el interior de un horizonte, no acerca del horizonte como tal. La siguiente observación de Geras puede ser incluida en esta categoría:

Uno puede señalar nuevamente, por ejemplo, cómo absolutamente todo —sujetos, experiencia, identidades, luchas, movimientos— tiene “condiciones discursivas de posibilidad”, mientras que cuáles son las condiciones de posibilidad del discurso como tal no preocupa a los autores lo suficiente como para dedicarle alguna consideración.¹²

Esto es absurdo. Si lo discursivo es equivalente al ser de los objetos —el horizonte, por consiguiente, de constitución del ser de todo objeto— la cuestión acerca de las condiciones de posibilidad del ser del discurso carece de sentido. Sería lo mismo que preguntar a un materialista por las condiciones de posibilidad de la materia, o a un teísta por las condiciones de posibilidad de Dios.

¹²Geras, p. 69.

Idealismo y materialismo

La cuarta crítica de Geras se refiere al problema del idealismo y debemos considerarla de modo más detallado. La primera condición para tener una discusión racional es, desde luego, que el significado de los términos que uno usa sea claro. La elucidación conceptual de la oposición idealismo/materialismo es particularmente importante no sólo a causa de la amplia variedad de contextos en que ha sido usada, sino también del hecho de que estos contextos se han superpuesto a menudo, lo que ha conducido a innumerables confusiones. La oposición idealismo/materialismo ha sido usada en el intento de referirse, en términos generales, a tres tipos diferentes de problema.

1. El problema de la existencia o no existencia de un mundo de objetos externos al pensamiento. Este es un error muy popular en el que Geras incurre a lo largo de toda su discusión. Porque la distinción aquí no es entre idealismo y materialismo sino entre idealismo y realismo. Una filosofía como la de Aristóteles, por ejemplo, que ciertamente no es materialista en ningún sentido posible del término, es claramente realista. Lo mismo puede decirse de la filosofía de Platón, dado que para él las Ideas *existen* en un lugar ultraterreno, donde la mente las contempla como algo externo a sí misma. En este sentido, el conjunto de la filosofía antigua fue realista, ya que no puso en cuestión la existencia de un mundo externo al pensamiento —dijo a este último por supuesto. Tenemos que llegar a la Edad Moderna, a una filosofía como la de Berkeley, para encontrar una total subordinación de la realidad externa al pensamiento. Sin embargo, es importante advertir que en este sentido el idealismo absoluto de Hegel, lejos de negar la realidad de un mundo externo, es su afirmación más inequívoca. Como Charles Taylor lo ha afirmado:

Este [idealismo absoluto] es paradójicamente muy diferente de todas las otras formas de idealismo, que tienen a negar la realidad externa, o la realidad material. En la forma extrema de la filosofía de Berkeley, tenemos una negación de la materia en favor de una radical dependencia de la mente —de la de Dios, por supuesto, no de la nuestra. El idealismo de Hegel, lejos de negar la realidad material externa, es su afirmación más completa: esta última no sólo existe sino que existe necesariamente.¹³

Si esta es la cuestión de la que se trata nuestra posición es, por consiguiente, inequívocamente realista, pero esto tiene poco que ver con la cuestión del materialismo.

¹³Charles Taylor, *Hegel*, Cambridge, 1975, p. 109.

2. Lo que en verdad distingue al idealismo del materialismo es su afirmación del carácter en última instancia conceptual de lo real; por ejemplo, en Hegel, la afirmación de que todo lo real es racional. Idealismo, por lo tanto, en el sentido en que él se opone a materialismo y no a realismo, no es la afirmación de que no *existan* objetos externos a la mente, sino la afirmación muy distinta de que la naturaleza más profunda de estos objetos es idéntica a la de la mente —es decir, que es en última instancia *pensamiento*. (No pensamiento de las mentes individuales, por supuesto; ni siquiera de un Dios trascendente, sino *pensamiento objetivo*). Ahora bien, si bien el idealismo en este segundo sentido sólo se da en una forma plenamente coherente y desarrollada en Hegel, los filósofos de la antigüedad son también predominantemente idealistas. Tanto Platón como Aristóteles identificaron la realidad última de un objeto con su *forma* —es decir, con algo “universal”, y por ende conceptual. Si digo que este objeto que está frente a mí es rectangular, marrón, una mesa, un objeto, etc., cada una de estas determinaciones puede ser también aplicada a otros objetos —ellas son por consiguiente “universales”, es decir, *forma*. Pero, ¿qué podemos decir acerca del “esto” individual que recibe todas estas determinaciones? Obviamente él es irracional e incognoscible, puesto que conocerlo sería subsumirlo bajo una categoría universal. Este último residuo, que es irreductible al pensamiento, es lo que los filósofos antiguos llamaron *materia*. Y fue precisamente este residuo el que fue eliminado por una filosofía idealista coherente como la de Hegel: ella afirmó la racionalidad completa de lo real y se constituyó así como idealismo absoluto.

Es decir, que la forma es, al mismo tiempo, el principio organizador de la mente y la realidad última del objeto. Como se ha señalado, la forma

atraviesa las categorías de la epistemología y de la ontología, dado que el ser de lo particular es él mismo definido exhaustivamente de acuerdo con los requerimientos del conocimiento... Pensamiento, palabra y cosa son definidas en relación con la forma inteligible, y la forma inteligible está en una relación de definición recíproca con el concepto de entidad.¹⁴

La verdadera línea divisoria entre idealismo y materialismo es, por consiguiente, la afirmación o negación de la reductibilidad en la última instancia de lo real al concepto. (Por ejemplo, una filosofía como la del Wittgenstein temprano, que presentaba una teoría pictórica del lenguaje en la que este último compartía la misma “forma lógica” de la cosa, se ubica enteramente en el campo idealista.) Es importante advertir que, desde este punto de vista, lo que tradicionalmente ha sido denominado “materialismo” es *también* en buena parte idealista. Hegel sabía esto tan bien que en su *Gran*

¹⁴Henry Staten, *Wittgenstein and Derrida*, Oxford, 1985, p. 6.

lógica el materialismo es presentado como una de las primeras y más crudas formas de idealismo, ya que supone la identidad entre conocimiento y ser. (Véase *Gran lógica*, Primera sección, Capítulo dos, “observación” final). Comentando este pasaje, W. T. Stace señala

El atomismo alega que esta *cosa*, el átomo, es la realidad final. Aceptémoslo. ¿Pero qué es esta cosa? No es nada sino un conjunto de universales, tales como, por ejemplo, “indestructible”, “indivisible”, “pequeño”, “redondo”, etcétera. todos estos son universales, o pensamientos. El mismo “átomo” es un concepto. De modo que incluso de este materialismo surge el idealismo.¹⁵

¿Dónde encaja Marx en todo esto? La respuesta no puede ser sin ambigüedades. En un sentido, Marx permanece claramente dentro del campo idealista —es decir, dentro de la afirmación final de la racionalidad de lo real. La bien conocida inversión de la dialéctica no puede dejar de reproducir la estructura de esta última. Afirmar que la ley de movimiento de la historia está dada no por el cambio de las ideas en la mente de los hombres sino por la contradicción, en cada etapa, entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción existentes, no cambia en nada las cosas. Porque lo que es idealista no es la afirmación de que la ley de movimiento de la historia sea una en lugar de la otra, sino la misma idea de que hay una ley final de movimiento que puede ser conceptualmente aprehendida. Afirmar la transparencia de lo real al concepto es equivalente a afirmar que lo real es “forma”. Por esta razón las tendencias más deterministas dentro del marxismo son también las más idealistas, ya que basan sus análisis y predicciones en leyes inexorables que no son inmediatamente legibles en la superficie de la vida histórica; ellas deben basarse en la lógica interna de un modelo conceptual cerrado y transformar a ese modelo en la esencia (conceptual) de lo real.

3. Esta no es, sin embargo, toda la historia. En un sentido que debemos definir más precisamente hay en Marx un claro movimiento para apartarse del idealismo. Pero antes de discutirlo, debemos caracterizar la estructura e implicaciones de todo movimiento que intenta abandonar una posición idealista. Como hemos dicho, la esencia del idealismo es la reducción de lo real al concepto (la afirmación de la racionalidad de lo real o, en términos de la filosofía antigua, la afirmación de que la realidad de un objeto —en tanto distinta de su existencia— es *forma*). Este idealismo puede adoptar la estructura que encontramos en Platón y Aristóteles —la reducción de lo real a un universo jerárquico de formas estáticas; o se puede, como lo hace Hegel introducir en él el movimiento —a condición, desde luego, de que sea el movimiento *del concepto* y que permanezca así enteramente dentro del reino

¹⁵W. T. Stace, *The Philosophy of Hegel*, New York, 1955, pp. 73-4.

de la forma. Pero esto, sin embargo, ya nos indica claramente que todo movimiento que se aparte del idealismo debe debilitar sistemáticamente las pretensiones de la forma a agotar la realidad del objeto (es decir, las pretensiones de lo que Heidegger y Derrida han llamado la “metafísica de la presencia”). Pero este debilitamiento no puede implicar solamente la *existencia* de la cosa fuera del pensamiento, dado que este “realismo” es perfectamente compatible con el idealismo en nuestro segundo sentido. Como se ha señalado:

lo que es significativo desde un punto de vista deconstructivo es que el objeto sensible, incluso en un “realista” como Aristóteles, es impensable excepto en relación con la forma inteligible. Aquí la frontera crucial para Aristóteles, y para la filosofía en general, no separa al pensamiento de la cosa sino, *en cada una de ambos, a la forma de la ausencia de forma o de lo indefinido.*¹⁶

La inestabilidad de los objetos

No es posible, por lo tanto, abandonar al idealismo mediante una simple apelación al objeto externo dado que (1) esto es compatible con la afirmación de que el objeto es forma, con lo cual se permanece dentro del campo del idealismo y de la metafísica más tradicional; y (2) si buscamos refugio en la mera “existencia” del objeto, en el “esto” más allá de toda predicación, no podemos decir nada acerca del mismo. Pero aquí se abre inmediatamente otra posibilidad. Hemos visto que el “ser” de los objetos es diferente de su mera existencia, y que los objetos nunca se dan como meras “existencias” sino siempre articulados dentro de totalidades discursivas. Pero en tal caso es suficiente mostrar que ninguna totalidad discursiva es enteramente autocontenida —que siempre habrá un exterior que la distorsiona y le impide constituirse enteramente a sí misma— para ver que la forma y la esencia de los objetos están penetradas por una inestabilidad y precariedad básicas, y que estas constituyen *su más esencial posibilidad*. Este es exactamente el punto en que el abandono del idealismo comienza.

Consideremos el problema con mayor detenimiento. Tanto Wittgenstein como Saussure rompieron con lo que puede denominarse una teoría referencial del sentido —es decir, la idea de que el lenguaje es una nomenclatura que está en una relación de uno a uno con los objetos. Ellos mostraron que la palabra “padre”, por ejemplo, sólo adquiere su significado porque las palabras “madre”, “hijo”, etc., también existen. La totalidad del lenguaje es, por

¹⁶Staten, p. 7.

consiguiente, un sistema de diferencias en el que la identidad de los elementos es puramente relacional. De ahí que todo acto individual de significación implique a la totalidad del lenguaje (en términos derridianos, la presencia de algo tiene siempre las *huellas* de algo distinto que está ausente). Este carácter puramente relacional o diferencial no es exclusivo, desde luego, de las identidades lingüísticas sino que es propio de todas las estructuras significativas —es decir, de todas las estructuras sociales. Esto no significa que todo sea lenguaje en el sentido restrictivo de habla o escritura sino, más bien, que la estructura relacional o diferencial del lenguaje caracteriza a todas las estructuras significativas. Por lo tanto, si toda identidad es diferencial, es suficiente que el sistema de diferencias no sea cerrado, que esté expuesto a la acción de estructuras discursivas externas, para que una identidad (es decir, el *ser*, no la *existencia* de las cosas) sea inestable. Esto es lo que muestra la imposibilidad de atribuir al ser de los objetos el carácter de una esencia fija, y lo que hace posible el debilitamiento de la *forma*, que constituía la piedra angular de la metafísica tradicional. Los hombres construyen socialmente su mundo, y es a través de esta construcción —siempre precaria e incompleta— que ellos dan a las cosas su ser.¹⁷ Hay, pues, un tercer sentido de la oposición

¹⁷Del mismo modo que los teóricos reaccionarios, Geras considera que él puede fijar el ser de las cosas de una vez para siempre. Así, él afirma que decir que un terremoto es una expresión de la ira de Dios es una “superstición”, mientras que decir que es un “fenómeno natural” es expresar “lo que él es”. No se trata, desde luego, de que en nuestra cultura no sea adecuado calificar a ciertas creencias de “supersticiones”. Pero contraponer las “supersticiones” a “lo que las cosas *son*” implica: (1) que las visiones del mundo ya no pueden cambiar (es decir, que nuestras formas de pensamiento acerca de la idea de “lo natural” no pueden demostrar en el futuro que son contradictorias, insuficientes y, por consiguiente, “supersticiosas”); (2) que, a diferencia de los hombres y mujeres del pasado, hoy tenemos un acceso directo y transparente a las cosas que no está mediado por ninguna teoría. Con estos reaseguros, no es sorprendente que Geras se considere a sí mismo como funcionario de la verdad. Se dice que en cierto momento Mallarmé pensó que él era la mente individual que encarnaba el Espíritu Absoluto y que se sintió abrumado. Geras hace la misma suposición acerca de sí mismo con mucha mayor tranquilidad. Vale la pena señalar que el ingenuo “verificacionismo” de Geras no encontrará hoy defensores entre los filósofos de ninguna orientación. W. V. Quine, por ejemplo, que está bien instalado en la tradición central de la filosofía analítica anglosajona, escribe: “Yo... creo en los objetos físicos y no en los dioses de Homero, y considero que es un error científico pensar lo contrario. Pero desde un punto de vista epistemológico los objetos físicos y los dioses difieren sólo en grado y no en calidad. Ambos tipos de entidad entran en nuestra concepción tan sólo como construcciones culturales.

... Por lo demás, las entidades abstractas que son la sustancia de las matemáticas — finalmente, clases y clases de clases y así sucesivamente— son otra construcción del mismo tipo. Epistemológicamente son mitos del mismo modo que los objetos físicos y los dioses, ni mejores ni peores, excepto por diferencias en el grado en que ellos facilitan nuestro comercio con las experiencias sensibles”. “Two dogmas of Empiricism” en *From a Logical Point of View*, New York, 1963, pp. 44-5.

idealismo/materialismo que no está relacionado ni con el problema de la existencia externa de los objetos ni con una contraposición rígida entre forma y materia en que esta última es concebida como lo "individual existente". En esta tercera oposición, un mundo de formas fijas que constituiría la realidad última de un objeto (idealismo) es puesto en cuestión por el carácter relacional, histórico y precario del mundo de las formas (materialismo). Para este último, en consecuencia, no hay posibilidad de eliminar el hiato entre "realidad" y "existencia". Aquí hay, estrictamente hablando, dos estrategias conceptuales posibles: o bien considerar a "idealismo" y "materialismo" como dos variantes de "esencialismo"; o bien considerar que todo esencialismo, por subordinar lo real al concepto, es idealismo, y presentar al materialismo como una categoría que engloba a los varios intentos de romper con esta subordinación. Desde luego que ambas estrategias son perfectamente legítimas.

Volvamos en este punto a Marx. En su obra se da el comienzo, pero sólo el comienzo, de un movimiento en la dirección del materialismo. Su "materialismo" está ligado a su relacionismo radical: las ideas no constituyen un mundo cerrado y autogenerado, sino que están enraizadas en el conjunto de las condiciones materiales de la sociedad. Sin embargo, su movimiento en una dirección relacionista es débil y no trasciende, en realidad, los límites del hegelianismo (un hegelianismo invertido continúa siendo hegeliano). Analicemos estos dos momentos:

1. Un posible modo de entender este encastramiento de las ideas en las condiciones materiales de la sociedad sería en términos de totalidades significativas. El "Estado" o las "ideas" no serían entidades autoconstituidas sino "diferencias" en el sentido saussuriano, cuya sola identidad se constituye relacionamente con otras diferencias tales como "fuerzas productivas", "relaciones de producción", etc. El progreso "materialista" de Marx sería haber mostrado que el área de *diferencias* sociales que constituye las totalidades significantes es mucho más amplia y profunda de lo que hasta entonces se había supuesto; que la reproducción material de la sociedad es también una parte de las totalidades discursivas que determinan el sentido de las formas más "sublimas" de la vida política e intelectual. Esto nos permite superar los problemas aparentemente insolubles vinculados con la relación base/superestructura; si el Estado, las ideas, las relaciones de producción, etc., tienen identidades puramente diferenciales, la presencia de cada uno de ellos involucrará la presencia de los otros —como la presencia de "padre" involucra la presencia de "hijo", "madre", etcétera. En este caso, ninguna teoría *causal* acerca de la eficacia de un elemento sobre los otros es necesaria. Esta es la intuición que subyace a la categoría gramsciana de "bloque histórico": el movimiento histórico no se explica por leyes de transformación de la historia sino por el lazo orgánico *entre* base y superestructura.

2. Sin embargo, este radical relacionismo de Marx es traducido inmediatamente en términos idealistas. “No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia”.¹⁸ Esto puede ser leído, desde luego, como una reintegración de la conciencia a la existencia, pero la expresión no puede ser más desafortunada, puesto que si la existencia social *determina* la conciencia, en ese caso la conciencia no puede ser parte de la existencia social.¹⁹ Y cuando se nos dice que la anatomía de la sociedad civil es la economía política, esto sólo puede significar que hay una lógica específica —la lógica del desarrollo de las fuerzas productivas— que constituye la *esencia* del desarrollo histórico. En otras palabras, el desarrollo histórico puede ser racionalmente aprehendido y es, por lo tanto, *forma*. No es de extrañarse que el “Prefacio” a la *Contribución a la crítica de la economía política* describa el desenlace del proceso histórico exclusivamente en términos de la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción; ni es sorprendente que la lucha de clases esté *enteramente* ausente de este cuadro. Todo esto es perfectamente compatible con las premisas básicas del hegelianismo y del pensamiento metafísico.

Resumamos nuestro argumento en esta sección. (1) La oposición idealismo/materialismo es diferente de la oposición idealismo/realismo. (2) Idealismo y materialismo clásicos son variantes de un esencialismo fundado en la reducción de lo real a *forma*. Por consiguiente, Hegel está perfectamente justificado al ver en el materialismo una forma cruda e imperfecta de idealismo. (3) Un abandono del idealismo no puede fundarse en la *existencia* del objeto, porque nada se sigue de esta existencia. (4) Tal abandono debe, por el contrario, fundarse en un sistemático debilitamiento de la forma, que consiste en mostrar el carácter histórico, contingente y construido del *ser* de los objetos y en mostrar que esto depende de la reinserción de ese ser en el

¹⁸Karl Marx, Prólogo a *Contribución a la crítica de la economía política*, en *Introducción general a la crítica de la economía política*, Córdoba, Pasado y Presente, 1972, pp. 35-36.

¹⁹Geras razona de un modo similar. Refiriéndose a un pasaje de nuestro texto en el que decimos que “la principal consecuencia de un corte con la distinción discursivo/extradiscursivo es el abandono de la oposición pensamiento/realidad”, Geras piensa que está haciendo una jugada materialista muy ingeniosa al comentar: “Un mundo real y verdaderamente *externo* al pensamiento no tiene sentido, obviamente, al margen de la oposición pensamiento/realidad” (p. 67). De lo que no se da cuenta es de que al decir esto está afirmando que el pensamiento no es parte de la realidad, y dando crédito así a una concepción puramente idealista de la mente. Además, él considera que negar la dicotomía pensamiento/realidad es afirmar que todo es pensamiento, cuando lo que nuestro texto niega es la *dicotomía* como tal, con la intención, precisamente, de reintegrar el pensamiento a la realidad. (Una desconstrucción del concepto tradicional de “mente” puede encontrarse en Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, 1979).

conjunto de las condiciones relacionales que constituyen la vida de la sociedad como un todo. (5) En este proceso, Marx constituye un momento de transición: por un lado él mostró que el sentido de toda realidad humana se deriva de un mundo de relaciones sociales mucho más vasto que lo que anteriormente se había percibido; pero, por otro lado, concibió a esta lógica relacional que liga a las varias esferas en términos claramente esencialistas o idealistas.

Así se aclara un primer sentido de nuestro posmarxismo. El consiste en profundizar ese momento relacional que Marx, pensando desde una matriz hegeliana y, en todo caso, propia del siglo XIX, no podía desarrollar más allá de un cierto punto. En una era en que el psicoanálisis ha mostrado que la acción del inconsciente hace ambigua a toda significación, en que el desarrollo de la lingüística estructural nos ha permitido entender mejor el funcionamiento de identidades puramente relacionales, en que la transformación del pensamiento —de Nietzsche a Heidegger, del pragmatismo a Wittgenstein— ha socavado decisivamente al esencialismo filosófico, podemos reformular el programa materialista de un modo mucho más radical de lo que era posible para Marx.

O bien... o bien

En este punto debemos considerar el reproche metodológico general de Geras, según el cual hemos basado nuestras principales conclusiones teóricas en una falsa y rígida oposición “o bien... o bien”, es decir, que hemos contrapuesto dos alternativas polares y exclusivas sin considerar la posibilidad de soluciones intermedias que eviten ambos extremos. Geras discute este presunto error teórico en relación con tres puntos: nuestro análisis del concepto de “autonomía relativa”, nuestro tratamiento del texto de Rosa Luxemburgo sobre la huelga de masas, y nuestra crítica del concepto de interés “objetivo”. Como mostraremos, en los tres casos la crítica de Geras se funda en una tergiversación de nuestro argumento.

La “autonomía relativa”, en primer término. Geras cita un pasaje de nuestro libro en el que sostenemos, según él, que

o bien los determinantes básicos explican tanto la naturaleza como los límites de lo que se supone que es relativamente autónomo, de modo que no hay autonomía en absoluto; *o bien*, pura y simplemente, no está determinado por ellos, y en tal caso estos últimos no pueden ser determinantes básicos... Laclau y Mouffe niegan al marxismo la opción de un concepto tal como

autonomía relativa. No es de extrañarse que él sólo pueda ser, para ellos, la más cruda especie de economismo.²⁰

En lugar de esto Geras propone la eliminación de esta “alternativa inflexible”. Si, por ejemplo, su tobillo está encadenado a un grueso poste, él no puede asistir a una reunión política o jugar al tenis, pero puede todavía leer o cantar. Entre la determinación total y la limitación parcial hay todo un conjunto de posibilidades intermedias. Ahora bien, no es muy difícil advertir que el ejemplo de la cadena es perfectamente irrelevante para lo que Geras intenta demostrar, ya que él se reduce a un malabarismo por el cual una relación de determinación ha sido transformada en una relación de limitación. Nuestro texto no afirma que el Estado en la sociedad capitalista no sea *relativamente* autónomo sino —lo que es muy distinto— que no se puede conceptualizar a la “autonomía relativa” partiendo de una categoría tal como “determinación en la última instancia por la economía”. El ejemplo de Geras es irrelevante porque no es un ejemplo de una relación de determinación: la cadena atada a su tobillo no *determina* que Geras lea o cante; tan sólo limita sus posibles movimientos —y esta limitación ha sido impuesta, presumiblemente, *contra* la voluntad de Geras. Ahora bien, el modelo base/superestructura afirma que la base no sólo limita sino que *determina* la superestructura, del mismo modo que los movimientos de una mano determinan los de su sombra en una pared. Cuando la tradición marxista afirma que un Estado es “capitalista”, o que una ideología es “burguesa”, lo que se sostiene no es simplemente que ellos están encadenados o son prisioneros de un tipo de economía o de una posición de clase, sino que estos últimos son expresados o representados por aquellos a un nivel diferente. Lenin, que a diferencia de Geras *sabía* lo que es una relación de determinación, tenía una teoría instrumentalista del Estado. Su visión era, sin duda, simplista, pero tenía un grado considerablemente más alto de realismo que la cadena de Geras, que parece sugerir que el Estado capitalista es un prisionero, limitado por el modo de producción en los que de otro modo hubieran sido sus movimientos espontáneos.

Lo que nuestro libro afirma no es que la autonomía del Estado sea absoluta o que la economía no tenga ningún efecto limitativo respecto de la acción del Estado, sino que los conceptos de “determinación en la última instancia” y “autonomía relativa” son *lógicamente* incompatibles. Y cuando se trata de cuestiones lógicas las alternativas *son* del tipo “o bien... o bien”. Esto es lo que tenemos que demostrar. Para hacerlo, pongámonos en la situación más favorable a Geras que podamos imaginar: tomaremos como ejemplo no un marxismo “vulgar” sino un marxismo “distinguido”, uno que evita todo

²⁰Geras, p. 29.

crudo economicismo y que introduce toda la solisticación imaginable en su concepción de la relación base/superestructura. ¿Qué instrumentos conceptuales tiene ese marxismo para construir el concepto de “autonomía relativa” partiendo de la categoría de “determinación en la última instancia”? Sólo podemos pensar en dos tipos de intento:

1. Podría argumentarse que la base determina la superestructura no de modo directo sino a través de un complejo sistema de *mediaciones*. ¿Nos permite esto pensar el concepto de “autonomía relativa”? En absoluto. “Mediación” es una categoría dialéctica; más aún, es la categoría a partir de la cual la dialéctica se constituye y pertenece, por consiguiente, al movimiento interno del concepto. Dos entidades que están relacionadas (y constituidas) por mediaciones no son, estrictamente hablando, entidades separadas: cada una de ellas es un momento interno en el autodespliegue de la otra. Podemos extender el campo de las mediaciones tanto como queramos: de este modo presentaremos una visión menos simplista de las relaciones sociales, pero no habremos avanzado ni un paso en la construcción del concepto de autonomía relativa. Esto se debe a que autonomía —relativa o no— significa *auto-determinación*; pero si la identidad de la entidad supuestamente autónoma se constituye en tanto localización dentro de una totalidad, y esa totalidad tiene una determinación *última*, la entidad en cuestión *no puede* ser autónoma. Según Lukacs, por ejemplo, los hechos sólo adquieren significado como momentos o determinaciones de una totalidad; es dentro de esta totalidad —que puede ser tan rica en mediaciones como se quiera— que el sentido de toda identidad se establece. La exterioridad que la relación de autonomía requeriría está ausente.

2. Abandonemos, por lo tanto, este intento de utilizar la categoría de mediación e intentemos, en su lugar, ensayar una segunda línea de defensa entre nuestros dos conceptos. ¿Sería quizá posible afirmar que la entidad superestructural es *efectivamente* autónoma —es decir, que ningún sistema de mediaciones la liga a la base— y que la determinación en la última instancia por la economía se reduce al hecho de que esta última lije *siempre* los límites de la autonomía (es decir, que lo que se excluye es la posibilidad de que los cabellos de Geras crezcan como los de Sansón hasta el punto de que pueda romper la cadena)? ¿Hemos hecho algún progreso con esta nueva solución? No, estamos en el mismo punto que antes. La *esencia* de algo es el conjunto de características necesarias que constituyen su identidad. Pero si es una verdad *a priori* que los límites de la autonomía es siempre la economía la que los lije, en este caso la limitación no es externa a esa entidad sino que es parte de su esencia. La entidad autónoma es un momento interno de la misma totalidad en la que la última instancia se constituye — y, por consiguiente, no hay autonomía. (Todo este razonamiento es, en realidad,

innecesario. Afirmar al mismo tiempo que la inteligibilidad de lo social procede de una determinación última, y que hay entidades internas a esa totalidad que escapan a esa determinación era incongruente desde el comienzo.)

Autonomía y determinación

¿Qué ocurre, en cambio, si abandonamos el concepto de “determinación en la última instancia por la economía”? De ello no se sigue ni que la autonomía sea absoluta, ni que la “economía” en una sociedad capitalista no imponga límites estructurales fundamentales a lo que pueda hacerse en otras esferas. Lo que *sí* se sigue es (a) que la limitación e interacción de esferas no puede ser pensada en términos de la categoría de “determinación”; y (b) que no hay una *última instancia* sobre la base de la cual la sociedad pueda ser reconstruida como una estructura racional e inteligible, sino que la eficacia relativa de cada esfera depende de una relación inestable entre fuerzas antagónicas que es constitutiva de lo social. Por ejemplo, la estructura de las relaciones capitalistas de producción en cierto momento impondrá límites a la distribución del ingreso y al acceso a los bienes de consumo pero, a la inversa, factores tales como las luchas obreras y el grado de organización sindical tendrán también un efecto limitante sobre la tasa de ganancia que puede obtenerse en una cierta coyuntura política y económica. En nuestro libro nos hemos referido a algo que ha sido mostrado en numerosos estudios recientes: al hecho de que la transición de la plusvalía absoluta a la relativa, lejos de ser el simple resultado de la lógica interna de la acumulación de capital, es, en buena medida, la consecuencia de la eficacia de las luchas obreras. Es decir, que el mismo espacio económico se estructura como espacio político, y que la “guerra de posición” no es la consecuencia superestructural de leyes de movimiento exteriores a aquélla. Si la *determinación* fuera una *última* instancia, sería incompatible con la autonomía, ya que sería una relación de omnipotencia. Pero, por otro lado, una entidad *absolutamente* autónoma sería una que no establecería ninguna relación antagónica con algo externo a ella, ya que para que el antagonismo sea posible la eficacia parcial de las dos fuerzas opuestas es un prerrequisito. La autonomía que ambas tendrán será por consiguiente *siempre* relativa.

Nuestro libro afirma esto claramente en el mismo pasaje que Geras cita:

Si... renunciamos a la hipótesis de un cierre último de lo social, es necesario partir de una pluralidad de espacios políticos y sociales que no pueden ser conducidos a ninguna base unitaria última. La pluralidad no es un fenómeno

a ser explicado sino el punto de partida del análisis. Pero, si como hemos visto, la identidad de estos espacios es siempre precaria, no es posible afirmar simplemente la ecuación entre autonomía y dispersión. *Ni la autonomía total ni la subordinación total son, en consecuencia, soluciones plausibles.*²¹

La sugestión de que hemos planteado una rígida alternativa entre autonomía total y completa subordinación es simplemente, como se ve, una invención de Geras. Todo nuestro análisis intenta, por el contrario, superar esta alternativa “o bien...o bien” —véase, por ejemplo, nuestra crítica a los esencialismos simétricos de la totalidad y de los elementos (pp. 103-5), o nuestra discusión del concepto de representación (pp. 119-22). Para superar esta alternativa, sin embargo, es necesario construir un nuevo terreno que vaya más allá de sus dos términos, y esto implica romper con categorías metafísicas tales como la “última instancia” de lo social. Geras también trata, aparentemente, de superar esta alternativa, pero su intento se limita al subterfugio de afirmar *teóricamente* la última instancia y eliminarla en el ejemplo concreto que da (el de la cadena). Su superación de la alternativa es, por consiguiente, pura pretensión, y su discurso se instala en una incoherencia permanente.

Los otros dos ejemplos de Geras de nuestro reduccionismo “o bien...o bien” pueden ser discutidos brevemente, ya que ellos repiten la misma estrategia argumentativa —y los mismos errores. Primeramente, el caso de Rosa Luxemburgo. Geras cita un fragmento de nuestro libro en el que, *según él*, afirmamos que el marxismo se funda en una alternativa bien conocida:

o bien el capitalismo conduce, a través de sus leyes necesarias, a la proletarianización y a la crisis, o bien estas leyes necesarias no funcionan como se esperaba, en cuyo caso... la fragmentación entre distintas posiciones de sujeto cesa de ser un “producto artificial” del Estado capitalista y se torna una realidad permanente.

A esto Geras comenta: “Es otra antítesis inflexible. *O bien* la pura necesidad económica es responsable de la unificación de la clase obrera, o bien tenemos fragmentación pura y simple”.²² Esta vez, sin embargo, Geras ha omitido un “pequeño” detalle en su cita; y esta cita errónea es tan flagrante que nos pone —esta vez sin paliativos— en la alternativa “o bien...o bien” de tener que concluir que él es o bien intelectualmente irresponsable o bien deshonesto. El “detalle” es que nuestro texto plantea esta alternativa, no

²¹Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, London 1985, p. 140. [Hay trad. en español: E. Laclau y Ch. Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, Madrid, Siglo XXI, 1987.]

²²Geras, p. 50.

respecto del marxismo en general sino de las que serían, por reducción al absurdo, sus versiones reduccionistas o esencialistas extremas. La cita procede de un pasaje en el que, después de haber señalado la presencia de una doble lógica histórica en el texto de Rosa Luxemburgo —la lógica del determinismo estructural y la lógica del espontaneísmo— procedemos a lo que llamamos un “experimento de fronteras”. Es decir que intentamos ver qué consecuencias lógicas se seguirían de una extensión imaginaria del área operativa tanto del determinismo como del espontaneísmo. Así señalamos que es *sólo* si el discurso marxista pasa a ser *exclusivamente* determinista (es decir, sólo en el caso imaginario de nuestro experimento) que se plantea la alternativa de hierro a la que Geras se refiere. Nuestro libro presenta la historia del marxismo, por el contrario, como un esfuerzo sostenido por escapar a la lógica “o bien...o bien” del determinismo. Es exactamente en estos términos que nos hemos referido a la creciente centralidad y área de operatividad del concepto de “hegemonía”. De hecho, el segundo paso de nuestro experimento —el movimiento de fronteras en una dirección que expande la lógica del espontaneísmo— conduce a alternativas políticas que nuestro texto sugiere y que son muy distintas de aquellas que resultan posibles dentro de un modelo determinista.

Aparte de las citas erróneas, es interesante ver de qué modo Geras intenta escapar a la alternativa “o bien...o bien”. Como en el caso de la autonomía relativa, su solución es una mezcla de impresionismo periodístico y de inconsistencia teórica. (Es significativo que, pese a su tono insultante y agresivo, Geras es sospechosamente defensivo y moderado cuando se trata de presentar sus propias propuestas políticas y teóricas.) “Por qué”, se pregunta,

¿no podemos pensar que entre la espada y la pared no hay algo más: pese a la gran diversidad, una situación estructural común de explotación y ciertos rasgos comunes, como la falta de autonomía e interés en el trabajo, por no hablar de su carácter penoso y poco placentero, y de ciertas tendencias económicas generalizadas, que son entre otras cosas fuente de proletarización y que como tales crean una considerable inseguridad en el empleo; y que todo esto provee una *base* sólida, objetiva —no más pero tampoco no menos— para una política socialista unificada? ¿Por qué no podemos?²¹

En verdad, ¿por qué no podemos? Todas estas cosas ocurren bajo el capitalismo, y también muchas otras que Geras no menciona: la explotación imperialista, la creciente marginalización de vastos sectores de la población en el Tercer Mundo y en los declinantes espacios urbanos de las metrópolis posindustriales, las luchas ecológicas contra el deterioro del medio ambiente,

²¹*Ibid*, p. 50.

las luchas contra las diferentes formas de discriminación racial o sexual, etcétera. Si de lo que se trata es de *enumerar* los aspectos poco placenteros de las sociedades en las que vivimos, la enumeración tiene que ser completa. Pero si de lo que trata es, por el contrario, de responder a tal fragmentación con una teoría de la necesaria naturaleza de *clase* de los agentes anticapitalistas, ninguna mera enumeración descriptiva será suficiente. La alternativa “clasi- ta” de Geras se constituye sólo al precio de interrumpir en cierto punto su enumeración de los antagonismos colectivos generados por el capitalismo tardío. La inanidad de esta operación es obvia. Si Geras quiere fundar al “clasismo” en algo distinto que el determinismo de las “leyes necesarias de la historia”, tiene que proporcionar una alternativa teórica de la que en su artículo no hay el menor asomo.

Finalmente, la cuestión de los “intereses objetivos”. Nuestra crítica no es a la noción de “intereses” sino a su supuesto carácter *objetivo*: es decir, a la idea de que los agentes sociales tienen intereses de los que no son conscientes. Construir un “interés” es un proceso histórico lento, que tiene lugar a través de complejas prácticas ideológicas, discursivas e institucionales. Sólo en la medida en que los agentes sociales participan en totalidades colectivas sus identidades se construyen de un modo tal que los hacen capaces de calcular y negociar con otras fuerzas. Los “intereses” son, por lo tanto, un producto social, y no existen independientemente de los agentes que los sustentan. La idea de un “interés *objetivo*” presupone, en cambio, que los agentes sociales, lejos de ser parte de un proceso en el que los intereses se construyen, se limitan a reconocerlos —es decir, que esos intereses están inscritos en su naturaleza como un don del cielo. Cómo es posible hacer esta última visión compatible con una concepción no esencialista de lo social, Dios y Geras lo sabrán. Nuevamente, no estamos frente a una alternativa “o bien...o bien”. *Hay* intereses, pero esos son productos históricos precarios que están siempre sujetos a procesos de disolución y redefinición. Pero lo que no hay son intereses *objetivos*, tales como los que postula el enfoque de la “falsa conciencia”.

La historia del marxismo

Pasemos ahora a las críticas de Geras a nuestro análisis de la historia del marxismo. La centralidad que damos a la categoría de “discurso” resulta de nuestro intento por subrayar el carácter puramente histórico y contingente del ser de los objetos. Este no es un descubrimiento fortuito que podría haber tenido lugar en cualquier momento del tiempo; está, por el contrario, profundamente enraizado en la historia del capitalismo moderno. En sociedades con un bajo

nivel tecnológico de desarrollo, en las que la reproducción de la vida material es llevada a cabo a través de prácticas fundamentalmente repetitivas, los “juegos del lenguaje” o secuencias discursivas que organiza la vida social son predominantemente estables. Tal situación da lugar a la ilusión de que el ser de los objetos, que es una construcción puramente social, pertenece a las cosas mismas. Esta idea de un mundo organizado a través de un conjunto estable de formas esenciales es la presuposición central de las filosofías de Platón y Aristóteles. La ilusión básica del pensamiento metafísico reside precisamente en esta falta de conciencia de la historicidad del ser. Es sólo en el mundo contemporáneo, cuando el cambio tecnológico y el ritmo dislocado de la transformación capitalista alteran constantemente las secuencias discursivas que construyen tal realidad de los objetos, que el carácter meramente histórico del ser se torna plenamente visible. En este sentido, el pensamiento contemporáneo en su conjunto es, en buena medida, un intento de asumir esta creciente comprensión y de apartarse, en consecuencia, del esencialismo. En el pensamiento anglo-americano podemos referirnos al giro pragmático y a la crítica antiesencialista de la filosofía posanalítica, que comienza con la obra del Wittgenstein tardío; en la filosofía continental, a la radicalización de la fenomenología por parte de Heidegger y a la crítica de la teoría del signo en el posestructuralismo. La crisis de las epistemologías normativas y la creciente comprensión del carácter no algorítmico de la transición de un paradigma científico a otro, apuntan en la misma dirección.

Lo que nuestro libro intenta mostrar es que esta historia del pensamiento contemporáneo es *también* una historia interna del marxismo; que el pensamiento marxista ha sido también un esfuerzo persistente por adaptarse a la realidad del mundo contemporáneo y por distanciarse progresivamente del esencialismo; que, por consiguiente, nuestros esfuerzos teóricos y políticos presentes tienen una genealogía que es interna al propio marxismo. Es en este sentido que pensábamos que estábamos contribuyendo a la revitalización de una tradición intelectual. Pero aquí las dificultades son de un tipo particular que vale la pena discutir. El artículo de Geras es un buen ejemplo. A través de él nos enteramos, con asombro, de que Bernstein y Sorel “abandonaron” al marxismo —y para Geras esto tiene la connotación indudable de una traición. ¿Qué podemos pensar acerca de esta historia ridícula de “traición” y “abandono”? ¿Qué pensaríamos de una historia de la filosofía que afirmara que Aristóteles traicionó a Platón, que Kant traicionó a Leibniz y que Marx traicionó a Hegel? Pensaríamos, obviamente, que para el autor que reconstruye la historia de ese modo la doctrina traicionada es un objeto de culto. Y si estamos tratando con un objeto religioso, toda disidencia o intento de transformar o contribuir a la evolución de esa teoría debe ser considerado como una apostasía. La mayor parte de los defensores del marxismo afirman su carácter “científico”. La ciencia aparece separada por un abismo absoluto de lo que los corrientes mortales piensan y hacen —ella coincide con la

distinción entre lo sagrado y lo profano. En una época en que la filosofía de la ciencia tiende a acortar la distancia entre el lenguaje científico y los lenguajes cotidianos, resulta deplorable que ciertos sectores marxistas permanezcan anclados a una imagen de la ciencia que es más apropiada para los manuales populares de la edad del positivismo.

Pero esta línea de argumentación no concluye ahí. Para esta perspectiva la obra de Marx es considerada como un origen —es decir, algo que contiene en su interior la semilla de todo desarrollo futuro. Por lo tanto, todo intento de ir más allá de ella *debe* ser conceptualizado como un “abandono”. Conocemos muy bien esta historia: Bernstein traicionó a Marx; la socialdemocracia europea traicionó a la revolución; los partidos comunistas de Europa occidental traicionaron su vocación revolucionaria; de ese modo, los únicos depositarios de la “revolución” y la “ciencia” son las pequeñas sectas pertenecientes a Internacionales imaginarias que, como sufren de lo que Freud llamara el “narcisismo de las pequeñas diferencias” están permanentemente dividiéndose. Los sustentadores de la verdad pasan a así a ser menos y menos.

La historia del marxismo que nuestro libro bosqueja es muy diferente y se basa en los siguientes puntos. (1) El marxismo clásico —el de la Segunda Internacional— fundó su estrategia política en la creciente centralidad de la clase obrera, resultante de la simplificación de la estructura social bajo el capitalismo. (2) Desde el comienzo esta predicción resultó falsa, y desde el interior de la Segunda Internacional tres intentos de responder a esta situación tuvieron lugar: los marxistas ortodoxos afirmaron que aquellas tendencias del capitalismo que estaban en contradicción con las predicciones marxistas originarias eran transitorias, y que la línea general del desarrollo capitalista que el marxismo postulaba habría finalmente de imponerse; los revisionistas argumentaron, por el contrario, que estas tendencias eran permanentes, y que los socialdemócratas, en consecuencia, debían cesar de organizar un partido revolucionario y pasar a ser un partido que impulsara reformas sociales; finalmente, el sindicalismo revolucionario, aunque compartía la interpretación reformista de la evolución del capitalismo, intentaba reafirmar la perspectiva radical sobre la base de una reconstrucción revolucionaria de la clase en torno del mito de la huelga general. (3) Las dislocaciones propias del desarrollo desigual y combinado obligaron a los actores del cambio socialista —fundamentalmente a la clase obrera— a asumir tareas democráticas que no habían sido previstas en la estrategia clásica, y fue precisamente esta asunción de nuevas tareas la que recibió el nombre de “hegemonía”. (4) Del concepto leninista de alianza de clases al concepto gramsciano de dirección “intelectual y moral”, hay una creciente extensión de las tareas hegemónicas, hasta el punto que los agentes sociales no son para Gramsci clases sino “voluntades colectivas”. (5) Hay, por lo tanto, un movimiento interno del pensamiento marxista de las formas esencialistas extremas —las de Plejanov,

por ejemplo— a la concepción gramsciana de las prácticas sociales como hegemónicas y articuladoras, lo que nos ubica virtualmente en el campo, explorado en el pensamiento contemporáneo, de los “juegos de lenguaje” y de la “lógica del significante”.

El eje de nuestro argumento es que, al mismo tiempo que el esencialismo se desintegraba dentro del campo del marxismo clásico, nuevas lógicas y argumentos políticos comenzaban a reemplazarlo. Si este proceso no avanzó más, esto se debe en buena medida a las condiciones políticas en las que tuvo lugar: bajo el imperio de partidos comunistas que se veían a sí mismos como campeones rígidos de la ortodoxia y que reprimían toda creatividad intelectual. Si hoy debemos llevar a cabo la transición al posmarxismo recurriendo a toda una serie de tradiciones intelectuales exteriores a la tradición marxista, es, en buena medida, como resultado de ese proceso.

Una crítica atemporal

Responderemos punto por punto a las principales críticas de Geras a nuestro análisis de la historia del marxismo. Primero, él sugiere que practicamos un juego muy simple, eligiendo al azar un grupo de pensadores marxistas y separando las categorías que ellos heredaron del marxismo clásico de aquellos otros aspectos de su obra en los cuales, confrontados con una realidad social compleja, se veían forzados a apartarse del determinismo económico. Y se supone que hemos dado premios a los que más han avanzado en esta última dirección. Esta es, obviamente, una caricatura. En primer lugar nuestro principal énfasis no ha sido puesto en el determinismo económico sino en el esencialismo (es posible ser absolutamente “superestructuralista” y ser, no obstante, esencialista). En segundo lugar, no hemos escogido a “cualquier marxista” al azar sino que hemos narrado una historia intelectual: la de la progresiva desintegración, dentro del marxismo, de su esencialismo originario. Geras no dice nada acerca de esta historia. Sin embargo, la imagen que él describe se adecua muy bien a su visión: para él no hay ninguna historia del marxismo; las categorías marxistas tienen una validez intemporal y sólo se trata de complementarlas aquí y allá con un poco de empirismo y buen sentido.

En segundo lugar, se supone que nos hemos contradicho al afirmar al mismo tiempo que el marxismo es monista y dualista. Pero aquí no hay ninguna contradicción: lo que hemos afirmado es que el marxismo pasa a ser dualista como resultado del fracaso del monismo. Una teoría que comenzara por ser pluralista no correría ningún riesgo de tomarse dualista.

En tercer término, Geras alega que nos hemos presentado a nosotros

mismos como el último estadio en la larga historia del marxismo, y habríamos así caído en el error, criticado por Althusser, de ver en el pasado tan sólo el preanuncio de nosotros mismos. Aquí, al menos, Geras ha planteado una cuestión intelectualmente relevante. Nuestra respuesta es esta: toda historia que merezca este nombre y que no sea una mera crónica debe proceder del modo en que hemos procedido —en términos de Foucault, la historia es siempre historia del presente. Si hoy tengo la categoría de “distribución del ingreso”, por ejemplo, puedo preguntarme acerca de la distribución del ingreso en la Antigüedad o en la Edad Media, incluso si esa categoría no existía en aquellos tiempos. Es interrogando el pasado desde la perspectiva del presente como la historia se construye. La reconstrucción histórica es imposible sin esta *interrogación* del pasado. Esto significa que no hay un *en sí* de la historia, sino una refracción múltiple de la misma, que depende de las tradiciones desde las cuales la interrogación tiene lugar. Esto también significa que nuestras propias interpretaciones son transitorias, ya que preguntas futuras resultarán en imágenes muy diferentes del pasado. Por esta misma razón la crítica de Althusser a las concepciones teleológicas del pasado no se aplica en nuestro caso; nosotros no afirmamos ser la *culminación* de un proceso preanunciado, como en la transición del “en sí” al “para sí”. Aunque el presente organiza al pasado, no tiene ninguna pretensión de haber develado su “esencia”.

Finalmente, en varios puntos Geras cuestiona nuestro tratamiento de los textos de Trotsky y de Rosa Luxemburgo. En el caso de Trotsky, habríamos hecho uso de “citas tendenciosas”. Lo que hemos realmente dicho es que: (1) Pokrovsky planteó una cuestión *teórica* a Trotsky: si es compatible con el marxismo atribuir al Estado un grado de autonomía respecto de las clases tan grande como el que Trotsky le atribuye en el caso de Rusia; y (2) Trotsky, en lugar de responder teóricamente, ofrece un relato del desarrollo ruso e intenta abordar el aspecto específicamente *teórico* de la cuestión de Pokrovsky tan sólo en términos del contraste entre el verdor de la vida y el gris de la teoría (“El pensamiento del camarada Pokrovsky está dominado por el vicio de categorías sociales rígidas que él pone en lugar de las fuerzas históricas vivas”, etc.).²⁴ De este modo el tipo de cuestión que la intervención de Pokrovsky implicaba —el referente al grado de autonomía de la superestructura y su compatibilidad con el marxismo— no es tratado por Trotsky en ningún punto. El lector puede verificar todos los pasajes de Trotsky a los que Geras se refiere y en ninguno de ellos encontrará una discusión *teórica* acerca de la relación entre base y superestructura. Y en lo referente a la idea de que estamos exigiendo a Trotsky una teoría de la autonomía relativa, cuando

²⁴Leon Trotsky, *1909*, London, 1971, p. 333.

estamos afirmando su imposibilidad en otra parte de nuestro libro, ya hemos visto que este último punto es una invención de Geras.

En el caso de Rosa Luxemburgo no se trata de citas tergiversadas sino de simplificaciones—es decir, se supone que hemos reducido todo al “símbolo”. Geras comienza por enumerar cinco puntos, con los cuales sería difícil estar en desacuerdo porque son un simple sumario del trabajo de Rosa Luxemburgo sobre la huelga de masas. Nuestro nivel de análisis es, sin embargo, diferente y no contradice ninguno de los cinco puntos del resumen de Geras. El quinto punto, por ejemplo, sostiene: “las dimensiones política y económica del conflicto en su conjunto interactúan, se intersectan, operan conjuntamente”.²⁵ Una nueva enumeración de nueve puntos explica entonces qué es esta interacción, y no podríamos tampoco estar en desacuerdo con ella ya que da meramente ejemplos de la interacción. Lo que nuestro texto afirma —y que Geras aparentemente niega sin presentar el menor argumento— es que a través de todos estos ejemplos se manifiesta una lógica específica, que es la lógica del símbolo. Un significado es simbólico cuando es un significado segundo, adicionado al significado primario (“rosa”, por ejemplo, puede simbolizar “amor”). En la Revolución Rusa, “paz”, “pan” y “tierra” simbolizaron una variedad de otras reivindicaciones sociales. Por ejemplo, una huelga por reivindicaciones salariales por parte de un grupo de trabajadores también simbolizará, en un contexto político extremadamente represivo, la oposición al sistema en su conjunto, y estimulará movimientos de protesta por parte de grupos muy diferentes; de este modo una creciente sobre-determinación y equivalencia se creará entre las múltiples reivindicaciones aisladas. Nuestro argumento era: (1) que éste es el mecanismo descrito por Rosa Luxemburgo en *Huelga de masas*; (2) que este es, para ella, el elemento central en la constitución de la unidad entre lucha económica y lucha política de clases; (3) que su texto está concebido como una intervención en la disputa entre sindicalistas y teóricos de partido acerca del peso relativo de la lucha económica y la lucha política. Dado que Geras no presenta ningún argumento contra estas tres tesis, tiene poco sentido prolongar esta discusión.²⁶

²⁵Geras, p. 60.

²⁶Un último punto respecto de Rosa Luxemburgo. Geras sostiene (p. 62) que nosotros hemos negado que Rosa Luxemburgo tuviera una teoría del colapso mecánico del sistema capitalista. Este no es el caso. Lo que hemos afirmado es que nadie ha llevado la metáfora del colapso mecánico tan lejos como para tomarla literalmente; y que, por consiguiente, los escritores marxistas del período de la Segunda Internacional combinaron, en grados diferentes, leyes objetivas e intervención consciente de la clase en su teorización del fin del capitalismo. Una segunda afirmación que hacemos en el pasaje en cuestión —y aquí sí nuestra interpretación difiere claramente de la de Geras— es que porque la lógica del espontaneísmo no era suficiente para fundar la naturaleza de clase de los agentes sociales, Rosa Luxemburgo tenía que encontrar un fundamento diferente y se vio forzada a apelar a un endurecimiento de las leyes objetivas del desarrollo capitalista. Discutir en profundidad este problema requeriría, obviamente, mucho más espacio del que aquí tenemos.

Democracia radicalizada

Como es habitualmente el caso en la literatura sectaria, Geras tiene notoriamente poco que decir cuando se trata de hablar de política. Pero debemos discutir su afirmación de que es un axioma que el socialismo debe ser democrático.²⁷ El hecho es que para cualquier persona que no viva en Marte, la relación entre socialismo y democracia es axiomática sólo en la mente de Geras. ¿Ha oído Geras hablar alguna vez acerca del stalinismo, del sistema de partido único, de la revolución cultural china, del golpe de Estado polaco, de la entrada de tanques soviéticos en Praga y en Budapest? Y si la respuesta es que nada de esto es *verdadero* socialismo, tenemos que ser claros acerca de qué juego estamos jugando. Hay tres posibilidades. La primera es que Geras esté construyendo un modelo ideal de sociedad, al modo de los socialistas utópicos. Nada, desde luego, le impide hacerlo y declarar que en Geraslandia la propiedad colectiva de los medios de producción y la democracia van juntos; pero en ese caso no debemos pretender que estamos hablando del mundo real. La segunda posibilidad es afirmar que los Estados autoritarios del bloque soviético representan una fase transitoria y necesaria en el pasaje al comunismo. Esta es la miserable excusa que los intelectuales “progresistas” dieron para justificar su apoyo a los peores excesos del stalinismo, desde las purgas de Moscú en adelante. La tercera posibilidad es afirmar que estos Estados representan “formas degeneradas” del socialismo. Pero el mero hecho de que tal “degeneración” sea posible, indica a las claras que la relación entre socialismo y democracia está lejos de ser axiomática.

Para nosotros la articulación entre socialismo y democracia, lejos de ser un axioma, es un proyecto político; es decir, es el resultado de una larga y compleja construcción hegemónica, que está bajo una amenaza constante y que requiere ser continuamente redefinida. El primer problema a ser discutido es, por consiguiente, el de los “fundamentos” de una política progresiva. Para Geras esto presenta una dificultad: nuestra crítica al esencialismo, ¿no ha eliminado la única base posible para preferir un tipo de política a otra? Todo depende de lo que se entienda por “fundamento”. Si es una pregunta acerca de un fundamento que nos permita decidir con certeza apodéctica que un tipo de sociedad es mejor que otro, la respuesta es no, no puede haber tal fundamento. Sin embargo, de esto no se sigue que no haya posibilidad de razonar políticamente y de preferir, por una variedad de razones, ciertas posiciones políticas a otras. (Es cómico que un crítico severo de las soluciones “o bien...o bien” como Geras nos confronte con exactamente este tipo de alternativa). Incluso si no podemos decidir algorítmicamente acerca de

²⁷Geras, p. 79.

muchas cosas, esto no significa que estemos confinados a un nihilismo total, dado que podemos razonar acerca de la *verosimilitud* de las alternativas existentes. Aristóteles distinguía, en tal sentido, entre *phronesis* (prudencia) y *theoria* (conocimiento puramente especulativo). Un argumento fundado en el carácter apodfético de su conclusión es un argumento que no admite ni discusión ni pluralidad de puntos de vista; del otro lado, un argumento que intenta fundarse en la verosimilitud de sus conclusiones es esencialmente pluralista, ya que necesita hacer referencia a otros argumentos y, dado que este es un proceso esencialmente abierto, estos argumentos pueden ser siempre opuestos y refutados. La lógica de la verosimilitud es, en tal sentido, esencialmente pública y democrática. De tal modo, la primera condición de una sociedad radicalmente democrática es aceptar el carácter contingente y esencialmente abierto de todos sus valores —y en tal sentido, el abandono de la aspiración a un fundamento único.

En este punto debemos refutar un mito, el que sostiene que nuestra posición es incompatible con el humanismo. Lo que hemos rechazado es la idea de que los valores humanistas tengan el estatus metafísico de una esencia y que ellos sean, por consiguiente, anteriores a toda historia y sociedad concretas. Sin embargo, esto no es negar su validez; significa tan sólo que esta validez se construye mediante prácticas discursivas y argumentativas específicas. La historia de la producción del “Hombre” (en el sentido de seres humanos a los que se atribuyen derechos en su mera capacidad humana) es una historia reciente —de los últimos trecientos años. Antes, los hombres eran iguales sólo frente a Dios. Esta historia de la producción del “Hombre” puede ser seguida paso a paso y es uno de los grandes logros de nuestra cultura, bosquejar esta historia sería reconstruir las varias superficies discursivas en las que ha tenido lugar —las instituciones jurídicas, educacionales, económicas y otras en las que las diferencias en términos de estatus, clase social o riqueza han sido progresivamente eliminadas. El “ser humano”, sin cualificaciones, es el electo sobredeterminado de este proceso de construcción múltiple. Es dentro de esta pluralidad discursiva donde los “valores humanistas” han sido construidos y expandidos. Y sabemos bien que ellos están siempre amenazados: el racismo, el sexismo y la discriminación de clase limitan siempre la emergencia y plena validez del humanismo. Negar a lo “humano” el estatus de una esencia es dirigir la atención a las condiciones históricas que han conducido a su emergencia y hacer posible, por consiguiente, un mayor grado de realismo en la lucha por la realización plena de esos valores.

La transformación de la conciencia política

Ahora bien, la “humanización” de crecientes áreas de las relaciones sociales esta ligada al proceso fundamental de transformación de la conciencia política en las sociedades occidentales durante los últimos doscientos años, que es lo que, siguiendo a Tocqueville, hemos denominado “revolución democrática”. Nuestro argumento central es que el socialismo es parte integral de la “revolución democrática” y que no tiene significado fuera de ella (que es, como veremos, algo muy distinto de decir que el socialismo es axiomáticamente democrático). Para explicar nuestro argumento comenzaremos con un análisis de la relación capitalista/obrero. De acuerdo con la clásica tesis marxista, el antagonismo básico de la sociedad capitalista se constituye en torno de la extracción de plusvalía del obrero por parte del capitalista. Pero lo importante es ver dónde reside el antagonismo. Una primera posibilidad sería afirmar que el antagonismo es inherente a la forma misma de la relación trabajo asalariado/capital, en la medida en que esta forma se basa en la apropiación por parte del capital del trabajo excedente del obrero. Pero esta solución es claramente incorrecta: la relación capitalista/obrero, considerada como forma —es decir, en la medida en que el obrero no cuenta como persona de carne y hueso sino tan sólo como portador de la categoría económica “vendedor de la fuerza de trabajo”— no es antagónica. Sólo si el trabajador *resiste* la extracción de su plusvalía por parte del capitalista la relación pasa a ser antagónica, pero tal resistencia no puede ser lógicamente deducida del análisis de la categoría “vendedor de la fuerza de trabajo”. Es sólo si añadimos otro supuesto tal como el “homo oeconomicus” de la economía política clásica, que la relación se torna antagónica, dado que entonces pasa a ser un juego suma-cero entre el trabajador y el capitalista. Sin embargo, esta idea de que el obrero sea un maximizador de ganancia tanto como el capitalista ha sido correctamente rechazada por todos los teóricos marxistas.

Nos queda, por lo tanto, una sola solución: que el antagonismo no sea intrínseco a la relación de producción como tal sino, por el contrario, que se establezca *entre* la relación de producción y algo exterior a ella —por ejemplo, el hecho de que por debajo de un cierto nivel de salario el obrero no puede vivir una vida decente, enviar sus hijos a la escuela, tener acceso a ciertas formas de recreación, etcétera. El módulo y la intensidad del antagonismo dependerán, por ende, en buena medida, del modo en que el agente social está constituido *fuera de las relaciones de producción*. Ahora bien, cuanto más nos alejamos de un mero nivel de subsistencia, tanto más las expectativas del obrero estarán ligadas a una cierta percepción de su lugar en el mundo. Esta percepción dependerá de la participación de los obreros en una variedad de esferas y de una cierta conciencia de sus derechos; y cuanto más

los discursos democrático-igualitarios hayan penetrado la sociedad, tanto menos aceptarán los obreros como natural la limitación de su acceso a un conjunto de bienes sociales y culturales. De tal modo, la propia posibilidad de profundizar la lucha anticapitalista depende de la extensión de la revolución democrática. Más aún: el anticapitalismo es un momento interno de la revolución democrática.²⁸

Sin embargo, si esto es correcto, si el antagonismo no es inherente a la relación de producción sino que se establece entre la relación de producción y algo exterior a ella, dos consecuencias se siguen. La primera es que no hay lugares privilegiados a priori en la lucha anticapitalista. Debemos recordar que para la Segunda Internacional —para Kautsky, en particular— la idea de la centralidad de la clase obrera estaba ligada a: (a) una visión del colapso del capitalismo como determinado por la contradicción entre fuerzas y relaciones de producción que conduciría a una creciente miseria social —es decir, a la contradicción entre el sistema capitalista como un todo y las vastas masas de la población; y (b) a la idea de que el capitalismo conduciría a la proletarianización de las clases medias y del campesinado, como resultado de lo cual, cuando la crisis del sistema se produjera, todo se reduciría a una simple confrontación entre capitalistas y obreros. Sin embargo, como este segundo proceso no ha tenido lugar, no hay razón para suponer que la clase obrera tiene un papel privilegiado en la lucha anticapitalista. Existen muchos puntos de antagonismo entre el capitalismo y varios grupos de la población (polución del ambiente, desarrollo urbano en ciertas áreas, carrera armamentista, flujos de capital de una región a otra, etc.), y esto significa que habrá una variedad de luchas anticapitalistas. La segunda consecuencia es que la emergencia potencial de una política anticapitalista radicalizada a través de la profundización de la revolución democrática resultará de decisiones políticas globales tomadas por vastos sectores de la población y no estará ligada a una posición particular en la estructura social. En este sentido no hay luchas *intrínsecamente* anticapitalistas, si bien un conjunto de luchas, en ciertos contextos pueden *pasar a ser* anticapitalistas.

²⁸Queremos subrayar que, en nuestra opinión, las varias luchas anticapitalistas son parte integral de la revolución democrática, pero que esto no implica que el socialismo sea *necesariamente* democrático. El socialismo, como forma de organización económica basada en la exclusión de la propiedad privada de los medios de producción, puede ser el resultado, por ejemplo, de una imposición burocrática, como en los países de Europa del Este. En este sentido, el socialismo *puede ser* enteramente externo a la revolución democrática. La compatibilidad entre socialismo y democracia, lejos de ser un axioma, es por consiguiente el resultado de una lucha hegemónica por la articulación de ambos.

La revolución democrática

Si todo depende entonces de la extensión y profundización de la revolución democrática, debemos preguntarnos de qué depende esta última y en qué, finalmente, consiste. Marx observó correctamente que el capitalismo sólo se expande a través de una transformación permanente de los medios de producción y de la disolución progresiva de las relaciones sociales tradicionales. Estos efectos dislocatorios se manifiestan, por un lado, en la comodificación y, por otro, en los fenómenos ligados al desarrollo desigual y combinado. En estas condiciones, la radical inestabilidad y amenaza a las identidades sociales generadas por la expansión capitalista conduce a nuevas formas de imaginario colectivo que reconstruyen de un modo fundamentalmente nuevo esas identidades amenazadas. Nuestra tesis es que los discursos igualitarios y los discursos sobre los derechos juegan un papel fundamental en la reconstrucción de las identidades colectivas. A comienzos de este proceso, en la Revolución Francesa, el espacio público de la ciudadanía fue el dominio exclusivo de la igualdad, en tanto que las desigualdades no fueron cuestionadas en la esfera privada. Ahora bien, como Tocqueville lo entendió claramente, una vez que los hombres aceptan la legitimidad del principio de igualdad en una esfera, intentarán extenderlo a todas las otras esferas de la vida. De tal modo, una vez que las dislocaciones generadas por la expansión capitalista se generalizaron, cada vez más sectores construyeron la legitimidad de sus demandas en torno de los principios de igualdad y libertad. El desarrollo de las luchas obreras y anticapitalistas durante el siglo XIX fue un momento crucial en este proceso, pero no fue ni el único ni el último: las luchas de los llamados “nuevos movimientos sociales” de las últimas décadas son una fase ulterior en la profundización de la revolución democrática. Hacia fines del siglo XIX Bernstein entendió claramente que los progresos futuros en la democratización del Estado y de la sociedad dependerían de iniciativas autónomas que partirían de diferentes puntos del tejido social, dado que la creciente productividad del trabajo y el éxito de las luchas obreras estaban teniendo el efecto combinado de que los obreros cesaban de ser “proletarios” y pasaban a ser “ciudadanos”, es decir, que ellos comenzaban a participar en una creciente variedad de aspectos de la vida de su país. Este es el comienzo del proceso que hemos descrito como “dispersión de las posiciones de sujeto”. La visión de Bernstein era, sin duda, excesivamente simplista y optimista, pero sus predicciones fueron fundamentalmente correctas. Sin embargo, es importante advertir que de esta pluralidad y dislocación no se sigue una creciente integración y adaptación al sistema. Los efectos dislocatorios que hemos mencionado continúan influyendo en las dispersas posiciones de sujeto, lo que implica que estas últimas pasan a ser los puntos que hacen posible una nueva radicalización, y con esto el proceso de democratización

radical de la sociedad adquiere una nueva profundidad y un nuevo impulso. El resultado de este proceso de dispersión y fragmentación cuyas primeras fases fueron descritas por Bernstein no fueron sociedades crecientemente conformistas e integradas: fueron las grandes movilizaciones de 1968.

Hay dos puntos más que requieren discusión. El primero se refiere al liberalismo. Si la democratización radical de la sociedad emerge de una variedad de luchas autónomas que son sobredeterminadas por formas de articulación hegemónica, si, además, todo depende de una proliferación de espacios públicos de argumentación y decisión por la que los agentes sociales son crecientemente capaces de asumir la gestión de sus propios intereses, entonces resulta claro que este proceso no pasa por un ataque directo a los aparatos del Estado, sino que implica la consolidación y reforma democrática del Estado liberal. El conjunto de sus principios constitutivos —la división de poderes, el sufragio universal, el sistema multipartidista, los derechos civiles, etc.— deben ser defendidos y consolidados. Es dentro del marco de estos principios básicos de la comunidad política que es posible hacer avanzar el amplio arco de las reivindicaciones democráticas actuales (desde los derechos de las minorías nacionales, raciales y sexuales, hasta la propia lucha anticapitalista).

El segundo punto se refiere al totalitarismo. Aquí Geras introduce una de sus confusiones habituales. En su presentación de nuestra crítica al totalitarismo trata a esta última como si ella presupusiera una fundamental identidad entre el comunismo y el fascismo. Este no es el caso, obviamente. Como tipos de sociedad fascismo y comunismo son totalmente diferentes. La única comparación posible se basa en la presencia en los dos de cierto tipo de lógica política por la cual ambas son sociedades que poseen una “verdad de Estado”. De ahí que, mientras que el imaginario democrático radical presupone la apertura y el pluralismo, y procesos argumentativos que nunca conducen a un fundamento último, las sociedades totalitarias se constituyen en torno de su ambición de dominar el fundamento. Hay, evidentemente, un serio peligro de totalitarismo en el siglo xx, y las razones son claras: en la medida en que los efectos dislocatorios dominan y en que las viejas estructuras en las que el poder era inmanente se disuelven, hay una creciente tendencia a concentrar el poder en un punto a partir del cual se intenta reconstruir “racionalmente” el conjunto del tejido social. La democracia radicalizada y el totalitarismo son, por consiguiente, enteramente opuestos en sus intentos de abordar los problemas que se derivan de la dislocación y del desarrollo desigual.

Debemos indicar, para concluir, los tres puntos fundamentales en los que hoy día consideramos que es necesario ir más allá del horizonte teórico y político del marxismo. El primer punto es filosófico, y se relaciona con el carácter parcial del “materialismo” de Marx, con su dependencia múltiple, en aspectos cruciales, de las categorías de la metafísica tradicional. Desde este punto de vista, como hemos tratado de señalar, la teoría del discurso no es un

simple enfoque teórico o epistemológico; al afirmar la radical historicidad del ser y, por lo tanto, el carácter puramente humano de la verdad, ella implica la decisión de mostrar al mundo como lo que realmente es: una construcción puramente social de los hombres que no está fundada en ninguna “necesidad” externa a ella misma —ni Dios, ni las “formas esenciales”, ni la “leyes necesarias de la historia”.

El segundo aspecto se refiere a los análisis sociales de Marx. El mérito mayor de la teoría marxista ha sido iluminar tendencias fundamentales en el autodesarrollo del capitalismo y los antagonismos que este último genera. Sin embargo, también aquí el análisis es incompleto y, en parte, provinciano —limitado, en gran medida, a la experiencia europea del siglo XIX. Hoy sabemos que los efectos dislocatorios que el capitalismo genera a nivel internacional son mucho más profundos que los que Marx había previsto. Esto nos obliga a radicalizar y a transformar en una variedad de direcciones la concepción de Marx acerca del agente social y de los antagonismos sociales.

Finalmente, el último aspecto es político. Al ubicar al socialismo en el campo más amplio de la revolución democrática, hemos indicado que las transformaciones políticas que nos permitirán finalmente ir más allá de la sociedad capitalista se fundan en la pluralidad de los agentes sociales y de sus luchas. De este modo se expande el campo del conflicto social, en lugar de concentrarse en el “agente privilegiado” del cambio socialista. Esto significa también que la extensión y radicalización de las luchas democráticas no tienen un punto final de llegada en el logro de una sociedad plenamente liberada. Siempre habrá antagonismos, luchas y parcial opacidad de lo social; siempre habrá historia. El mito de la sociedad transparente y homogénea —que implicaría el fin de la política— debe ser resueltamente abandonado.

Al ubicarnos en un terreno posmarxista, pensamos que no estamos solamente ayudando a clarificar el sentido de las luchas sociales contemporáneas, sino también a dar al marxismo su dignidad teórica, que sólo puede proceder del reconocimiento de sus limitaciones y de su historicidad. Sólo a través de este reconocimiento la obra de Marx permanecerá presente en nuestra tradición y en nuestra cultura política.

PARTE III
SOBRE SUDAFRICA

Esta parte del libro es un cambio de cartas, que tuvo lugar en 1987, con mi estudiante de doctorado, Aletta J. Norval. Dados los rápidos cambios que han tenido lugar en la escena sudafricana, ella ha añadido un poscripto, escrito en marzo de 1990, a la carta originaria.

CARTA A ERNESTO*

Aletta J. Norval

Pretoria

13 de agosto de 1987

Querido Ernesto,

Esta mañana he visto una vez más la violencia del apartheid invadiendo la vida "ordinaria": el arresto de unos muchachos negros en las calles de Arcadia, cuyo único crimen era su presencia en los senderos laterales de un suburbio blanco. (Traté de intervenir, pero fue inútil.) Todas las áreas de la vida cotidiana, incluso las más insignificantes, están infectadas por la violencia. Derrida ha caracterizado al apartheid como "la detención violenta de la marca, la notoria dureza de la esencia (heid) abstracta [que] parece especular en otro régimen de abstracción, el de la separación por confinamiento".¹ Esta violencia vivida que se juega en una situación de silencio forzado incita a uno a hablar aunque, como se ha dicho, hablar aterroriza porque uno corre siempre el riesgo de decir a la vez demasiado y demasiado poco. Pero debemos hablar.

Durante los últimos meses te he estado escribiendo acerca de varios aspectos relativos a la situación política sudafricana. Hoy quisiera juntar las varias piezas del enfoque teórico que hemos discutido en nuestro seminario en Essex y aplicarlas a la situación local. Mi objetivo es construir un esquema preliminar que vaya más allá del esencialismo que ha obstaculizado una buena parte del trabajo —por lo demás interesante— en torno de Sudáfrica (SA). Algunas de las categorías que hemos discutido, tales como crisis

¹La expresión "coloured people" la hemos traducido como "gente" o "población de color" y significa aproximadamente "mestizo" [N. del T.].

¹J. Derrida, "Racism's Last Word", *Critical Inquiry*, N° 12, 1985, p. 292.

orgánica, exterior constitutivo, antagonismo, lógica de la equivalencia y frontera política, adquieren un significado nuevo y dramático en la medida en que pasan a ser herramientas de un análisis político que está crecientemente dominado por un sentido de urgencia.

Los signos de la crisis que encara el régimen han estado inscritos por bastante tiempo en el campo social: creciente y rápida resistencia en las comunidades negras, creciente desarrollo de un sindicalismo militante, crecimiento de la oposición de derecha y de la división interna en las filas del Partido Nacional (PN). Uno podría seguir enumerando estos signos *ad infinitum*. Es una crisis orgánica, en el sentido gramsciano, que impide toda fijación discursiva de las identidades de los agentes sociales en un conjunto de relaciones no-antagónicas, por parte del PN.

La proliferación de antagonismos y divisiones que no pueden ser controladas por el PN conduce a una creciente desestabilización de las fronteras (ideológicas) existentes: está resultando cada vez más difícil para los sectores dominantes establecer y mantener claras e ininterrumpidas cadenas de equivalencias que dividan a lo social en dos campos. Esta crisis generalizada de las identidades sociales, que emerge de muchos puntos, y es el resultado de una sobredeterminación de circunstancias, no puede decirse que tenga exclusiva relación con el discurso del PN, en total separación de los otros discursos que operan en el terreno de lo social. La crisis del discurso del PN debe ser localizada dentro de la totalidad del trasfondo social y político que constituye su exterior discursivo.

Este exterior discursivo, los grupos que constituyen el “más allá” de la frontera inestable (movimientos extraparlamentarios, sindicatos militantes, etc.), está afirmando una presencia que no puede ser por más tiempo ignorada. Este conjunto de fuerzas constituye un exterior constitutivo, en el sentido derrideano, y es el sitio más importante a partir del cual el interior/bloque dominante es desafiado y amenazado. Este proceso conduce a un debilitamiento de la fijación de las identidades sociales, por lo que ha pasado a ser imposible considerar a estas identidades como preconstituidas en ningún sentido. Nos vemos confrontados con el hecho de que todas las identidades están sujetas al cambio. Ellas son precarias, inestables y sujetas a la articulación y rearticulación en un contexto de luchas constantes en el que se da un debilitamiento de las líneas divisorias entre discursos, y una proliferación de significantes flotantes. La naturaleza discursiva de toda identidad social y política, y la relevancia política de las categorías que discutíamos en nuestro seminario, se muestran plenamente en situaciones de crisis orgánica como la presente. Estas categorías constituyen un horizonte intelectual que nos permiten aprehender plenamente el sentido de los cambios sociales y políticos actualmente en curso en SA y, más aún, ellas son herramientas útiles en la elaboración de nuevas estrategias de resistencia.

Permíteme subrayar aquellos rasgos de la categoría de “exterior constitu-

tivo” que son particularmente importantes para mi análisis. Reflexionando acerca de la situación sudafricana me ha impresionado la relevancia para el análisis político de la crítica de Derrida a la metafísica de la presencia y a la lógica de la identidad. Lo que Derrida sostiene acerca del pensamiento conceptual, es decir, que hay una “no- o anti-esencia que viola las fronteras de la positividad por la cual un concepto ha sido anteriormente pensado para ser preservado en su ‘en sí’”², y que la no-esencia al violar la positividad se transforma en condición de posibilidad de afirmación de esa frontera positiva, se aplica no sólo al pensamiento conceptual/filosófico. El no-cierre que él describe es el no-cierre de toda forma discursiva y puede ser, por consiguiente, extendido al análisis político.

En nuestro análisis de formaciones discursivas tales como el discurso del PN acerca del apartheid, esto tiene una obvia relevancia. Si toda identidad está necesariamente contaminada por alteridad [*otherness*, N. del T.], y si, como Lacan lo muestra claramente, llega a ser lo que es sólo por referencia a esta alteridad, esto significa que toda formación discursiva, para significarse a sí misma como tal, debe referirse a algo que es exteriorizado en su formación. Esto puede verse, por ejemplo, en la construcción de una “identidad Afrikaner” en el discurso del PN y en los diferentes sistemas de exclusión por los que esta construcción ha operado a lo largo del tiempo. Por lo demás, lo que es exteriorizado crea la posibilidad misma de constituir toda identidad; es constitutivo. Y puesto que el exterior amenaza al mismo tiempo la identidad del interior al impedirle alcanzar positividad plena, puede afirmarse que el exterior constitutivo es también subversivo.

Como has mostrado en tus trabajos, la construcción discursiva de identidades, que penetra toda la densidad material de las multiformes instituciones, rituales y prácticas sociales, puede tener lugar en términos o bien de la lógica de la diferencia, o bien de la lógica de la equivalencia. Déjame explicarte el modo en que veo la operación de estas lógicas en SA. De acuerdo con tu análisis, siempre que las identidades se construyen en términos de la lógica de la diferencia, hay el intento de fijar las relaciones entre agentes sociales como conjunto de posiciones diferenciales. Por consiguiente, las identidades sociales son conjuntos de diferencias positivas estables. Aquí podemos pensar, por ejemplo, en los intentos de crear “identidades de grupo” no antagónicas en el discurso del PN. Cada grupo es presentado como siendo meramente diferente de los otros y como ocupando un lugar específico en el sistema de relaciones que constituyen a la sociedad. Ahora bien, la lógica de la diferencia nunca logra constituir un espacio plenamente suturado, dado que los sistemas de diferencias definen a las identidades relacionales tan sólo de

²H. Staten, *Wittgenstein and Derrida*, Oxford, 1985, p. 18.

modo parcial. La contingencia de los sistemas de diferencia se revela en la inestabilidad [*unfixity*, N. del T.] que la equivalencia introduce.

Tu conclusión podría ser igualmente bien aplicada a mi ejemplo anterior; las "identidades de grupo" no son meramente una cuestión de diferencia: existe siempre la posibilidad de construir equivalencias y de presentar al otro como amenaza. Esto es lo que ocurrió, por ejemplo, en el discurso de Malan, que en la elección de 1949 introdujo la noción de *swart gevaar* (peligro negro). Aquí resulta claro que a través de la expansión de una serie de equivalencias, las identidades positivas son subvertidas. En el discurso posterior de Verwoerd, la subversión de las identidades positivas de las "diez naciones negras" está nuevamente presente en la construcción de una "amenaza negra" que pone a estas identidades "positivas" en cuestión y deja tan sólo una "masa negra" que ha pasado a ser antiblanca. De este modo se creó una frontera política que construyó lo que está más allá de ella como identidad negativa. Es aquí donde se muestra la presencia de relaciones antagónicas. El antagonismo pasa a ser el testigo de la imposibilidad final de constituir identidades puramente diferenciales; y el antagonismo como imposibilidad sólo puede revelarse o mostrarse, en el sentido de Wittgenstein, en las prácticas discursivas a través de las cuales la positividad es puesta en cuestión. Es decir que esta imposibilidad se muestra a través del funcionamiento de la lógica de la equivalencia y de la creación de fronteras políticas. Yo sostendría que la "dialéctica" entre reforma y represión, entre cooptación y coerción se liga a esta tensión irresuelta entre diferencia y equivalencia en el discurso del PN.

El año pasado he discutido contigo, en cierto detalle, este balance inestable en el discurso del apartheid. En oposición tanto a los análisis liberales como a los revisionistas, yo me inclino a sostener que la sociedad del apartheid no puede ser entendida ni en términos de reduccionismo de raza ni de reduccionismo de clase. La escuela liberal, que rechaza explícitamente el reduccionismo económico, sostiene que la dominación blanca debe ser entendida como el resultado de una lógica racial irracional. Esta lógica irracional habrá, finalmente, de romperse, como resultado de las necesidades de un desarrollo capitalista racional: los blancos preferirán ser "ricos y mezclados antes que pobres y segregados". Paradójicamente, esta teoría reduccionista de raza prueba ser en última instancia altamente economicista, ya que sostiene que la lógica racional del capitalismo conducirá al derrumbe del apartheid. Las teorías revisionistas, por su parte, han caído en la trampa del reduccionismo económico al presentar al apartheid como un fenómeno meramente superestructural que ha sido introducido para facilitar la acumulación de capital. Las clases son así transformadas *a priori* en la categoría fundamental de análisis. Al romper con todas las formas de reduccionismo, hemos sostenido que lo que debe ser investigado es la específica construcción discursiva de identidades en el discurso del apartheid. Todo vínculo entre

apartheid y capitalismo cuya existencia pueda ser probada será, por consiguiente, de carácter contingente y no necesario. Yo sostendría que todo intento de entender lo que está ocurriendo actualmente en SA tendrá que tener en cuenta este proceso de construcción de identidades, ya sea que nos refiramos a la política del bloque dominante o a la de los varios grupos de la oposición radical.

En términos de las tensiones irresolubles en el discurso del apartheid, pienso que los significantes centrales de "apartheid", "volk" y "raza" en el caso de Verwoerd son particularmente importantes. Cada uno de estos significantes funciona como un himen, en el sentido derridiano, en el texto del discurso del apartheid. La ambigüedad irreductible de estos términos crea la posibilidad de que ellos asuman significados opuestos en diferentes lugares. La noción de "volk" en el discurso de Verwoerd, que se presenta con dos sentidos diferentes, es un caso claro. El término puede ser usado, en primer término, para establecer diferencias entre los distintos *volkere*, tal como el *Afrikaner-volk*, por ejemplo. En segundo lugar, "volk" puede usarse para referirse a la población blanca, incluyendo tanto a afrikaners como a ingleses. Estos dos usos ejemplifican una distinción crucial en el discurso oficial de esa época. En el primer caso, "volk" es utilizado para fundar las identidades diferenciales positivas por las que el carácter separado del "grupo afrikaner" puede ser construido a través de la unificación de un número de elementos heterogéneos. En el segundo caso, él forma la base para la creación de un número de equivalencias que establecen fronteras políticas, tales como la oposición entre los blancos y un "peligro negro".

Las tensiones irresueltas encontradas en todos estos significantes están también presentes en la construcción de identidades y fronteras políticas. Aquí estoy especialmente pensando en el período 1958-66. El punto clave de la ambigüedad en esta era se encuentra en el modo en que la barrera de color era pensada, ya sea en términos de diferencia, ya de negatividad. He intentado mostrar [en mi trabajo, N. del T.] el modo en que la frontera negro/blanco fue establecida, y revelar su naturaleza esencialmente inestable como resultado de la presencia de otras cadenas de equivalencias que tornaban crecientemente difícil la construcción de un sólo enemigo. Fue a través del rastreo de estos himenes, tanto en los significantes clave como en la construcción de identidades, que resultó posible ver cómo el discurso del apartheid intentaba encubrir las huellas de su propia discursividad al presentarse como un medio transparente a través del cual la "realidad" hablaría sin mediaciones: es decir, al presentar el (des)orden de la sociedad, que es el resultado de una construcción social y cultural, como natural. La era de Vorster asistió al comienzo de la declinación del apartheid como ideología hegemónica. (Estoy usando el término ideología para referirme a un discurso que intenta constituir a lo social como cerrado, construir significados y ocultar el juego infinito de las diferencias. Veo, por lo tanto a la ideología del apartheid como

voluntad específica de totalidad, no como sistema de creencias de una clase determinada, ni como falsa conciencia). El discurso del “desarrollo separado” de los años 1966-78 construyó las identidades principalmente en términos de diferencia. Paradójicamente, este discurso de la así llamada diferencia marcó el comienzo de un largo período de emergencia de antagonismos en SA. Son estos desarrollos más recientes los que quisiera ahora discutir contigo.

El marco histórico

A lo largo del siglo XIX y de la primera mitad del siglo XX, la identidad afrikaner fue definida en oposición a la de los sectores de lengua inglesa de la sociedad, que representaban el capital inglés y el despreciado liberalismo. Hacia el tiempo de la guerra anglo-boer esto era particularmente visible. Durante el período 1910-48 dos concepciones de la identidad afrikaner rivalizaban entre sí en forma periódica. La primera era la concepción de una identidad afrikaner ‘pura’, que incluyera sólo la gente que hablara *Afrikaans*; la segunda, la de una identidad que unificara a todos los blancos sudafricanos ya fuera que hablaran inglés o afrikaans. La primera concepción prevaleció, sin embargo, y hasta 1948 la oposición afrikaans/inglés podía ser considerada como la principal línea divisoria de lo social. El tránsito hacia una construcción del afrikaner en términos de la oposición negro/blanco comenzó gradualmente entre 1910 y 1948 y sólo maduró plenamente en los años cincuenta. El surgimiento de la significación de esta última oposición resultó plenamente visible en la turbulenta década del cincuenta, cuando famosas medidas legales tales como la *Immorality Act*, la *Population Registration Act* y la *Suppression of Communism Act* fueron introducidas. Esta construcción de identidades tuvo efectos estratégicos que permearon al conjunto de lo social. Por ejemplo, en tanto que hasta los años cincuenta existía cierto espacio para la actividad legal extraparlamentaria de la oposición política de masas, esta situación cambió drásticamente con la supresión de la resistencia popular que culminó en la proscripción del *African National Congress* (ANC).

En la era de Verwoerd (1958-66), la ideología del apartheid adquirió una centralidad y comprehensividad nuevas en relación con los diez años precedentes. (Aunque mi periodización sigue aproximadamente la sucesión de los regímenes, no quiero significar con esto que los discursos de cada uno de estos regímenes constituya un bloque homogéneo. Por el contrario, estas formaciones discursivas deben ser vistas como conjuntos de articulaciones marcadas por contradicciones, dado que la unidad de la formación discursiva no está

dada por la coherencia lógica de sus elementos sino por prácticas articuladoras que combinan los elementos de cierta manera en torno de un cierto número de puntos nodales.) Durante este período, los cambios más importantes en la construcción de identidades fueron aquellos vinculados con los intentos de crear una nueva identidad positiva que uniera a afrikaners e ingleses en un “*volk*” blanco”, en un pueblo blanco. Pero esta “unidad” se vinculó inmediatamente al establecimiento de la frontera blanco/negro y perdió así su naturaleza “positiva”. Esta frontera fue desarrollada en referencia a la descolonización de África y al rechazo de un Estado multirracial como modelo adecuado para Sudáfrica. Se creó sistemáticamente una cadena de equivalencia entre la idea de un Estado multirracial como el existente en África negra, la dominación negra, el paganismo y las dictaduras, que era presentada como una amenaza a los valores occidentales, el cristianismo, la igualdad y la libertad “real”. El resultado final de esta construcción de equivalencias fue la presentación de la noción de Estado multirracial como “suicidio blanco”. Esta percepción fue luego transferida a la construcción del sujeto negro en el interior de SA, de modo tal que las cadenas de equivalencias presentaran a este último como una amenaza. Se estableció así una frontera política que dividía rígidamente al mundo en dos campos: blancos y negros.

Esta situación fue, sin embargo, complicada ulteriormente por la percepción de otra amenaza, la del comunismo, que fue sistemáticamente vinculada con la primera cadena de equivalencias. Ligando esta construcción a las nociones ya presentes de un Estado multirracial y de la dominación negra, resultó posible presentar a toda oposición al apartheid, incluyendo a la oposición y la prensa de habla inglesa, el *Black Sash*, el *Indian National Congress* y el ANC, como inspirados por el comunismo y como anti-blancos. Esta expansión de la frontera blanco/negro introdujo en ella una fundamental inestabilidad. Puesto que toda oposición al apartheid, tanto por parte de los negros como de los blancos era presentada como “comunista”, la simple frontera basada en el color fue interrumpida por la introducción del elemento comunista. Esto significó que un actor social tal como, por ejemplo, el inglés, podía ser incorporado a cadenas de equivalencia contradictorias, y una vez que este proceso se implantó, resultó cada vez más difícil construir un solo enemigo. La construcción de equivalencias fue, sin embargo, acompañada por la construcción de identidades en términos de diferencia. Aquí fueron introducidas las nociones de “grupos étnicos” de “*volkere*” diferentes, y el discurso del “gran apartheid” que establecía la creación de “*homelands*” para cada grupo.

Cambios significativos en la construcción de fronteras políticas ocurrieron durante el régimen de Vorster (1966-78), cuyo discurso fue organizado en torno del signifiante “desarrollo separado”—el cual, como mencioné antes, puso mucho más énfasis en la construcción de identidades en términos de

diferencia. La construcción de las identidades de afrikaners e ingleses como grupos diferentes pero que compartían una identidad blanca, construcción que había comenzado en la era de Verwoerd, llegó a su plena madurez bajo Vorster y finalmente condujo a la primera división de la derecha del PN, desde que este llegara al poder en 1948. En este discurso de la diferencia, en el que el lenguaje racista resultaba inaceptable, pero en el que el otro debía continuar marcado por su alteridad, la cuestión del "color" también tenía que ser redefinida. El otro fue ahora construido como simplemente diferente. Pero como "razas" diferentes ellas tenían que ser separadas. Vorster presentó ahora a SA como a un Estado multi-nacional integrado por "homelands" que podían alcanzar la "independencia". El proceso de ampliación de la identidad blanca, es decir, del "interior", comenzó en esta época.

Lo que es importante subrayar en este punto son los términos de supervivencia en función de los cuales una identidad blanca fue construida. La amenaza comunista, ya presente en el discurso de los años sesenta, ahora pasó a ser dominante en la construcción del sujeto negro. Los líderes de los *homelands* fueron integrados al sistema, mientras que los sectores negros radicalizados, principalmente urbanos, fueron presentados, especialmente después de los levantamientos populares de 1976, como inspirados por influencias comunistas. (Los levantamientos de 1976 son significativos en la medida en que la ausencia de una resistencia abierta en los años sesenta y setenta, sólo concluye, de modo decisivo, en aquella fecha.) Todos estos desarrollos condujeron a un creciente desdibujamiento de la frontera negro/blanco. Entre los "negros" había tanto comunistas como no comunistas: el "interior" [*inside*, N. del T.] ya no era sólo blanco sino que incluía a negros moderados, en tanto que la posibilidad de incluir a la población de "color" y a los hindúes dentro del "interior" a través de un sistema tricameral estaba siendo explorada por una comisión de estudio.

Sostengo, por consiguiente, que es posible rastrear los cambios más significativos en la sociedad sudafricana, desde las etapas de resistencia hasta los cambios en la forma del Estado, si se sigue a lo largo de los años la interacción entre los varios discursos y la construcción concomitante de las identidades. Aunque aquí me he concentrado en la creación de identidades sociales y políticas en el discurso del PN, este último debe ser ubicado, como he argumentado antes, en el contexto de la construcción discursiva de las identidades en la sociedad en su conjunto. Para recapitular, resulta claro que durante la última década ha habido un creciente debilitamiento de la frontera originaria negro/blanco, lo que hace cada vez más difícil la construcción de un enemigo unificado. La creciente complejidad y fluidez de las fronteras ha conducido, al mismo tiempo, a la proliferación de los posibles puntos de antagonismo.

No es ningún tipo de sistema clasificatorio *a priori* sino la propia situación la que me fuerza a proceder a una doble discusión de la presente crisis

orgánica. Se da, por un lado, la crisis en el interior del bloque dominante; por el otro, el exterior constitutivo en el que reside la "fuente" de esta crisis. Paradójicamente, a los efectos de aprehender la primera dimensión, uno debe conocer ya la segunda; por lo tanto, la naturaleza de la crisis sólo se aclara si uno puede, por así decirlo, yuxtaponer las dos dimensiones y mostrar así la resultante inestabilidad de las identidades sociales y de las fronteras políticas, y la creciente desintegración de los intentos, en el discurso del PN, de crear sistemas estables de identidades puramente diferenciales.

La crisis en el bloque dominante

Los acontecimientos de los años setenta pusieron una presión creciente en el gobierno de Vorster para que reconociera los varios fracasos de la ideología ortodoxa. Estos acontecimientos constituyen las "raíces" de la presente crisis orgánica dentro del bloque dominante. La posibilidad de abandonar ciertos dogmas centrales de la ideología verwoerdiana fue el resultado de la irreductible dualidad en la construcción de identidades en el discurso del apartheid, entre la lógica de la diferencia y la lógica de la equivalencia. Vorster subrayó aquella dimensión del discurso de Verwoerd en el que se acentuaba la diferencia. El discurso de Vorster introdujo, pues, un cambio total en el tono de la política; el lenguaje racista dejó de escucharse y hubo una sustitución de los símbolos "*volk*" por un discurso que construyera la unidad blanca. Hasta comienzos de los setenta pudo mantenerse la ilusión de que el orden político y social estaba signado por la diferencia, sin discriminación. Las crecientes movilizaciones obreras de comienzos de los setenta y el levantamiento de Soweto de 1976, sin embargo, dispararon de manera decisiva esa ilusión.

El régimen de Botha, enfrentado con una crisis de dimensiones económicas, sociales y políticas, introdujo una estrategia transformista, en el sentido gramsciano. Esta estrategia puede ser vista como parte de una operación orientada a construir identidades sociales en términos de una lógica de la diferencia, que en este caso se centró primordialmente en intentos políticos y económicos de cooptar a las diferentes comunidades dentro del sistema del apartheid a los efectos de expandir la amenazada hegemonía blanca. Yo afirmaré que la estrategia transformista del PN, si bien se presentaba primariamente en términos de una lógica de la diferencia, también incluía necesariamente la construcción de fronteras y, por consiguiente, un elemento de fuerza y de exclusión. Tomemos, por ejemplo, el sistema parlamentario tricameral y las varias reformas relativas a la comunidad negra urbana como ilustración de mi lectura de esta estrategia transformista.

La posición de la población negra urbana fue uno de los principales puntos

en la agenda del gobierno durante los años setenta. Se introdujo una variedad de reformas inspiradas por las comisiones de estudio Wiehahn y Rieckert. Estas incluían *inter alia* la legalización de los sindicatos negros y, por primera vez, el reconocimiento de los negros como residentes permanentes en SA “blanca”. Las reformas, que se centraron primordialmente en las condiciones socioeconómicas de la población negra urbana, y que investigaban los requerimientos de una fuerza de trabajo estable, tuvo el efecto de dividir a la fuerza de trabajo negra en dos grupos: los privilegiados pobladores urbanos interiores al sistema [*insiders*, N. del T.] y los pobladores rurales externos al mismo [*outsiders*, N. del T.]. Si bien me es imposible aquí entrar en todas las complejidades de estas reformas, no cabe duda de que ellas jugaron un papel crucial en la estrategia transformista del PN: esta última se propuso lograr una forma de cooptación económica de los pobladores negros urbanos y establecer un foso entre los varios sectores de la fuerza de trabajo negra. Si bien hubo algunos intentos limitados de abordar la cuestión de la posición política de los negros a nivel local—otro intento de cooptación que fracasó miserablemente—las reformas implicaron en general una negación completa de las aspiraciones políticas nacionales de los negros. Podría por lo tanto afirmarse que esta estrategia intentó separar el reino de lo “económico” del de lo “político”.

El segundo elemento de esta estrategia transformista es la introducción de una “new dispensation” [forma de participación en el gobierno, N. del T.] para las comunidades hindúes y de “color”, que tomó la forma de un parlamento tricameral. Esta reforma otorgó por primera vez a estas comunidades representación política a nivel nacional. La “desracialización” del orden político fue presentada en el discurso del PN como la solución lógica al problema de la integración política de estos “grupos” al sistema del apartheid. La apertura del bloque dominante a otros grupos raciales consistió en una fundamental reconstitución de la nación, que previamente sólo había permitido a los blancos participar en el interior privilegiado. El sistema tricameral propuesto no era, sin embargo, un simple intento inocente de encontrar una solución a la integración política de los hindúes y de la población de color en un sistema de relaciones puramente diferenciales. Era, ante todo, un intento de cortar los vínculos de los hindúes y la población de color con la sociedad negra, con el propósito de ampliar la base de apoyo del bloque dominante frente a la amenaza revolucionaria. Lo mismo podría decirse respecto de las reformas relativas a la población negra urbana.

Un estudio de la construcción discursiva de “amenaza revolucionaria” y, por consiguiente, de las fronteras políticas existentes en esa época, nos conduce a la cuestión del “asalto total” y la Estrategia Total. La Estrategia Total, concebida por los militares como un esfuerzo generalizado por utilizar todos los medios a disposición del Estado para oponerse a este “asalto total” puede ser vista como una expansión de la previa cadena anticomunista de

equivalencias. La noción de un asalto total, que surgió originariamente en el contexto de la descolonización de las colonias portuguesas del sur de Africa, cuando SA fue percibida como “sin sus Estados tapones” y desprotegida frente al asalto comunista, jugó un papel crucial en la construcción de fronteras políticas. No sólo se construyó una frontera externa sobre la base de establecer equivalencias entre la amenaza planteada por el ANC, el comunismo y el expansionismo soviético, sino que esta frontera se expandió al punto de incluir la situación interna de SA, y sentó las bases para una división del espacio político entre actividades políticas legítimas (es decir, dentro de los límites planteados por el bloque dominante) y la resistencia política ilegítima. En tanto que la frontera “externa” fue utilizada para legitimizar la escalada de violentas incursiones en países limítrofes, el desplazamiento de esta frontera interior del país dio al régimen la posibilidad de llevar a cabo actos de violencia y represión indecibles, en 1976 y después, contra los que se ubicaban del otro lado de ella. Aunque el lenguaje del asalto total ya no pudo ser utilizado después de la firma del acuerdo de Nkomati con Mozambique, los sistemas de equivalencia continuaron funcionando, como puede verse claramente en la expansión y aplicación *ad nauseam* al Frente Democrático Unido (FDU) de todos los supuestos terrores que el ANC representaba en este discurso. A medida que el desasosiego creado en torno de los Koomhof Bills y a la nueva constitución aumentó a comienzos de los años ochenta, este sistema de equivalencias se expandió crecientemente, al punto de que casi toda la oposición extraparlamentaria fue construida como amenaza en estos términos.

Sin embargo, la Estrategia Total, con su énfasis en la supervivencia, no consistía solamente en elementos de represión: ella también subrayaba otras condiciones de estabilidad. Las nociones de “libre empresa” y “crecimiento económico”, por ejemplo, pasaron a ser cada vez más prominentes en el discurso del PN. La concepción de una identidad blanca se había tomado menos importante que la noción de un sistema, un modo de vida, que ligaba a SA al “Occidente libre” y que la contraponía a la “tiranía de los regímenes marxistas”.

Podría argumentarse que, desde este punto de vista, surgiría un nuevo e importante aspecto en el discurso del PN, un tecnocratismo que intentaba despolitizar áreas de conflicto potencial sobre la base de construir identidades diferenciales, no antagónicas. Esto también puede ser mostrado a través de los cambios en la forma del Estado que fueron introducidos con la nueva constitución. El poder fue concentrado en el ejecutivo, y se disminuyó el papel del gabinete, del parlamento y del caucus. Estos cambios tuvieron consecuencias considerables en cuanto a la forma de la política que había de prevalecer en los años ochenta. El establecimiento de cuatro comités permanentes de gabinete, cuyos miembros no provenían tan sólo del parlamento sino también de las filas de los líderes empresariales y de los militares, implicó un nuevo

enfoque en la elaboración de las políticas y una marcada declinación en la autoridad de los partidos electorales. Estos cambios crearon así las condiciones de posibilidad para la formalización de diferentes corrientes presentes en el discurso del PN. La más notable de éstas fue la representación directa del capital monopólico al más alto nivel en la elaboración de decisiones y el establecimiento de un gobierno militar paralelo [*military shadow government*, N. del T.].

La considerable profundidad de la presente crisis orgánica se muestra dramáticamente en el grado en que el régimen fracasó en ampliar las bases de consenso del bloque dominante a través de la expansión de sistemas de diferencias —sus intentos de cooptar a las comunidades hindúes y a las de la población de color— así como a la población negra urbana; y, como consecuencia, el grado en que fracasó en crear y mantener fronteras estables. Las modestas reformas laborales y la inclusión de “otros grupos raciales” dentro del bloque dominante —con la retención de una de las piedras angulares de la ideología del apartheid, la *Population Registration Act*— por parte del cauto PN, provocó pese a todo una serie de antagonismos, tanto a la derecha como a la izquierda del bloque dominante, así como en aquellos sectores sociales que formaban el exterior constitutivo del universo discursivo del PN. La emergencia de estos antagonismos cambió radicalmente el aspecto de la política sudafricana. Ella condujo a la erosión de al menos una parte de la base tradicional del PN, con la escisión de la extrema derecha y la formación del Partido Conservador (PC).

Más tarde me referiré a la reacción de la comunidad negra frente a estas transformaciones; en este punto es suficiente observar que la oposición fue tan violenta y generalizada que subvirtió efectivamente los intentos del NPN de crear todo sistema estable de diferencias. La creciente resistencia condujo a la introducción del primer estado de emergencia, cuyo carácter represivo es bien conocido. Es una verdad generalmente aceptada que los dos estados de emergencia se reducían a una admisión de que el gobierno ya no podía controlar los hechos en las poblaciones con sus poderes ordinarios; que las fuerzas de oposición habían logrado crear el “estado de ingobernabilidad” por el que el ANC había venido advocating desde los comienzos de 1985.

Pese a sus intentos de organizar un cierto consenso para su respuesta crecientemente represiva a la profundización de la crisis, que subrayaban la continua necesidad de medidas extraordinarias para contener la radicalización, comenzaron a aparecer grietas en el bloque dominante, que implicaban una crisis de fronteras. Baste mencionar los desarrollos más importantes: la escisión de los independientes New Nats) poco antes de las elecciones de 1987; la renuncia del líder de la oposición en la cámara de los blancos del parlamento en 1986; la formación del Instituto por una Alternativa Democrática en Sudáfrica (IADSA) y sus tratativas en Dakar con el ANC; y el

resultado de las elecciones generales en las que hubo un dramático vuelco a la derecha y en las que el Partido Federal Progresista (PFP) fue reemplazado por el PC de extrema derecha como oposición oficial. Todos estos desarrollos pusieron crecientemente en cuestión al discurso del PN como consenso vigente.

Las organizaciones blancas extraparlamentarias, que desempeñaron un papel crucial en el cuestionamiento de las fronteras, crecieron a un ritmo sin precedentes durante el último año. Mencionemos solamente a dos de ellas: la *End Conscription Campaign* (ECC) que se opuso activamente al papel de la Fuerza de Defensa Sudafricana en implementar las políticas del apartheid y que ha combatido la conscripción de jóvenes por parte del régimen para la guerra civil, y el Foro de las Cinco Libertades (FCL), que unificó una muy amplia alianza de movimientos extra-parlamentarios. Organizaciones de este tipo pueden representar, en el largo plazo, una divisoria de aguas en la "política blanca", en la medida en que ellas encaran el papel de los blancos en la Sudáfrica actual de un modo fundamentalmente nuevo, poniendo en cuestión los fundamentos mismos sobre los que el gobierno ha construido las divisiones de lo social.

La cuestión clave en esta coyuntura es la medida en que los presentes realineamientos constituyen una amenaza al PN y al conjunto de la estructura del apartheid. (No quiero decir con esto que la caída del PN significaría una declinación del apartheid. Se podría fácilmente imaginar un escenario en que el apartheid sobreviviera a esta caída en una forma nueva o alterada.) Es en este sentido que un análisis del papel del exterior constitutivo pasa a ser significativo. Dentro del bloque dominante las divisiones se multiplican. Las fracciones de la extrema derecha han puesto en cuestión la reconstitución de la nación, y el centro-izquierda ha cuestionado tanto el uso creciente de la violencia como la validez de la distinción interior/exterior (la oposición entre resistencia legítima e ilegítima) como tal. Con la creciente división del bloque dominante y los persistentes intentos de desarticular el discurso del PN, ha pasado a ser cada vez más difícil para el PN fijar discursivamente las identidades políticas y sociales de los diversos agentes sociales, de manera no antagónica. A partir de la introducción de la estrategia transformista, los cismas y los antagonismos han irrumpido en todo el tejido social. La respuesta dramáticamente inadecuada del PN continúa siendo la de la represión y dominación.

El exterior subversivo

Tal como en el caso de mi previa discusión del PN, la consideración del terreno a partir del cual un radical cuestionamiento del bloque dominante tuvo

lugar, requiere que volvamos a los desarrollos de los años setenta, que terminaron con la pasividad de las luchas de oposición de la era anterior: el crecimiento de los movimientos sindicales negros, los levantamientos populares de 1976, y la irrupción en la escena de las organizaciones juveniles, comunitarias y estudiantiles de las comunidades negras, hindúes y de la población de color, que llevaron a cabo protestas en torno de problemas básicos tales como educación, alquileres, servicios y vivienda.

El crecimiento del movimiento sindical negro constituyó uno de los principales fracasos, por parte del Estado, de cooptar la resistencia negra. Muchos sindicatos negros, posteriormente a su legalización en 1979, decidieron participar en las organizaciones creadas por el Estado. Sin embargo, en lugar de neutralizar su oposición, el Estado sólo consiguió abrir un espacio legal para que estos sindicatos librarán sus luchas contra el bloque dominante. Al mismo tiempo, el *Black Consciousness Movement* (BCM), que se proponía liberar a los negros de la opresión a través de una lucha fundada en la construcción de una identidad negra positiva, ganó prominencia. Este movimiento tuvo éxito en rearticular la concepción de “negridad” [*blackness*, N. del T.] y en unificar a las comunidades africanas, “de color” e hindú en su opinión al régimen del apartheid. Usando nuestra terminología, esto fue logrado a través de la construcción de un nuevo imaginario político que transformó a las relaciones de subordinación en relaciones de opresión y que, al dar un nuevo contenido a la categoría de “oprimido”, creó una redivisión de lo social alrededor de la cual se desarrollaron nuevos antagonismos. A causa de la efectividad de la frontera construida por este discurso, el PN intentó cooptar a los elementos moderados de las comunidades hindú y de color, y es sólo dentro de este marco que la importancia del reavivamiento de la política del ANC y el papel del FDU pueden ser evaluados.

El FDU se formó en febrero de 1983 en el contexto de una proliferación extrema de puntos antagónicos. Su objetivo inmediato fue organizar la resistencia a la nueva constitución y a los Koornhof Bills. El sistema tricameral, al excluir a los africanos, abrió en realidad el espacio para la organización y unificación de los grupos de oposición. Más tarde, al formar una alianza antiapartheid de carácter amplio, el FDU logró establecer una sobredeterminación entre un número de luchas locales sin precedentes, al integrarlas a un discurso radical de liberación nacional. Es en este proceso de articulación de una pluralidad de luchas dispersas y antagonismos salvajes, donde reside la significación y el carácter democrático y subversivo del FDU.

La especificidad del discurso del FDU en el terreno de una política de masas se vincula en buena medida a su aceptación de la *Freedom Charter* como documento guía en la lucha. Los debates políticos en la esfera extraparlamentaria han estado dominados, desde hace un tiempo, por los intentos de fijar el significado de la *Charter*. Cada movimiento está obligado a definir sus posiciones acerca de la transformación de SA con referencia a

este marco, y sus identidades son forjadas sobre la base de esta definición. Esto ha conducido a los discursos de oposición a divisiones diferentes y conflictivas del espacio social. La *Cyarter* ha pasado a ser el crisol de estos discursos, y su aceptación por parte del FDU ha establecido la contigüidad entre el ANC y el FDU de un modo altamente visible.

La construcción de identidades políticas por parte de los movimientos extraparlamentarios negros ha sido el terreno de una fuerte confrontación, y me atrevería a afirmar que esas construcciones no pueden ser pensadas de modo simple en términos de clase en la medida en que la categoría de clase sea considerada como *a priori* privilegiada. Por el contrario, en el caso del FDU podría argumentarse que lo que se ha desarrollado es un imaginario popular-democrático, como el que tú has definido en tu trabajo. Su construcción de una identidad política no se basa en un enfoque clasista limitado; el FDU ha insistido en el hecho de que él no es una organización de clase, que él no “representa” los “intereses” de una sola clase, y que si la clase obrera va a asumir un papel central, ese papel debe ser establecido a través de la lucha. A causa de esto, el FDU ha sido frecuentemente acusado de ser “degeneradamente populista” y de “poner en peligro la lucha de clases”. Estas acusaciones se fundan en un número de supuestos ilegítimos. Uno de ellos es ver al populismo como una “convocatoria al pueblo por encima de las divisiones de clases”. Tal caracterización desdeña el hecho de que los discursos populistas pueden dirigirse tanto al pueblo como a las clases, como en el caso del FDU. Por lo demás, el intento de negar la importancia de este discurso y de presentarlo como una “traición a la lucha de clases”, se basa en un clasismo estrecho, políticamente estéril y teóricamente injustificado.

La unidad constituida en torno del “pueblo” es vista, no como expresión de una esencia subyacente, sino como una unidad que es construida políticamente en un proceso de lucha. El pueblo, en esta formación discursiva, incluye no sólo a los miembros de las comunidades negra, hindú y de gente de color, sino también a los blancos. La división entre “el pueblo” y el régimen opresivo no se construye, por consiguiente, por referencia a una simple frontera negro/blanco como era el caso con el BCM. La construcción de una frontera sobre bases no raciales por parte del FDU es un desafío más radical a los intentos del PN de crear sistemas de diferencias en términos de raza y de etnicidad. Yo sostendría que la fuerza del FDU reside tanto en su rechazo de una “política de clases”, definida de manera limitada, como en su capacidad de cruzar las líneas de división racial, ya que es esta apertura y movilidad estratégica la que permite el desarrollo y una política genuinamente hegemónica.

“La lucha” ha sido presentada por el FDU como una lucha no racial, anticapitalista y nacional por la democracia. El elemento anti-capitalista es una parte integral de la interpretación por parte del FDU de la *Freedom Charter*. Sin embargo, aunque los socialistas dentro del FDU ponen énfasis

en esta dimensión, el FDU, de un modo general, no presenta a su proyecto como de carácter socialista. El conjunto de equivalencias desarrollado en torno de la noción de democracia juega un papel importante en establecer la posición del FDU en su oposición al régimen. El discurso banal de este último acerca de la democracia es bien conocido; en contraste, el FDU insiste en un Estado unitario y en un completo rechazo de todas las soluciones basadas en grupos parciales o limitados. (La noción de "protección de los derechos de las minorías" en una sociedad democrática ha sido también, quizá de modo ingenuo, excluida.) El FDU no sólo rechaza la concepción de una democracia basada en grupos, sino que también insiste en una democracia de base, en una democracia popular, en la que el pueblo tenga control sobre todas las esferas de la vida, incluido el control sobre la distribución de la riqueza nacional. El ha desarrollado, por consiguiente, una noción de democracia que pone fundamentalmente en cuestión al presente sistema. En términos de la división parlamentario/extraparlamentario, la presentación de la lucha como antiapartheid, anticapitalista, democrática y no racial, expulsa al otro (el PN y el bloque dominante) a través de la constitución de su identidad como fundamentalmente no democrática, racista y explotadora. La frontera resultante entre el régimen y "el pueblo" se muestra, por ejemplo, en la estrategia del FDU de boicotear aquellas iniciativas de reforma del Estado que son vistas como mera expansión de las estructuras de dominación racial. Sin embargo, como en el caso de las iniciativas del PN, la construcción de estas fronteras no debe ser vista como estática e inmodificable. La división entre aquellos que forman parte de las instituciones creadas por el Estado y aquellos que siguen una estrategia de boicot no es una rígida línea divisoria; por el contrario, ella puede ser transgredida con el objetivo de obtener beneficios políticos reales en una lucha estratégica altamente fluida.

La posición especial del FDU acerca de la democracia y el socialismo, también separa a este movimiento de otras formaciones discursivas radicalizadas. Creo que puede sostenerse que el FDU ha evitado tanto la trampa de separar "estadios" de lucha (antiapartheid y anticapitalista) como una simple unificación de ambas que conduciría al peligro de suponer que el derrocamiento del Estado del apartheid llevaría necesariamente a un derrumbe del capitalismo. Este proceso de articulación se muestra especialmente en las relaciones existentes entre el *Congress of South African Trade Unions* (COSATU) y el FDU. En el caso de otros sindicatos más obreristas, las estrategias economicistas impiden la articulación de las luchas obreras con el conjunto de las otras luchas que surgen en la comunidad.

En este contexto, las diferencias entre el FDU y otros grupos negros de oposición, tales como Inkatha y el *Black Consciousness movement/National Forum* (NF) pueden ser clarificadas. Si bien las fronteras políticas propuestas por cada uno de estos movimientos se yuxtaponen en cierta medida, hay varios puntos de antagonismos entre las diversas concepciones. El NF se

formó en el mismo año que el FDU, y su punto de concentración inicial fue su oposición a las mismas medidas del PN. Sin embargo, el NF tomó al *Manifesto of the Azanian People* como documento guía, e identificó al capitalismo racial como la más importante fuente de opresión en la sociedad. En este discurso, el antagonismo fundamental entre el régimen y los oprimidos ha sido planteado en términos de una división capitalismo/anticapitalismo, y el espacio político fue dividido primariamente en torno de una división racialmente determinada de las divisiones de clase; la clase obrera negra oprimida (africanos, grupos de color e hindúes) frente a los blancos-en-tanto-capitalistas. La opresión fue vista como una simple oposición entre agentes sociales preconstituidos y no como un complejo sistema de relaciones en el que los sujetos eran construidos. Dentro de esta perspectiva, el NF criticó al FDU como a un movimiento populista, con un liderazgo pequeñoburgués, que ponía en peligro la lucha al entrar en connivencia con los representantes del capitalismo (por ejemplo, la visita de Kennedy).

La confrontación FDU/Inkatha, que ha sido mucho más prominente y ha conducido a la muerte de por lo menos cien personas en los últimos meses, también puede ser analizada en términos de la diferente construcción de fronteras en los dos discursos. Inkatha, un movimiento principalmente zulú, localizado en Natal, bajo el liderazgo de Buthelezi, ha sido al menos parcialmente absorbido en el sistema diferencial desarrollado por el PN. El representa intereses "étnicos" (zulúes), lucha por soluciones parciales (el Kwa-Natal Indaba) y se pronuncia por el antiapartheid, en favor de la libre empresa y en contra de las sanciones contra Sudáfrica. La difícil relación histórica entre el ANCe Inkatha, la formación de un sindicato de Inkatha en oposición a las actividades de COSATU, y el apoyo del Estado a los grupos de derecha de Inkatha han contribuido a avivar la lucha entre Inkatha y el FDU.

Quisiera concluir refiriéndome a un último punto en el que la construcción de identidades y de fronteras por parte del FDU pone directamente en cuestión a otros discursos radicalizados, al mismo tiempo que a los del régimen: la perspectiva del FDU respecto del ANC. En el discurso del FDU, el "ANC" puede ser considerado como un punto nodal en el sentido lacaniano, dado que él opera como significante privilegiado que fija el sentido de otros significantes en la cadena de significación. La construcción de identidades, el establecimiento de fronteras y el análisis de la naturaleza de la lucha, todos ellos confluyen en este punto crucial. No puede imaginarse ninguna solución de la crisis sin la participación de esta organización que es la más importante fuerza política en el movimiento de resistencia sudafricana.

En este punto es necesario volver a mi discusión de la crisis orgánica y juntar todos los hilos de esta carta. Como resultado de los desafíos a la estrategia transformista del PN, tanto desde dentro como desde fuera del bloque dominante, divisiones en este último han tenido lugar, tanto a la izquierda como a la derecha. Como consecuencia, la capacidad del PN de

hegemonizar la construcción de identidades sociales y políticas ha sido seriamente limitada. Además, las fronteras políticas se han hecho crecientemente borrosas y una continua proliferación de antagonismos ha tenido lugar. El crecimiento de movimientos extraparlamentarios que atraviesan las divisiones tradicionales ha contribuido a la creación de un espacio a partir del cual resulta posible desarticular elementos del discurso del bloque dominante. En el caso de las organizaciones extraparlamentarias “blancas”, ya no podemos hablar de sus discursos como si pertenecieran al campo discursivo del bloque dominante. La articulación de los varios elementos discursivos progresistas abre la posibilidad de erosionar el discurso previamente “hegemónico” del PN, y quizás incluso de construir un nuevo bloque histórico.

Es aquí donde reside la significación de la forma de la política desarrollada por los movimientos extra-parlamentarios, y en particular por el FDU. Hoy día asistimos al poder realmente subversivo de un discurso democrático, que, como tú sostienes en tu libro con Chantal Mouffe, facilita la expansión de la lucha por la libertad e igualdad a áreas crecientemente más amplias.

Más aún, es sólo esta forma de la política la que crea las condiciones de posibilidad para la desarticulación del discurso dominante, y la que puede actuar como “agente de fermentación” para la diseminación de las reivindicaciones democráticas a todas las áreas de lo social.

Está claro para mí que una vez que uno ha aceptado la contingencia radical que es constitutiva de lo social, se abre un nuevo terreno de lucha, un espacio en que ninguna situación puede ser aceptada como dada; hay que comprometerse, por el contrario, en el terreno abierto de una lucha.

Quisiera, finalmente, formularte un conjunto de cuestiones ligadas a las implicaciones teóricas de algunos debates políticos actuales en Sudáfrica. Me imagino de antemano cuál será la línea general de tus respuestas, pero como las preguntas tocan aspectos cruciales de las luchas de resistencia en mi país, quisiera pedirte que elaboraras tus respuestas con algún detalle.

1. En tu lectura destructiva de la tradición marxista, tú has rechazado categorías totalizantes tales como la de clases. ¿Significa esto que no hay instancias en las que es aún posible hablar de clases? ¿No sería posible, por ejemplo, introducir las “clases” en nuestro análisis en la medida en que aceptemos que ellas no son categorías a priori sino construcciones sociales contingentes que sólo adquieren sentido en contextos coyunturales y relacionales particulares? Y, si este es el caso, ¿cuáles serían las precondiciones para el desarrollo de una lucha basada en las clases?

2. ¿Cómo encaras, exactamente, la relación entre socialismo y democracia radicalizada? Si la lucha por el socialismo es tan sólo una dimensión del

proyecto de una democracia radicalizada, ¿qué implicaciones tendría esto para el debate en Sudáfrica acerca de la “cuestión nacional”, todo el problema de la representación y la democratización, que algunos sectores ven como necesario e históricamente previo al movimiento hacia una sociedad socialista?

3. Tú te refieres al poder como a algo que es constitutivo de las relaciones sociales; el poder no es algo que pueda ser capturado. Al mismo tiempo subrayas el hecho de que las transformaciones revolucionarias deben ser pensadas en términos procesuales. ¿No aceptarías que en este proceso debe haber necesariamente un momento de toma del poder, es decir, que el proceso de “devenir Estado” en el sentido de Gramsci debe incluir una toma del poder en el sentido tradicional?

4. En tu trabajo has insistido en la ambigüedad y en el carácter incompleto como condiciones de una sociedad democrática. La democracia implica el reconocimiento de que ninguna sociedad transparente, como la encarada en la dialéctica hegeliana o en el sueño marxista de una sociedad sin clases, puede nunca existir. Una sociedad es democrática sólo si la democracia plena no es nunca alcanzada. Quisiera formularte dos preguntas relacionadas, acerca de la democracia y las luchas del Tercer Mundo.

(a) En tu libro con Chantal Mouffe, ustedes han establecido una distinción entre formas de lucha en las sociedades capitalistas avanzadas y aquéllas características del Tercer Mundo, diciendo que en estas últimas las formas de opresión son más centralizadas y las luchas populares poseen un centro, con un enemigo único claramente definido, mientras que en las primeras hay una proliferación de antagonismos que hace muy difícil la construcción de cadenas unificadas de equivalencias y la división de lo social en dos campos. ¿No crea esto serios obstáculos para la democratización de las sociedades posrevolucionarias o poscoloniales? En otras palabras, ¿cuáles son las condiciones de posibilidad del desarrollo de una política democrática radicalizada en un país tal como una Sudáfrica liberada?

(b) Paradójicamente, si estos obstáculos han de ser vencidos, ¿no es necesario incorporar a la presente lucha por la democracia algunos elementos del imaginario democrático y una cierta conciencia de la imposibilidad de nunca alcanzar una sociedad plenamente democrática?

5. Un tema central a lo largo de esta carta es la dualidad del discurso del bloque dominante, que gira en torno de la construcción de identidades, ya sea en términos de diferencia o en términos de equivalencia. He sostenido que esta dualidad coincide, en gran medida, con la tensión en el discurso del PN entre reforma y represión, entre cooptación y coerción. He intentado formular esta

distinción en términos de la noción derrideana del exterior constitutivo. Es decir que, del mismo modo que la estabilización o la construcción de identidades positivas está limitada por cadenas de equivalencia que introducen la negatividad en lo social, la construcción de un interior/bloque dominante está limitada por lo que se externaliza en este proceso. El exterior es, por lo tanto, simultáneamente aquello que hace posible la emergencia de un interior y aquello que amenaza a este último. En términos más generales, quisiera preguntarte si no necesitamos encarar aquí la cuestión de la relación entre consentimiento y coerción en nuestra concepción de lo político. Si aceptamos que la coerción está ya presente en todo consenso, en el sentido de que el consenso implica ya la eliminación de ciertas posibilidades (esto puede probablemente ser comparado con la noción de Foucault de un “régimen de verdad”), ¿cómo consideramos entonces una situación de cooptación? Que ésta es una forma de violencia está claro para mí; ¿podríamos hablar aquí de una violencia no violenta, o de algo comparable a la idea derrideana de una violencia por inscripción? ¿No podríamos incluso ir más allá y hablar de una “violencia original” contenida en todo discurso? Esto significaría que encontraríamos ya, tanto en la diferencia como en la equivalencia, cierta forma de coerción. En tal caso, deberíamos preguntarnos en qué punto los discursos pasan a ser antagónicos. Por ejemplo, ¿habría un momento de antagonismo en un discurso de cooptación, tal como el que acompañó la institución del parlamento tricameral, aun cuando éste es un discurso que opera a través de la diferencia? Puesto que aceptamos que las lógicas de la diferencia y de la equivalencia operan en el mismo espacio, ¿hay un umbral que es preciso determinar para la emergencia del antagonismo, o hay siempre antagonismo en una mayor o menor medida?

En este punto debo terminar mi carta que ya es bastante larga. Espero que todo ande bien en Essex y quedo a la espera de tu respuesta.

Sinceramente tuya,

Aletta

Postscriptum - ¿Posapartheid?

Marzo de 1990

Desde que esta carta fuera escrita en 1987, Sudáfrica ha experimentado un proceso de transformación similar al que hemos presenciado en Europa del

Este. Con la legalización del ANC, del SACP y de otras organizaciones proscritas, y con la liberación de Nelson Mandela, toda una era ha llegado a su término. Sin embargo, debemos cuidarnos de no aceptar la noción del fin de una era de manera simplista, pues esto implicaría el comienzo de algo radicalmente nuevo, que no guardaría ninguna relación con lo que lo ha precedido. Tanto en términos teóricos como estratégicos esta visión no es aconsejable. La transición del apartheid a la sociedad posapartheid debería ser pensada dentro de un horizonte de posibilidades diferente de la tradición revolucionaria en la que los cortes radicales han sido conceptualizados previamente. El propio imaginario de la izquierda que ha orientado las luchas de la resistencia en Sudáfrica por más de cuatro décadas ha sido puesto en cuestión, forzando a los movimientos de resistencia a repensar sus objetivos y estrategias. Este repensamiento está ocurriendo dentro de un interregno en el verdadero sentido del término, en una situación fluida e inestable en la que mucho dependerá de la capacidad de estos movimientos de retener la iniciativa en el proceso de avance hacia una sociedad posapartheid.

Es en el contexto de reflexión acerca de la naturaleza de esta sociedad futura donde reside buena parte de la relevancia de mi argumento anterior acerca del carácter no dogmático de las formas de lucha. El éxito de las acciones del ANC, el FDU y su sucesor, el Movimiento Democrático de Masas, sirve como ejemplo del poder de fermentación de las reivindicaciones democráticas cuando se desplazan a áreas cada vez más amplias de la vida social. Pese al sentimiento de euforia y triunfo generado por estas posibilidades, necesitamos reafirmar la necesidad de resistencias continuadas y múltiples frente a cualquier esfuerzo por contener estos desarrollos. Necesitamos, además, ocupar estos nuevos espacios sin temor de diluir la "pureza" de la lucha. En la creación de una Sudáfrica alternativa es importante considerar seriamente las implicaciones de la lógica de la hegemonía y las posibilidades que la presente situación abre para ganar aliados adicionales. La creación de un nuevo bloque histórico implica un cuestionamiento y rearticulación de la identidad política de todas las fuerzas en juego, de modo que ninguna identidad puede ser mantenida pura e intacta. En este punto es necesario afirmar una vez más nuestra posición acerca de las identidades políticas y sociales en relación con los requerimientos de una democracia radicalizada. La cuestión que se anuncia en el horizonte es ésta: ¿cuáles son las implicaciones de reconocer que la identidad del otro es constitutiva de la propia, en una situación en la que el propio apartheid pertenecerá al pasado? Es decir ¿cómo pensar a las identidades sociales y políticas como identidades *pos*-apartheid? La lucha por dotar de sentido al signifiante "pos-", el actor por el que éste será ligado a un significado específico, es el sitio de una lucha iniciada desde hace mucho - pero cuya urgencia se acrecienta con la posibilidad de esa pos-sociedad en el horizonte. Si seremos capaces de afirmar desde este sitio la

apertura de uno mismo al otro, de la identidad a la alteridad, será determinado por el contexto en el que el “pos-” es pensado.

No debe permitirse que el sentido del “pos-” sea suturado en nombre de una necesidad poscolonial de cerrar filas, en nombre de la construcción de una identidad unitaria frente a aquello que siempre ha intentado dividir y por consiguiente dominar el apartheid. Aquí entramos en el terreno difícil que requiere la afirmación de una identidad sudafricana específica, una identidad que sin embargo retenga el pluralismo y la autonomía, de modo tal que no pase a ser simplemente el reverso de la construcción de las identidades del apartheid. Este es el terreno de la democracia radicalizada, que busca al otro en su alteridad. Una vez más, ¿cómo puede ser esto realizado sin construir identidades del tipo de las que se encuentran en la división de lo social propia del discurso del apartheid?

Si el discurso que reconstruye una identidad sudafricana unitaria es uno en el que la diferencia sólo es permitida en la medida en que ella es interna al discurso de la resistencia “originaria”, estamos recorriendo un camino similar. Si el otro es simplemente rechazado, externalizado *in toto* en el movimiento en el que el posapartheid recibe su significado, sólo habríamos verificado una inversión del orden, permaneciendo de hecho en el terreno en el que el apartheid se ha organizado y dominado. Los sistemas de dominación y significación que han construido el terreno del apartheid continuarán entonces operando —aun cuando querramos estar “más allá” de él. Pienso, sin embargo, que la naturaleza del “pos-” da lugar a otras posibilidades. A partir del recuerdo del apartheid como lo otro, el posapartheid podría pasar a ser el sitio desde el cual se impide el cierre final y la sutura de las identidades. Paradójicamente, una sociedad posapartheid sólo estará entonces radicalmente más allá del apartheid en la medida en que el propio apartheid esté presente en ella como su otro. En lugar de borrarse de una vez para siempre, el propio “apartheid” debería jugar el papel de elemento que mantiene abierta la relación con el otro, que sirve como contraseña contra todo discurso que se pretenda capaz de crear una unidad final. Es sólo entonces que esta enfermedad, que ha servido como significante de toda opresión, será erradicada; es sólo entonces que habrá llegado el día en que el apartheid pertenecerá tan “sólo a la memoria del hombre”.

CARTA A ALETTA

Londres

10 de setiembre de 1987

Querida Aletta,

Gracias por tu larga, penetrante y sugerente carta. He aprendido mucho de ti acerca de Sudáfrica, y espero incrementar aun más ese conocimiento cuando vuelvas a Essex dentro de un par de meses. La lucha del pueblo sudafricano contra una de las más ignominiosas formas de opresión que hoy existen en el mundo merece, desde luego, todo nuestro apoyo y solidaridad. Pero la importancia de esta lucha trasciende los límites de Sudáfrica: al poner al desnudo la lógica exclusionaria del racismo ella también revela la presencia —en formas más ocultas— de esa misma lógica en nuestras sociedades, y nos muestra así toda la tenacidad, profundidad y sutileza estratégica que requiere la lucha por una democracia radicalizada. Hay, en este sentido, un fenómeno recurrente: es siempre el caso “anómalo” o “periférico” el que revela lo que no aparece inmediatamente visible en casos aparentemente más “normales”. Fue la guerra civil española la que mostró la debilidad y ambigüedad de los valores democráticos en los países de Europa occidental; es hoy la agresión norteamericana contra el régimen sandinista la que apunta hacia la última ratio que es siempre una posibilidad latente en los regímenes liberales; es, finalmente, la lucha contra el racismo en Sudáfrica la que ilumina los límites de las lógicas igualitarias y la presencia de mecanismos discriminatorios que, en estos años de ofensiva neoconservadora, amenazan las conquistas de la revolución democrática de los últimos docientos años. Madrid, Managua, Soweto: más que localizaciones geográficas precisas en un espacio neutral, son los nombres de trincheras políticas expandibles indefinidamente en todas las latitudes; son, en breve, los nombres de fronteras a través de las cuales se constituyen nuestras identidades políticas.

Como tú sabes, el concepto de *frontera política* es central en mi enfoque de la cuestión de la hegemonía. Me atrevería incluso a decir que es a través de la consolidación o disolución de fronteras que un bloque histórico se constituye o se fragmenta. Como tú has mostrado claramente en tu trabajo, la historia del apartheid ha sido la historia de las fronteras políticas a través de las cuales se estableció la identidad *afrikaner*; y como señalas en tu carta, la crisis orgánica del actual régimen de Pretoria se liga íntimamente a la imposibilidad de mantener líneas coherentes de exclusión y discriminación. Pero es importante esclarecer el trasfondo de permite entender la centralidad y relevancia de la categoría de frontera. Yo diría, en primer lugar, que la presencia de fronteras es inherente a lo político como tal —que, en consecuencia, sólo hay política cuando hay fronteras; y, en segundo lugar, que lo político no es un momento interno de lo social sino, por el contrario, aquello que muestra la imposibilidad de constituir a lo social como orden objetivo. No me es posible en esta carta entrar en el detalle de esta cuestión —acerca de la cual, en todo caso, hemos tenido discusiones frecuentes— pero quiero, de todos modos, subrayar dos puntos que son de especial importancia para las cuestiones que planteas en tu carta. En primer término, todo progreso en la comprensión de las luchas sociales contemporáneas depende de invertir las relaciones de prioridad que el pensamiento social del último siglo y medio había establecido entre lo social y lo político. Esta tendencia se había caracterizado, en términos generales, por lo que podríamos denominar la sistemática absorción de lo político por lo social. Lo político pasaba a ser o bien una superestructura o bien un sector regional de lo social, dominado y explicado por las leyes objetivas de este último. Hoy hemos comenzado a movernos en la dirección opuesta: hacia una comprensión creciente del carácter eminentemente político de toda identidad social. Para usar la terminología de Husserl: si lo social se establece a través de la *sedimentación* de lo político, a través del “olvido de los orígenes”, la *reactivación* del sentido originario de lo social consiste en mostrar su esencia política.

Mi segunda observación es que en la tradición intelectual de Occidente hay una superficie discursiva precisa en la que la relación entre lo social y lo político ha sido pensada, y ella es el conjunto del debate acerca de la relación entre Estado y sociedad civil. Limitándome por un momento a la tradición marxista, el momento de un mayor “olvido de los orígenes”, de una mayor subordinación de lo político a lo social, puede encontrarse en la obra del propio Marx: lo político es una superestructura. La relación entre Estado y sociedad civil aparece caracterizada por la omnipotencia de esta última (o más bien de su anatomía, que es la economía política). Lo político es meramente un *suplemento* de lo social, y como buena lectora de Derrida tú sabes muy bien todas las ambigüedades que son inherentes a la “lógica del suplemento”. Pues bien, la historia subsecuente del marxismo sólo puede ser caracterizada como la “venganza del suplemento”. De Rosa Luxemburgo al

Estado integral en Gramsci hay una escalada caracterizada por el creciente privilegio acordado al momento político. En Gramsci esto es perfectamente claro: el “devenir Estado” de la clase obrera no es un proceso “superestructural” sino el terreno mismo de constitución de las relaciones sociales.

La razón por la que estoy subrayando estos dos aspectos es porque ellos son fundamentales para entender el sentido de las respuestas que daré a tus preguntas. Es en este punto, precisamente, donde reside toda la significación de la transición del marxismo a un posmarxismo que, como enfoque teórico tú compartes conmigo. El marxismo, del mismo modo que la mayor parte de la tradición sociológica, se basaba en la afirmación del carácter objetivo de lo social. En este sentido, el marxismo está perfectamente enraizado en la tradición intelectual de la “metafísica de la presencia”. El punto central de nuestro “posmarxismo” consiste, por el contrario, en negar la objetividad de cualquier tipo de sutura o cierre final, en razón de la negatividad inherente al “exterior constitutivo” del que hablas en tu carta. Hay, por lo tanto, un desplazamiento en el tipo de interrogación válido: supongamos, por ejemplo, una pregunta tal como: “¿cuál es la estructura de clases en el país X durante el período Z?” Lo que esta pregunta presupone —como un a priori incuestionado, como un horizonte trascendental, por ende, en la constitución de toda historicidad— es que los agentes sociales se estructuran en términos de “clases”. Por el contrario, la pregunta posmarxista sería: “¿cuáles son las *condiciones históricas* requeridas para la constitución de los agentes sociales como clases?” Mientras que la categoría de “clase” es, en el primer enfoque, un dato objetivo, necesario y a priori de toda sociedad en la que existen relaciones antagónicas, ella pasa a tener, en el segundo enfoque, *condiciones de posibilidad*, que son ellas mismas históricas y contingentes. Mientras que el marxismo clásico fijaba un sentido objetivo de la historia, que operaba subsecuentemente como horizonte trascendental incuestionado en el análisis de los procesos sociales concretos, lo que nosotros intentamos hacer es historizar el horizonte mismo, mostrar en él su radical contingencia, lo que sólo es posible en la medida en que la radicalización de la interrogación abra la posibilidad de contingencias diferentes. Lo que se requiere, entonces, es dar un paso atrás e inscribir la teoría marxista dentro de un horizonte de interrogaciones más amplio que —sin negar a aquella en su totalidad— relativice e historicice sus categorías y, sobre todo, nos permita también pensar un conjunto de posibilidades históricas diferentes de aquellas que resultan pensables dentro del marxismo. No se trata, desde luego, de abogar por un sistema de categorías válido para todos los mundos posibles, pero sí, al menos para más mundos que aquellos que nos son asequibles a través de las categorías marxistas.

Esto aclara, espero, el modo en que intentaré tratar tus preguntas. En lugar de responderlas directamente, intentaré desplazarlas y, en este sentido, desconstruirlas. Una respuesta *directa* implica que quien la responde acepta

plenamente el universo de presuposiciones que dan sentido a la pregunta. Pero si es en el nivel mismo de estos presupuestos donde surge el desacuerdo, en tal caso de lo que se trata es de disolver el sentido de la pregunta, no de contestarla. (En este sentido tú haces más fácil mi tarea ya que, en tus formulaciones, avanzas medio camino en la desconstrucción de tus propias preguntas.) Ahora bien, disolver o desplazar una pregunta implica una serie de operaciones discursivas que presuponen lo que se ha dado en llamar un cambio de paradigma. Y la transición de un paradigma a otro, como tú sabes, no es nunca algorítmica. Esto supone que la sustitución de una forma de interrogación de lo social por otra es, en el sentido estricto del término, una operación hegemónica. Es porque un discurso ha agotado sus posibilidades de explicar aquellos problemas que la gente vive como relevantes, que nuevos discursos, basados en formas radicalmente nuevas de interrogación de lo social, pasan a primer plano. Esto es lo que implica la aparición de una nueva problemática. “Problemática” significa precisamente eso: un sistema *coherente* de preguntas que constituye el terreno en el cual tiene lugar el debate entre perspectivas radicalmente diferentes. En la historia intelectual, los cortes epistemológicos importantes no han ocurrido cuando nuevas soluciones han sido dadas a viejos problemas, sino cuando un cambio radical en el terreno del debate priva a los viejos problemas de su sentido. Esto es lo que me parece central hoy día si se quiere hacer avanzar el debate político de la izquierda: es necesario construir un nuevo lenguaje —y un nuevo lenguaje significa, como sabes, nuevos objetos, nuevos problemas, nuevos valores, y la posibilidad de construir discursivamente nuevos antagonismos y formas de lucha. Viviendo en Inglaterra esta necesidad es particularmente urgente—no necesito decirte la sensación de *déjà vu*, de haber llegado a un callejón sin salida que uno experimenta cuando ve a un Arthur Scargill o a un Tony Benn hablando en la televisión.

Paso ahora a responder a tus cinco puntos.

1. Respecto del primer punto, estoy enteramente de acuerdo contigo. El rechazo de la categoría de “clase” como la unidad preconstituida del sujeto no significa el rechazo *tout court* de aquella sino su historización. Pero por esa misma razón pienso que la cuestión que planteas al final acerca de la especificidad de la lucha de clases pierde su sentido (y me doy cuenta de que, viniendo de ti, no es tanto una pregunta con la que te identificas sino una invitación a que yo formule claramente mis pensamientos en esta materia). Porque si la lucha de clases es concebida como una lucha *específica* junto a las otras, esto presupone un terreno analítico constituido en torno del reconocimiento de la fragmentación y dispersión de las posiciones de sujeto. Pero la categoría de *clase* en el marxismo no fue pensada dentro de ese terreno analítico; fue pensada, por el contrario, a los efectos de definir la totalidad *coherente* de esas posiciones a partir de una localización precisa en la

totalidad social: las relaciones de producción. Esto era tan así que la “formación” de la clase fue concebida como la transición de la clase en sí “a la clase para sí”. Es sólo en el interior de esta unidad esencial de todas las posiciones del agente social que la dislocación entre la realidad y el ideal podía ser concebida como “falsa conciencia”. La teoría marxista de las clases y de la lucha de clases es una teoría acerca de la unidad esencial de los agentes sociales en torno de “intereses”.

Por consiguiente, si se afirma que hay, por ejemplo, luchas obreras, pero que estas luchas constituyen tan sólo *una* de las posiciones del sujeto de los agentes sociales, ya que los propios obreros participan en muchas otras que no tienen ninguna relación *necesaria* con las luchas libradas al nivel de la fábrica, se está afirmando algo muy verdadero, pero algo que es incompatible con la teoría marxista de las clases. Y no es que estos objetos —“clases”— deban ser pensados de modo diferente, sino que la propia categoría de “clase” pierde valor analítico en el nuevo terreno teórico. Por otra parte —volviendo al ejemplo— la unificación analítica de un conjunto de luchas bajo el rótulo de “luchas obreras” —luchas por el nivel de salarios, por el control de las condiciones de trabajo, por el control de la introducción de nueva tecnología— deben definir el estatus teórico de esa unificación. ¿Es simplemente la unidad de luchas que tienen lugar en el mismo espacio físico? ¿O por parte de los mismos agentes sociales considerados como meros referentes? En tal caso, la categoría de “clase” carece de todo valor analítico. Pero si es una categoría que intenta establecer fronteras que definan las identidades de los agentes, en tal caso ella debe fundarse en algo que unifique a un grupo de posiciones. Por lo tanto, si, como es crecientemente evidente, cualquier tipo de unidad que exista entre esas luchas es precaria y deriva de articulaciones hegemónicas —y no puede ser derivada sobre la base de ningún descriptivismo sociológico— en tal caso el hecho de que las luchas obreras puedan conducir o no a su unidad en una “clase” es el resultado de procesos históricos concretos y no de una teorización a priori. Por otro lado, si hay posiciones de sujeto exteriores a las relaciones de producción que contribuyen a conformar la identidad del agente y no hay fronteras que establezcan a priori la unidad de clase del agente, no hay razón para suponer que las totalidades colectivas que constituirán la unidad —relativa— del agente social a través de la sobredeterminación con otras subjetividades habrán de ser necesariamente totalidades “de clase”. Es decir que estamos en el terreno gramsciano de las “voluntades colectivas”. Tú conoces tan bien como yo la complejidad del proceso de formación de identidades sociales y políticas en los países del Tercer Mundo, y toda la “miseria” del “clasismo” cuando es aplicado a este tipo de contexto. Si añadimos a esto la creciente dispersión de las posiciones de sujeto en los países capitalistas avanzados, concordarás conmigo en que el mismo concepto de “lucha *de clases*” resulta una categoría particularmen-

te inadecuada para describir los antagonismos sociales del mundo en que vivimos.

Si este es el caso, ¿cuál es el sentido de mi afirmación de que las categorías de “clase” y “lucha de clases” no deben ser abandonadas sino historizadas? El procede del hecho de que estas categorías no son simplemente *errores* de Marx, ya que ellas corresponden bastante bien a lo que estaba ocurriendo en el campo de su experiencia histórica y política. En primer término, en sociedades anteriores al capitalismo las “fronteras” de las identidades sociales y políticas *tendían* a coincidir con la unidad del grupo como serie coherente e integrada de posiciones de sujeto. La aristocracia, la burguesía urbana y el campesinado tenían pocas posiciones en común y tendían, en consecuencia, a vivir existencias segregadas unos de otros (no, desde luego, en el sentido de que no hubiera interacción entre ellos, sino en el sentido de que había pocas identidades yuxtapuestas). En segundo término, cuando la clase obrera se constituyó, estaba *aún* en la misma situación: viviendo en ciertas áreas bien definidas, teniendo un bajo nivel de consumo, gozando de formas limitadas de acceso a la educación y a la asistencia sanitaria y, sobre todo, teniendo que pasar muchas horas sometida a la disciplina de la fábrica, que era el centro en torno del cual se organizaba la vida de los obreros. En estas circunstancias, el problema de la dispersión y yuxtaposición de las posiciones de sujeto no podía realmente surgir, ni para Marx ni para sus contemporáneos. El grupo como conjunto de posiciones integradas (la *clase*) se presentaba como agente de la lucha. *Ergo*, “lucha de clases”. Esto era tan así que para Marx “sociedad no antagonica” y “sociedad sin clases” eran sinónimos. La visión de Marx de la “lucha de clases” era, por consiguiente, relativamente correcta y estaba bastante de acuerdo con la realidad social porque la sociedad de su tiempo *era*, en buena medida, una sociedad de clases. Pero la sociedad en que vivimos un siglo después es una sociedad crecientemente menos clasista, porque ya no se da la unidad entre las posiciones del grupo en la que se basaba la noción marxista de “clase”. Tenemos explotación, antagonismo, luchas, pero estas últimas —las luchas de los obreros incluidas— son crecientemente menos luchas *de clases*.

En este punto debemos hacer tres observaciones. La primera es que no hay ninguna relación entre la entrada en una sociedad menos clasista y una declinación de su potencial de antagonismos. En Europa Occidental, por ejemplo, la clase obrera como grupo unificado no ha hecho otra cosa que declinar. Piensa, por ejemplo, en los cinturones rojos de Francia, que eran aún el centro de una vida y cultura proletarias al fin de la Segunda Guerra Mundial y que han entrado en un rápido proceso de desintegración en las décadas siguientes. Esto, sin embargo, no significa que estamos entrando en sociedades crecientemente integradas, dado que la era del “capitalismo desorganizado” implica que la fragmentación de las posiciones de sujeto que ella genera viene acompañada por la proliferación de nuevos antagonismos y puntos de

ruptura. Estos forman la base para el desarrollo de nuevos tipos de lucha —luchas obreras, entre otras— que también plantean nuevos problemas. En consecuencia, la izquierda debe hoy encarar cuestiones como las siguientes: ¿cómo unificar, para generar ciertos efectos políticos, un conjunto de luchas basadas en la dispersión de las posiciones de sujeto? ¿Cómo constituir nuevas formas políticas que no sean el *producto* de una unificación ya dada al nivel de una mítica “estructura” sino que sean ellas mismas la fuente de cualquier unificación que pueda existir? ¿Cómo reconciliar los efectos unificantes en cierto nivel con la autonomía de los fragmentos en otro? Todas estas preguntas nos llevan más allá del horizonte teórico y político del marxismo.

Si se acepta que el horizonte de análisis de las identidades sociales está constituido por categorías tales como *dispersión* y *articulación*, mi segunda observación es que las “clases sociales”, tal como las entendiera el marxismo, son meramente *una* forma histórica determinada de establecer cierta unidad entre las diferentes posiciones de sujeto de los agentes sociales. ¿En qué medida las clases existen hoy día? Sería falso, ciertamente, decir que ellas han desaparecido enteramente. Si uno piensa en los trabajadores de un enclave minero, por ejemplo, es evidente que la categoría de clase puede ser en buena medida útil para caracterizarlos, puesto que uno encuentra una continuidad y estabilidad fundamentales entre todas sus posiciones de sujeto. Y lo mismo podría decirse de una variedad de otros sectores. Pero si uno piensa en la generalización de los fenómenos del desarrollo desigual y combinado en la sociedad contemporánea, en la rápida tasa de transformación tecnológica y en la creciente comodificación que tiene lugar en el capitalismo tardío, está claro que las tendencias prevalecientes conducen a una declinación de las “clases” como forma de constitución de las identidades colectivas. Esto puede ser reformulado en los siguientes términos: hay una declinación de lo *social* —como conjunto de objetividades sedimentadas— y una expansión del campo de lo *político*. (Nuevamente, como sabes, cuando hablo de la declinación de las clases no quiero decir que haya una declinación general de las desigualdades sociales, sino que las desigualdades existentes — que en muchos casos tienden a incrementarse— pueden ser caracterizadas cada vez menos como desigualdades de clase.)

Finalmente, mi tercera observación se conecta con el modo en que este problema de las clases ilumina el tipo general de relación que existe, para nosotros, entre marxismo y posmarxismo. La transición de uno a otro podría ser caracterizada como una ampliación de horizontes. Del mismo modo que las geometrías no euclidianas *no niegan* la geometría de Euclides sino que la presentan como caso especial dentro de un universo de alternativas más amplias, las categorías básicas del marxismo deben ser presentadas como formas históricas específicas dentro de un universo más amplio de articulaciones posibles. Si partimos de la proposición axiomática de que en toda

sociedad los antagonismos sociales son antagonismos de clase, el hecho de que en ciertas sociedades ellos adopten esta última forma no es algo que deba ser explicado históricamente, dado que es un principio a priori en la lectura de *toda* situación social. Pero si, por el contrario, las “clases” son formas históricas y contingentes de articulación, en tal caso se plantea la cuestión relativa a las *condiciones de posibilidad* de constituir a los agentes sociales como clases. Con esto, el nivel de historicidad del análisis se profundiza radicalmente.

2. Mi respuesta a tu segundo punto es simétrica a la que he dado al primero. Plantear la cuestión de la prioridad entre lucha democrática y lucha socialista, implica dos presuposiciones: (a) que las dos deben ser concebidas separadamente; (b) que la relación entre las dos debe ser concebida en términos de *periodización* (es decir, que es una cuestión de etapas). En este punto, el debate sudafricano es simplemente la enésima reformulación de los términos del debate clásico en la socialdemocracia rusa que opusiera a Plejanov, Lenin y Trotsky, y que dominara la discusión de la Tercera Internacional respecto del curso de las revoluciones en los países coloniales y semicoloniales. Hoy, sin embargo, es necesario a toda costa trascender este horizonte.

En primer término, como tú sabes, yo no concibo al conjunto de reivindicaciones característico del socialismo en su sentido clásico como algo *separado* de las reivindicaciones democráticas, sino como un momento interno de la revolución democrática. Así como la gente tiene reivindicaciones de participación política, de igualdad racial, de acceso a la educación, tiene también reivindicaciones de igualdad económica, de control de las condiciones de trabajo, etcétera. Diferentes reivindicaciones tradicionalmente consideradas como socialistas y otras usualmente consideradas como democráticas se combinarán de modo diverso en diferentes circunstancias creando una identidad o bloque popular opuesto al poder. La discusión estratégica importante no es, en consecuencia, el debate acerca de la toma del poder en el que todos los participantes aceptan la diferenciación entre reivindicaciones democráticas y socialistas y están tan sólo en desacuerdo acerca de la prioridad de unas reivindicaciones sobre otras o acerca de su combinación sino, más bien, la de cómo constituir un bloque histórico que maximice las posibilidades de avance de la revolución democrática sobre la base de articular un conjunto de reivindicaciones que no tienen una esencia común que determine a priori su separación o su unidad. En segundo lugar, si el problema que se plantea es el de la articulación contingente de las diversas reivindicaciones en la unidad específica de un bloque histórico, está claro que cada una de estas reivindicaciones resulta unida a las otras como resultado de una lucha. Estos resultados son siempre reversibles y no pueden ser fijados por ninguna teoría apriorística acerca de períodos y etapas. La historia del marxismo, desde este punto de vista, es la historia de la progresiva

desintegración del "etapismo" originario. (Si, en la teoría del desarrollo desigual y combinado habíamos ya descubierto una casi dislocación surrealista del rígido etapismo de Kautsky y Plejanov, la acentuación de estas dislocaciones en el capitalismo tardío nos obliga a ir teóricamente más allá de las formas de articulación y recomposición que eran concebibles en el horizonte teórico marxista.)

3. Aquí, una vez más, es necesario plantear dudas acerca del significado de la pregunta. Debemos ver qué es lo que la clásica noción de "toma del poder" implicaba. Al menos ella implicaba, sin duda, los siguientes supuestos: (a) que un antagonismo social fundamental era *transferido* de la esfera económica a la política; (b) que una nueva fuerza social procedía, a través de esta transferencia, a la reconstrucción revolucionaria de la sociedad; (c) que este momento político era el acto fundacional decisivo en la transición de un tipo de sociedad al otro. Ahora bien, como tú has indicado, a lo que la perspectiva gramsciana conduce es a la radical desconstrucción del mismo concepto de "toma del poder" concebido en este sentido. Piensa en una categoría tal como "guerra de posición". Ella supone que las fuerzas sociales comprometidas en la lucha no *ocupan* simplemente un terreno político más amplio, sino que transforman tanto a sí mismas como al terreno en el curso de este proceso de ocupación; en este sentido ellas no *toman* el poder estatal sino que *devienen* Estado. Esto implica, en primer lugar, que hay una pluralización de los ámbitos de lucha, que conduce a una politización de lo social; pero también, en segundo lugar, que no hay *un* punto que represente *el* momento en que la sociedad es revolucionada. Como puedes ver, esto no significa que en muchos casos el derrocamiento violento de un régimen no sea necesario, sino que, incluso en tales casos, este derrocamiento no es un origen sino un momento interno de un proceso hegemónico mucho más largo y multifacético. En este sentido la "guerra de movimiento", lejos de ser el polo opuesto de la guerra de posición, es parte integrante de esta última. La "guerra de posición", por lo tanto, es totalmente incompatible con la noción de "toma de poder" a la que tú te refieres. Esta última presupone la noción jacobina de un momento *fundacional* puro; es, si quieres, el reverso y al mismo tiempo el complemento de una visión *sedimentada* de lo social: en la medida en que esta última se caracteriza por un "olvido de los orígenes", sólo puede dotarse a sí misma con una visión de su origen bajo la forma mítica de una fundación *absoluta* —es decir, de una radical eliminación de la *diferencia*.

4. Déjame responder separadamente a tus dos preguntas acerca de la democracia y las luchas del Tercer Mundo y establecer luego la raíz común de ambas. Comenzaré por la segunda. Mi respuesta a tu sugerencia de que desde el comienzo es necesario incorporar a toda lucha de liberación los componentes básicos de un imaginario democrático es, sin la menor hesitación,

sí. Aquí es necesario distinguir entre una serie de problemas. En la base de toda lucha encontramos, como creo que tú concuerdas conmigo, la experiencia de la dislocación y del antagonismo. Pero el antagonismo es la disrupción de un sistema de diferencias, de un universo simbólico, por parte de un "exterior" que lo niega —lo real, en el sentido lacaniano—, que le impide constituirse plenamente. De tal modo, la respuesta a la dislocación es la reconstitución *imaginaria* de la identidad negada. Esto requiere superficies discursivas que ofrezcan un nuevo principio de lectura de la situación, formas que reconstruyan una identidad que ya no está dada por su participación inmanente en la objetividad de un sistema simbólico. Pero precisamente porque el antagonismo es *constitutivo* y no puede ser reducido a ninguna positividad que lo reabsorba, esas superficies discursivas en las que la experiencia de la dislocación deberá ser inscrita son algo que no puede ser determinado sobre la base de las identidades negadas. Digo esto a los efectos de afirmar que la razón por la que elementos de un imaginario democrático no ha ocupado un lugar más central en los movimientos de liberación del Tercer Mundo tiene mucho que ver con los discursos teóricos, políticos y estratégicos que estaban disponibles en estos países. No es verdad que la ausencia pueda ser explicada meramente por circunstancias externas tales como el aislamiento político, la agresión imperialista, la contrarrevolución interna, etcétera. Hay situaciones, obviamente, en las que es necesario adoptar medidas de emergencia que implican el cercenamiento de un conjunto de derechos civiles. Aunque nadie podrá convencerme de que la represión de la homosexualidad o del arte abstracto son necesarias para la seguridad del Estado. Pero si no hay lazo racional y necesario entre las identidades negadas y las superficies discursivas que reconstruyen esas identidades al nivel del imaginario, en ese caso superficies alternativas, en las que el elemento democrático está presente desde el comienzo, *son* posibles. Nadie puede demostrar que discursos tales como el leninismo, el maoísmo y otros similares constituyen las únicas formas de comprensión y cálculo políticos que son compatibles con la lucha de masas. Pero el nuevo imaginario democrático tiene que ser creado, y su creación implica un cambio radical en la concepción de lo político. En tal sentido, lo primero que hay que tener en cuenta es la naturaleza de los obstáculos que se oponen a este cambio, y en este punto paso a contestar tu primera pregunta.

El obstáculo central que impide la democratización de los discursos emancipatorios es el hecho de que, como tú señalas, en tanto que la ambigüedad y la indeterminación son rasgos centrales de la democracia, los discursos emancipatorios tienden a presentarse como ideologías totales que intentan definir y dominar los fundamentos de lo social. Y esto responde a una necesidad psicológica profunda: en la medida en que la inmanencia de un sistema simbólico es amenazada, en la medida en que las identidades han sido despedazadas por una pluralidad de procesos dislocatorios, la identificación

con una nueva ideología tiende a hacer de ésta la superficie de inscripción de una siempre creciente pluralidad de antagonismos, con lo que ésta se transforma en un horizonte *total*. Y cuanto más este horizonte pasa a ser hegemónico, tanto más este imaginario adueñarse del fundamento se presentará como la eliminación de toda ambigüedad e indeterminación. Este proceso es inevitable en la construcción de toda voluntad colectiva y de toda hegemonía.

¿Cómo, entonces, hacer esto compatible con la democracia radicalizada? Creo que el paso decisivo consiste, aquí, en hacer de la misma indeterminación democrática el horizonte totalizante de lo social, en hacer de la radical ausencia de fundamento la base para una crítica de toda forma de opresión. Déjame explicarme. Piensa en la ambigüedad del jacobinismo durante la Revolución Francesa. Por un lado él constituye, sin ninguna duda, el punto de partida del totalitarismo moderno: la disolución de la pluralidad de lo social a través del terror, la afirmación de que la sociedad debe ser reconstituida a partir de un punto político único, la postulación de una completa racionalidad y transparencia en las relaciones sociales. Pero, por otro lado, todo esto se hace en términos de una universalidad indeterminable y vacía: los derechos del hombre y del ciudadano, y esto es incompatible con la concentración de la legitimidad en un punto del tejido social —por el contrario, las lógicas igualitarias tienden a dispersarse y a diversificarse. La misma indeterminación de los términos en que los sujetos de derechos son definidos implica que estos pueden ser expandidos indefinidamente, en todas las direcciones, sin ningún contenido positivo que los ligue necesariamente a un tipo específico de sociedad.

Una vez que la legitimidad de la igualdad ha sido establecida, hay un sistemático debilitamiento del “absolutismo” de toda identidad. Por esta misma razón, la tendencia a proponer una alternativa exclusiva entre “universalismo”—concebido como el privilegio de la “etnia de occidente” y las diversas formas de particularismo (nacional, cultural, etc.) que caracteriza las identidades de los pueblos del Tercer Mundo, siempre me ha parecido absurda. Es precisamente porque hoy toda identidad se constituye dentro del horizonte abierto por la revolución democrática y porque esta última hace de su indeterminación y falta de esencia una nueva universalidad, por lo que ninguna forma de organización social, ni la de Occidente ni ninguna otra, puede asumir el valor paradigmático de un modelo. Si por un lado toda experiencia histórica afirma la legitimidad de su individualidad, por el otro esta individualidad sólo se constituye como tal sobre la base del universalismo de la indeterminación constituida por las lógicas igualitarias. Mientras que los “universalismos” totalitarios tienden a postular *modelos* de organización social, que a través de su repetición en un número indeterminado de casos acaban por transformarse en la esencia de lo social, en el caso del universalismo democrático encontramos una radical relativización de todo modelo. Esto conduce al debilitamiento de la pretensión totalitaria que puede acechar

detrás de los discursos emancipatorios. En nuestra época (la época de los posismos), con la declinación de los mitos políticos totalitarios —la patria del socialismo, *el Partido*, *la Clase*— se abre crecientemente la posibilidad de ligar los discursos emancipatorios a la afirmación y práctica de la democracia a la que tú te refieres.

5. Los problemas que tu pregunta plantea son importantes y complejos. Yo pienso, como tú, que la oposición entre consenso y coerción no debe ser concebida como una polaridad exclusiva. Consenso y coerción son, más bien, situaciones ideales limitativas. ¿Que sería, en efecto, un tipo de consenso que excluyera toda coerción? Una identidad tan perfectamente lograda y suturada que no dejaría espacio para ninguna *identificación* en el sentido freudiano del término. Pero es exactamente esta la posibilidad excluida por toda nuestra crítica a la concepción objetivista de las relaciones sociales. Como tú dices, la mera elección de ciertos cursos de acción posibles y la exclusión de otros implica, en sí misma, una forma de violencia. Es importante entender exactamente por qué. Si la elección de un curso de acción fuera algorítmica, en tal caso no habría ninguna coerción, dado que cursos de acción diferentes, aun siendo materialmente posibles, sólo podrían haber sido seguidos como resultado de un error subjetivo de juicio. Si hago un error en un cálculo matemático, la solución errónea no es una posibilidad que pertenezca al campo de las matemáticas como tal. Pero si la decisión *no es* algorítmica, en tal caso decidir implica algo enteramente diferente: ella implica *crear* algo que no estaba predeterminado y, al mismo tiempo, eliminar de la existencia posibilidades que ya no serán realizadas. Puesto que el resultado de la situación es indeterminado en términos de los datos que esta última proporciona, la elección de un curso de acción implica un acto de coerción respecto de otros cursos de acción posibles.

El acto de coerción es visto frecuentemente como si fuera una cuestión de violencia que un sujeto ejerce sobre otro, lo que supone la unidad y homogeneidad de ambos consigo mismos. Pero si cuando decido estoy tomando un curso de acción que no estaba predeterminado, en tal caso la decisión no se sigue automáticamente de lo que yo *ya* era, sino que a través de ella me constituyo a mí mismo, y al mismo tiempo, reprimo otras posibilidades que me estaban abiertas. Los actos de interacción con las cosas, los actos de constitución de mi identidad y los actos de coerción son uno y el mismo proceso. Y si pasamos ahora a las decisiones colectivas que requieren un gran número de gente, es altamente probable que esas otras posibilidades que yo descarto sean elegidas por otros grupos. En este punto, la “represión” o la “coerción” que divide la propia individualidad de los agentes sociales sólo logra constituir sus identidades sobre la base de actos de identificación. Y es este momento de coerción implícito en toda decisión el que da al concepto de negatividad su carácter fundacional. Tomemos el caso al que tú te refieres:

el de la captación a través del transformismo. El es habitualmente considerado como una forma de neutralización del antagonismo potencial del grupo. (En nuestra terminología: la construcción de un sistema de diferencias mediante el quiebre de las cadenas de equivalencia.) Si la decisión entre aceptar la cooptación y continuar la confrontación fuera algorítmica, y si la decisión correcta fuera esta última, la primera solución sólo podría ser un fenómeno de falsa conciencia. Es decir que la identidad del agente no sería afectada por el proceso de toma de decisiones. Pero si la decisión no es algorítmica, ella constituye una identidad radicalmente nueva. En este caso, la identidad de los agentes cooptados cambia y (dado el carácter contingente de la decisión) esto sólo puede ocurrir sobre la base de *reprimir*, de ejercer *coerción*, sobre las otras posibilidades. Creo que todo este problema de la relación consenso/coerción puede ser visto, en este sentido, en términos de la categoría de “exterior constitutivo” que es tan central en tu trabajo.

Permíteme aun plantear el problema desde otro ángulo. Gödel señaló la presencia de proposiciones “indecidibles” en las estructuras formalizadas. Ahora bien, desde el punto de vista de estas estructuras, si algo es indecible ese es, simplemente, el caso, y no hay nada que yo, tú, o Gödel podamos hacer al respecto. Es simplemente el fin de la cuestión. Sin embargo en la vida práctica nos vemos constantemente confrontados con la necesidad de tomar decisiones que son algorítmicamente indecibles, pero que tienen, de todos modos, que ser tomadas. Yo diría, por lo tanto, que los sistemas de organización social pueden ser vistos como intentos de reducir el margen de indecidibilidad, de hacer posible que las acciones y decisiones sean lo más coherentes posible. Pero por el simple hecho de la presencia de la negatividad, y dado el carácter primario y constitutivo del antagonismo, el ocultamiento de la indecidibilidad en la *última instancia* de toda decisión nunca será completo, y la coherencia social sólo se alcanzará al precio de reprimir algo que la niega. Es en este sentido que todo consenso, que todo sistema objetivo y diferencial de reglas implica, como su posibilidad más esencial, una dimensión de coerción. Y es por esta razón que no hay sistemas de relaciones sociales que no sean, en alguna medida, relaciones de poder.

Todo esto me parece esencial a los efectos de plantear la cuestión de la democracia. Una sociedad de la que la coerción hubiera sido totalmente eliminada sería una sociedad absolutamente transparente, absolutamente idéntica a sí misma (sin exterior constitutivo). En ella, en consecuencia, toda decisión sería algorítmica. Pero, por esta misma razón, esa sociedad no sería en absoluto una sociedad libre —o, cuanto más, gozaría meramente de la libertad spinoziana de ser consciente de la necesidad. Uno no tiene libertad de elección dentro de una estructura matemática. Es por esto que la absoluta realización de la democracia y su desaparición completa son sinónimos. La democracia sólo puede existir *en el movimiento* hacia la eliminación de la opresión, no en la radical eliminación de esta última; en la tensión nunca

resuelta entre “decidibles” e “indecidibles” sociales que pospone indefinidamente la posibilidad de toda *Aufhebung*. ¿Pero no es esto lo mismo que afirmar, como lo hemos hecho con frecuencia, que la “sociedad” no existe? ¿No significa ello, por consiguiente, afirmar que la práctica de la democracia tiene una función *revelatoria*, en la medida en que ella nos muestra, detrás de las formas sedimentadas de lo social, el momento político de su institución originaria?

Es tiempo de concluir esta carta y quisiera hacerlo con una observación que me hace volver sobre algo que planteara al comienzo. A la luz de mi análisis precedente mi afirmación del carácter político de lo social adquiere su pleno sentido. Si lo “político” fuera parte de lo “social”, los sistemas de diferencias que constituyen la objetividad de este último tendrían una vigencia plena, y lo político no sería el momento de un instituir originario sino la forma fenoménica de un “*supergame*” que revelaría una objetividad más profunda. Pero si el exterior *es* constitutivo, en tal caso el momento político es irreductible: todo consenso se constituye a través de un acto originario de coacción, y la sociedad se muestra como siendo constituida de un modo enteramente político. Es en esta politización de las relaciones sociales donde la metafísica de la presencia se disuelve finalmente: la “indecidibilidad” de los actos de institución originaria, al revelar el exterior constitutivo que acompaña la emergencia de toda objetividad, nos descubre la historicidad del ser. La historia, lejos de ser el terreno empírico en el que se realiza una abstracta racionalidad trascendental, es el trasfondo de indeterminación y contingencia que muestra la limitación intrínseca y constitutiva de todo “trascendentalismo” y de toda “racionalidad”. Pero, por las razones que acabo de indicar, esto mismo abre la posibilidad de ampliar el horizonte de la libertad, ampliación que da todo su sentido al proyecto de una democracia radicalizada. Es sólo en la medida en que algo es radicalmente puesto en cuestión que nuestra atención se dirige a sus condiciones históricas de posibilidad, que antes dábamos por sentadas. Nuestro tiempo es más consciente que cualquier otro de la precariedad y contingencia de aquellos valores y formas de organización social que el optimismo ingenuo de épocas anteriores consideraba garantizados por alguna necesidad inmanente de la historia. Pero es la misma experiencia de esta contingencia constitutiva la que conduce, paradójicamente, a una más alta conciencia de la libertad y la dignidad humanas —es decir, al reconocimiento de que somos los creadores exclusivos de nuestro mundo y de que tenemos frente a él una responsabilidad radical e intransferible.

Continuaremos nuestra discusión acerca de estos temas en Essex, en unas pocas semanas.

Siempre tuyo,

Ernesto

PARTE IV

ENTREVISTAS

LA CONSTRUCCION DE UNA NUEVA IZQUIERDA*

Strategies: Antes de preguntarte acerca de tu noción de posmarxismo quisiéramos indagar la genealogía de estas ideas. Está claro en tus ensayos tempranos publicados en Política e ideología en la teoría marxista, que te has acercado a los varios temas—feudalismo y capitalismo en América Latina, la especificidad de lo político, los orígenes del fascismo y la noción de populismo—con la idea de que la mayor parte de los teóricos han abordado estos tópicos con terrorismo teórico, si podemos usar este término. Es decir, que tú pareces argumentar que, en el nombre de la claridad paradigmática y de la consistencia lógica, ha habido una tendencia a pasar por encima de la especificidad histórica de los fenómenos en cuestión. Esta estrategia parece apuntar a tu crítica más general de los discursos esencialistas. En tu introducción a Política... planteas incluso el problema de conjunto del reduccionismo de clase en la teoría marxista, un problema que ha adquirido una importancia central en tu trabajo reciente con Chantal Mouffe. Por otro lado, tus estudios tempranos están todavía dentro de los parámetros de la tradición marxista—tu tributo a la riqueza teórica y práctica de Althusser y Della Volpe son indicativos de esta instancia tentativa. ¿Qué es lo que te llevó de estos primeros pasos vacilantes a tu concepción posterior de un posmarxismo?

E.L.: Déjame decirte, en primer lugar, que yo no pienso que haya una tal discontinuidad radical en mi evolución intelectual. Pienso que esta evolución ha sido, de un modo u otro, un proceso de profundización de intuiciones que

*Esta entrevista con Ernesto Laclau fue llevada a cabo por el colectivo editorial de la revista norteamericana *Strategies* en marzo de 1988.

han estado allí desde el comienzo. La idea de la política como hegemonía y articulación, por ejemplo, es algo que ha acompañado siempre mi trayectoria política. Recuerdo que en 1984, después de muchos años, viajé a Buenos Aires con Chantal Mouffe y pudimos consultar viejos trabajos míos. Chantal se sorprendió al leer mis editoriales de *Lucha Obrera* (de la cual yo había sido el director), de veinte años antes, en los que la lucha socialista ya se planteaba en términos de la hegemonización de las tareas democráticas por parte de la clase obrera.

En tal sentido, yo nunca he sido un marxista “total”, alguien que busca en el marxismo un “hogar”, una visión completa y armoniosa del mundo, por usar los términos de Plejanov. Los “juegos de lenguaje” que yo he jugado con el marxismo han sido siempre más complicados, y siempre han tratado de articular el marxismo con algo distinto. En mis primeros trabajos publicados en Inglaterra —las críticas a Poulantzas y a Gunder Frank, por ejemplo— la gente creyó encontrar una formulación más rigurosa de la ortodoxia marxista, pero no creo que ésta haya sido una interpretación correcta. La crítica a Frank, por ejemplo, era un intento por definir al capitalismo como *modo de producción* para impedir que el concepto perdiera todo valor analítico; pero por otro lado, también afirmaba que los modos de producción no son un sustrato o fundamento, sino que se articulan en totalidades más amplias constituidas por los *sistemas económicos* —y en aquel tiempo ya muchos observaron que la categoría de “sistema económico” no es una categoría marxista. Y no creo que puedas encontrar en mis escritos de ninguna época la reducción de los componentes no clasistas a superestructuras de las clases. Mi crítica a la concepción del fascismo en Poulantzas se basaba precisamente en afirmar la irreductibilidad de lo “nacional-popular” a las clases.

En lo que se refiere a la influencia que recibí de pensadores tales como Della Volpe y Althusser, la respuesta es similar: es sólo en la medida en que ellos me permitieron iniciar una ruptura gradual con el carácter totalizante del discurso marxista —la contradicción sobredeterminada en Althusser, la tendencia antidialéctica de Della Volpe— que me sentí atraído por sus obras. En el caso de Della Volpe hoy pienso que mi entusiasmo por su obra en cierto momento era considerablemente exagerado. Su reducción del historicismo a la teleología, su insistencia en la validez de las categorías abstractas del marxismo frente a su articulación en tradiciones concretas, su falta de comprensión del pensamiento de Gramsci, van exactamente en la dirección opuesta a todo lo que he intentado hacer en los últimos años. Pero en el caso de Althusser pienso que una buena parte de mis trabajos posteriores pueden ser vistos como una radicalización de muchos temas ya sugeridos en *La revolución teórica de Marx* (mucho más que en *Leer el Capital*). Pienso que la desaparición súbita de la escuela althusseriana puede ser explicada, en buena medida, por dos factores: en primer lugar, porque tuvo muy poco tiempo para madurar intelectualmente en una dirección posmarxista —la ola

del 68 creó un nuevo clima histórico que tornó obsoleta toda esa elucubración analítico-interpretativa en torno de los textos sagrados de Marx—, pero en segundo lugar —y esto se liga a lo que decía antes— es necesario recordar también que el proyecto althusseriano fue concebido como un intento de renovación teórica interna al Partido Comunista Francés —un proyecto que perdió gradualmente significación en los años setenta.

De cualquier modo, en lo que a mí me concierne, lo importante fue la deconstrucción del marxismo, no su mero abandono. La pérdida de la memoria colectiva no es nada de lo que haya que alegrarse. Es siempre un empobrecimiento y un hecho traumático. Uno siempre piensa *desde* una tradición. Desde luego, la relación con la tradición no debe ser de sumisión y repetición sino de transformación y crítica. Uno debe construir su propio discurso como *diferencia* en relación con esta tradición y esto implica a la vez continuidades y discontinuidades. Si una tradición cesa de ser el terreno cultural en el que la creatividad y la inscripción de nuevos problemas tiene lugar, y pasa a ser en cambio un obstáculo para esa creatividad y esa inscripción, ella será gradual y silenciosamente abandonada. Porque toda tradición puede morir. En tal sentido, el destino del marxismo como tradición intelectual está claro: o bien se inscribe como momento histórico, parcial y limitado dentro de una línea histórica más amplia, que es la de la tradición radical de Occidente, o bien será apropiada por los *boyscouts* de las pequeñas sectas trotskistas que continuarán repitiendo un lenguaje totalmente obsoleto —y en veinte años nadie se acordará del marxismo.

Strategies: Si podemos continuar con esta línea de interrogación por un momento, parece claro que tu posición teórica refleja de algún modo los desarrollos concretos y parciales en la política "radicalizada" de las democracias occidentales en el clima posterior a 1968. Uno percibe en tu trabajo no sólo una comprensión de la importancia de las luchas vinculadas con los derechos de las mujeres, con los derechos de los homosexuales, con el desarme nuclear y con la ecología, sino que uno también siente la "presencia" en tu texto de aquellos movimientos "anticapitalistas" (por ejemplo el movimiento de los autónomos en Italia) que estuvieron inspirados por Marx pero que se oponen a los discursos y prácticas del marxismo convencional. ¿De qué modo estos y otros desarrollos políticos han afectado tu presente posición teórica?

E.L.: En el sentido de que ellos crearon el terreno histórico y político que me permitió profundizar ciertas intuiciones que hasta entonces sólo había podido basar en mi experiencia argentina. Los años sesenta fueron, en la Argentina, un período de rápida desintegración del tejido social. Después del golpe de Estado de 1966 hubo una proliferación de nuevos antagonismos y una rápida politización de las relaciones sociales. Todo lo que he intentado

pensar teóricamente más tarde —la dispersión de las posiciones de sujeto, la recomposición hegemónica de las identidades fragmentadas, la reconstitución de las identidades sociales a través del imaginario político— todo esto es algo que aprendí en esos años de activismo político. Era evidente para todos nosotros que una estrecha perspectiva clasista era insuficiente. Las raíces de mi posmarxismo remontan a esa época. Bien, en estas circunstancias las movilizaciones de 1968 en Francia, Alemania y los Estados Unidos parecían confirmar esas intuiciones y hacían posible inscribirlas en un terreno político e histórico más amplio. Más tarde, ya en Europa, el estudio de los nuevos movimientos sociales a los que tú te refieres me permitió avanzar teóricamente en la dirección que conoces a través de *Hegemonía y estrategia socialista*. Un papel importante, en tal sentido, lo representó mi colaboración con Chantal Mouffe, que hizo contribuciones muy importantes a la perspectiva que estábamos tratando de elaborar conjuntamente. (La formulación de la política en términos de democracia radicalizada, que aparece en la última parte del libro, es básicamente una contribución suya.)

Strategies: *En los primeros dos capítulos de Hegemonía y estrategia socialista, tú y Chantal Mouffe construyen una genealogía del concepto de hegemonía tal como se ha desarrollado en la tradición marxista a partir de la Segunda Internacional. En esta narración, el rasgo más saliente de vuestro argumento es que, incluso en el caso de Gramsci, la “nueva lógica política” de la hegemonía no podía ser teorizada a causa del predominio de categorías esencialistas ¿Cuáles son las limitaciones discursivas inherentes a la tradición marxista?*

E.L.: Más que de una limitación discursiva inherente a la tradición marxista yo hablaría de las limitaciones que el marxismo comparte con el conjunto de la tradición sociológica del siglo XIX. La principal limitación, al respecto, es el “objetivismo” en la comprensión de las relaciones sociales, que se reduce en última instancia a la “metafísica de la presencia” que está implícita en las categorías sociológicas —es decir, el supuesto de que la sociedad debe ser entendida como un conjunto objetivo y coherente a partir de fundamentos o leyes de movimiento que son conceptualmente asequibles. Frente a esto, la perspectiva que sostenemos afirma el carácter *constitutivo* y *primordial* de la negatividad. Todo orden social, en consecuencia, sólo puede afirmarse en la medida en que reprime un “exterior constitutivo” que lo niega —lo que equivale a decir que el orden social nunca logra constituirse a sí mismo como orden objetivo. Es en tal sentido que hemos afirmado el carácter *revelatorio* del antagonismo: lo que en él se muestra es la imposibilidad *en la última instancia* de la objetividad social. Pues bien, el marxismo se constituyó como una concepción esencialmente objetivista, como afirmación de la racionalidad de lo real, en la mejor tradición hegeliana. La historia

radicalmente *coherente* constituida por el desarrollo de las fuerzas productivas y su combinación con los varios tipos de relaciones de producción es una historia sin exterior.

Pero, desde luego, esta historia tuvo que postular desde el comienzo un suplemento que no se integraba fácilmente a sus categorías: este suplemento es la lucha de clases —es decir, el elemento de negatividad y antagonismo. Si la historia es un proceso objetivo, la negatividad no puede ocupar ningún papel en ella; por otra parte, sin negatividad no hay ni teoría ni acción revolucionarias. La lucha de clases juega así en la teoría marxista el papel de lo que Derrida ha llamado un himen: la teoría la requiere y la hace, a la vez, imposible. Pero no debemos lamentar esta incoherencia: es gracias a ella que ha habido una *historia* del marxismo. Y esta historia ha consistido en la progresiva erosión del principal núcleo de la teoría marxista por parte de ese suplemento que no podía ser integrado. Lo que es positivo y rescatable en el marxismo es el conjunto de categorías —hegemonía, en primer término— que elaboró en el curso de su distanciamiento progresivo del objetivismo originario. En lo que respecta a este último es necesario relegarlo al lugar al que pertenece: el museo de las antigüedades.

Strategies: Aunque tú arguyes convincentemente acerca del problema del “doble vacío” en el marxismo a partir de la Segunda Internacional, nunca has tratado suficientemente la teoría del propio Marx. Dada esta omisión, el comentario inevitable del lado marxista será que aunque has mostrado la necesidad de ir más allá del marxismo, no has mostrado la necesidad de ir más allá de Marx. Basta echar una mirada a los textos históricos y políticos de Marx —La guerra civil en Francia, El 18 Brumario de Luis Bonaparte, incluso la Crítica del programa de Gotha— para ver una apertura teórica a la “lógica de lo contingente”, discusiones acerca de la materialidad de la ideología, etcétera. De tal modo, parecería que tu argumentación conduciría a uno no a ser posmarxista, sino más bien a estudiar a Marx mas concienzudamente, a ser más marxista. ¿Cómo responderías tú a este tipo de comentario?

E.L.: Diciendo que la conclusión es demasiado optimista. Es verdad que en nuestro libro hemos tratado a la obra de Marx tan sólo marginalmente, pero la razón es que la trayectoria del marxismo que en él presentamos, a partir de la Segunda Internacional, no está concebida como historia “general” sino como una genealogía del concepto de hegemonía. Pero sería sin duda erróneo pensar que Plojanov o Kautsky, que dedicaron una parte considerable de sus vidas al estudio de la obra de Marx —y que ciertamente no eran escritores de pacotilla— han simplemente malinterpretado a Marx. Finalmente, quien dijo que los países más avanzados muestran a los más atrasados el espejo de su propio porvenir, o quien escribió el prefacio a la *Contribución a la crítica de*

la economía política no es ningún comentarista economicista de la Segunda Internacional, sino el propio Marx. Que una tal dualidad entre una historia “racional y objetiva” —fundada en la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción— y una historia dominada por la negatividad y la contingencia —fundada, en consecuencia, en el carácter constitutivo de la lucha de clases— pueda remontarse a la obra del propio Marx es algo de lo que me doy perfecta cuenta. Y es evidente que es en los escritos políticos e históricos en los que este segundo momento pasa a ser naturalmente más visible. Yo nunca he dicho que la obra de Marx deba ser abandonada *en bloc* sino desmontada, que es algo muy diferente. Pero precisamente porque esta dualidad domina el conjunto de la obra de Marx, y porque lo que hoy tratamos de hacer es eliminar aquella afirmando el carácter primario y constitutivo del antagonismo, esto implica adoptar una posición posmarxista y no pasar a ser “más marxistas”, como tú dices. Es necesario poner fin a la tendencia a disfrazar nuestras ideas presentándolas como si pertenecieran a Marx y proclamar *urbi et orbi* cada diez años que uno ha descubierto al “verdadero” Marx. En alguna parte de sus escritos Paul M. Sweezy dice muy sensatamente que en lugar de intentar descubrir lo que Marx quiso realmente decir, el adoptará el supuesto simplificante de que quiso decir lo que dijo.

Strategies: En el capítulo tercero de Hegemonía, ustedes intentan llenar el espacio teórico abierto por su desconstrucción del marxismo. Central a esta reconstrucción teórica es la introducción de la noción de la “imposibilidad de lo social” y los conceptos de “articulación” y “antagonismo”. ¿Qué es lo que exactamente se entiende por cada uno de estos términos o conceptos y en qué medida ellos proveen una base para teorizar la nueva lógica política de la hegemonía?

E.L.: Los tres conceptos están interrelacionados. Por “imposibilidad de lo social” entiendo aquello a lo que antes me refería: la afirmación de la imposibilidad en la última instancia de toda “objetividad”. Algo es objetivo en la medida en que su “ser” está presente y plenamente constituido. Desde esta perspectiva las cosas “son” algo determinado, las relaciones sociales “son” —y en este sentido están dotadas de objetividad. Ahora bien, en nuestra vida práctica nunca experimentamos a la “objetividad” de esta manera: el sentido de muchas cosas se nos escapa, la “guerra de interpretaciones” introduce ambigüedades y dudas acerca del ser de los objetos, y la sociedad se nos presenta, en buena medida, no como un orden objetivo, armónico, sino como un conjunto de fuerzas divergentes que no parecen obedecer a ninguna lógica unificada o unificante. ¿Cómo puede esta experiencia del fracaso de la objetividad hacerse compatible con la afirmación de una objetividad en última instancia de lo real? El pensamiento metafísico —y el pensamiento sociológico, que no es sino su prolongación— han respondido optando por la

reafirmación de la objetividad de lo real y por la reducción de sus fracasos a un problema de aprehensión incorrecta o insuficiente —es decir, a un problema de *conocimiento*. Hay un “ser” de los objetos —y de la historia y la sociedad entre ellos— que constituye su realidad final y que permanece allí, esperando ser descubierto. En la “guerra de interpretaciones” lo que está en juego no es la construcción del objeto, sino su correcta aprehensión; la irracionalidad de la sociedad es mera apariencia dado que, detrás de sus formas fenoménicas, opera siempre una racionalidad más profunda. En tal sentido, el progreso del conocimiento sería el descubrimiento gradual de un estrato más profundo de la objetividad; pero la objetividad como tal no estaría en cuestión.

Este es el punto en que nuestro enfoque difiere (y no sólo el nuestro: él no es sino la continuación de una tradición intelectual múltiple que se manifiesta, por ejemplo, en una filosofía como la de Nietzsche). El momento del fracaso de la objetividad es, para nosotros, el “exterior constitutivo” de esta última. El movimiento hacia estratos más profundos no revela formas más altas de objetividad sino, gradualmente, una contingencia más radical. El ser de los objetos es, por consiguiente, radicalmente histórico y la “objetividad” es una construcción social. Es en este sentido que la sociedad no “existe” en la medida en que la objetividad como sistema de diferencias que establece el ser de los entes siempre muestra las huellas de su arbitrariedad última y sólo existe en el movimiento pragmático —y por consiguiente siempre incompleto— de su afirmación.

La radical contingencia de lo social se muestra, como lo hemos señalado, en la experiencia del antagonismo. Si la fuerza que me antagoniza niega mi identidad, el mantenimiento de esa identidad depende del resultado de una lucha; y si el resultado de esa lucha no está garantizado por ninguna ley *a priori* de la historia, en tal caso *toda* identidad tiene un carácter contingente. Ahora bien, si como lo hemos mostrado el antagonismo es el exterior constitutivo que acompaña la afirmación de toda identidad, en tal caso toda práctica social será, en una de sus dimensiones, *articulatoria*. Por articulación entendemos la creación de algo nuevo a partir de una dispersión de elementos. Si la sociedad tuviera en su última instancia una objetividad, en ese caso las prácticas sociales, incluso las más innovativas, serían esencialmente repetitivas: ellas serían sólo la explicitación o reiteración de algo que estaba allí desde el comienzo. Y esto se aplica, desde luego, a toda teleología: si el “para sí” no estuviera *ya* contenido en el “en sí” la transición de uno a otro no sería teleológica. Pero si la contingencia penetra toda identidad y limita, consecuentemente, toda objetividad, en tal caso no hay ninguna objetividad que pueda constituir un “origen”: el momento de la creación es radical -- *creatio ex nihilo*-- y ninguna práctica social, ni siquiera los actos más humildes de nuestra vida cotidiana, son enteramente repetitivos. “Articulación”, en tal sentido, es el nivel ontológico primario de constitución de lo real.

Y esto muestra por qué la categoría de “hegemonía” es algo así como el punto de partida de un discurso “posmarxista” en el seno del marxismo. Porque el marxismo estaba bien enraizado en la tradición metafísica occidental, era una filosofía de la historia. El desenlace de la historia era para él el resultado de “leyes *objetivas*” que podían ser aprehendidas racionalmente y que eran independientes de la voluntad y la conciencia de los agentes. La concepción stalinista del “sentido objetivo” de las acciones no es sino la expresión grosera y la reducción al absurdo de algo que estaba implícito en el proyecto teórico de Marx. Pero “hegemonía” significa algo muy diferente: significa la articulación contingente de elementos en torno de ciertas configuraciones sociales —bloques históricos— que no pueden ser predeterminadas por ninguna filosofía de la historia y que está esencialmente ligada a las luchas concretas de los agentes sociales. Por *concreto* quiero decir *específico*, en toda su humilde individualidad y materialidad y no en la medida en que ellas encarnan el sueño de los intelectuales acerca de una “clase universal”. El posmarxismo es, en este sentido, una radicalización de esos efectos subversivos del discurso esencialista que estaban implícitos en la lógica de la hegemonía desde un comienzo.

Strategies: Si volvemos a tus primeros trabajos, resulta claro que fuiste influido por Althusser. En tus ensayos sobre fascismo y populismo, por ejemplo, sostienes la importancia de la concepción althusseriana de la ideología, especialmente la noción de “interpelación ideológica” para entender la especificidad de estos fenómenos sociales. Lo que es interesante es el modo en que estas formulaciones presentan una estrecha semejanza con tu noción de “discurso” en Hegemonía y estrategia socialista. ¿Cuáles son las características definitorias de tu noción de discurso, y en qué medida ésta difiere del concepto de ideología en Althusser? De modo más general, de qué modo tu noción no tiene el estatus de una categoría esencialista?

E.L.: El concepto de discurso en *Hegemonía y estrategia socialista* no es en absoluto derivativo de la categoría de “ideología” tal como fuera formulada por Althusser. Para ser más preciso: mientras que el concepto de ideología fue el terreno en el que Althusser comenzó a *tomar conciencia* de algunos de los problemas que han pasado a ser centrales en nuestro enfoque, él no pudo radicalizarlos más allá de un cierto punto porque su terreno analítico estaba limitado por su aceptación de la distinción base/superestructura. Esto ya establece una clara línea de demarcación entre las dos perspectivas. Para Althusser la ideología, pese a todo el reconocimiento de su materialidad, es una superestructura, una categoría regional del todo social —un concepto esencialmente topográfico, por lo tanto. Para nosotros, “discurso” no es un concepto topográfico, sino que es el horizonte de constitución

de todo objeto. La actividad económica, en consecuencia, es tan discursiva como las ideas políticas o estéticas. Producir un objeto, por ejemplo, es establecer un sistema de relaciones entre materias primas, herramientas, etc., que no está dado simplemente por la mera materialidad existencial de los elementos intervinientes. El carácter primario y constitutivo de lo discursivo es, por consiguiente, la condición de toda práctica. Es en este punto donde tiene lugar la divisoria de aguas fundamental. Confrontados con el carácter discursivo de todas las prácticas sociales podemos seguir dos caminos: (a) concebir a esas formas práctico-discursivas como manifestaciones de una objetividad más profunda que constituye su realidad última (la astucia de la razón en Hegel, el desarrollo y neutralidad de las fuerzas productivas en Marx); o (b) considerar que esas estructuras práctico-discursivas no ocultan ninguna objetividad más profunda que las trascienda y que, al mismo tiempo, las explique, sino que ellas son formas *sin misterio*, intentos pragmáticos de subsumir lo "real" en el marco de una objetividad simbólica que será siempre, finalmente, sobrepasada. La primera solución sólo tiene sentido dentro del marco de la metafísica tradicional que, en la medida en que afirmaba la capacidad radical del concepto de aprehender lo real, era esencialmente idealista. La segunda solución, por el contrario, implica afirmar que entre lo real y el concepto hay una asimetría insuperable, y que lo real, por consiguiente, sólo se mostrará en la distorsión de lo conceptual. Este camino, que es en mi opinión el de un materialismo correctamente entendido, implica afirmar el carácter discursivo de toda objetividad; si lo real fuera transparente al concepto no habría posibilidad de distinguir entre la objetividad de lo conceptual y la objetividad de lo real, y lo discursivo sería el medio neutral de presentación de esa objetividad a la conciencia. Pero si la objetividad es discursiva, si un objeto *qua* objeto se constituye como objeto de discurso, en tal caso habrá siempre un "exterior", un margen inaprehensible que limita y distorsiona lo "objetivo" y que es, precisamente, lo real.

Espero que esto aclare por qué una categoría como "ideología", en su sentido tradicional, no tiene lugar alguno en nuestra perspectiva teórica. Toda topografía presupone un espacio dentro del cual la distinción entre regiones y niveles tiene lugar; ella implica, en consecuencia, el cierre del todo social, que es lo que permite que este último sea aprehendido como una estructura inteligible que asigna identidades precisas a sus regiones y niveles. Pero si toda objetividad es sistemáticamente rebasada por un exterior constitutivo, toda forma de unidad, articulación y jerarquización que pueda existir entre las varias regiones y niveles será el resultado de una *construcción* contingente y pragmática, y no una conexión esencial que pueda ser reconocida. En tal sentido, es imposible determinar *a priori* que algo es la "superestructura" de alguna otra cosa. El concepto de ideología puede, sin embargo, ser mantenido, incluso en el sentido de "falsa conciencia", si entendemos por esta última la ilusión de "clorro" que es el horizonte imaginario que acompaña la

constitución de toda objetividad. Esto muestra también por qué nuestro concepto de “discurso” no tiene el estatus de una categoría esencialista: porque es precisamente el concepto que, al afirmar la presencia de un “exterior constitutivo” que acompaña la institución de toda identidad, apunta a la limitación y contingencia de toda esencia. Finalmente, déjame señalar que el concepto de “interpelación” implica el fenómeno de la identificación que Freud describiera en varios puntos de su trabajo, especialmente en *Group psychology*. En su reformulación lacaniana él presupone la centralidad de la categoría de “falta”. En mi propio análisis el problema importante es también la reconstitución de las identidades políticas dislocadas a través de nuevas formas de identificación. Los límites de lo simbólico son, por consecuencia, las limitaciones que lo social encuentra en constituirse como tal. Pero en la formulación althusseriana —con todo su spinozismo implícito— el punto central es la producción de un “efecto sujeto” como momento interno en el proceso de reproducción del todo social. En lugar de ver en la “identificación” un proceso ambiguo que muestra los límites de la objetividad, aquélla pasa a ser precisamente lo opuesto: un requerimiento interno de la objetividad en el proceso de su autoconstitución (en términos de Spinoza, el sujeto es sustancia).

Strategies: En vuestro capítulo final ustedes arguyen que lo que subyace a las luchas políticas por una democracia radicalizada es el “imaginario democrático”. Hay un cierto número de preguntas que surgen del uso de este concepto: primero, este discurso simbólico ¿no se transforma en una categoría esencialista en vuestra narrativa de la historia de la democracia radicalizada? Segundo, parecería como si vuestra caracterización del origen del imaginario democrático en la Revolución Francesa estuviera abierta a la acusación de eurocentrismo. ¿Tú ves a este discurso democrático como universal? Y si es así, ¿por qué? Y si no, ¿qué imaginario funciona para las sociedades no occidentales?

E.L.: No, el imaginario democrático es lo opuesto de cualquier forma de esencialismo. Afirmar la esencia de algo consiste en afirmar su *identidad positiva*. Y la *identidad positiva* de algo, en la medida en que toda identidad es relacional, consiste en mostrar sus *diferencias* con otras identidades. Es sólo en la medida en que el amo *es diferente* del esclavo que su identidad como amo se constituye. Pero en el caso del imaginario democrático lo que ocurre es distinto: las que se afirman no son identidades *positivas* y *diferenciales* sino la *equivalencia* entre ellas. El imaginario democrático no se constituye en el nivel de la positividad (diferencial) de lo social, sino como subversión y transgresión de ella. Consecuentemente, no hay aquí ninguna afirmación esencialista. Una sociedad es democrática, no en la medida en que ella postule la validez de un cierto tipo de organización social, y de ciertos valores

opuestos a otros, sino en la medida en que se niega a dar a su propia organización y a sus propios valores el estatus de un *fundamentum inconcussum*. Hay democracia en la medida en que hay la posibilidad de un cuestionamiento ilimitado; pero esto equivale a decir que la democracia no es un *sistema* de valores y un *sistema* de organización social, sino una cierta inflexión, un cierto “debilitamiento” del tipo de validez atribuible a toda organización y a todo valor. Debes advertir que esto no implica ningún escepticismo; “debilitar” los fundamentos de los valores y las formas de organización significa también ampliar el área de los juegos estratégicos en los que es posible comprometerse y, por consiguiente, ampliar el campo de la libertad.

Esto me lleva a tu segunda pregunta. La universalidad de los valores de la Revolución Francesa no reside en haber propuesto un cierto tipo de *orden social* fundado en los derechos del hombre y el ciudadano, sino en el hecho de que estos derechos eran concebidos como los de una universalidad abstracta que podía expandirse en las más variadas direcciones. Afirmar los derechos del pueblo a su autodeterminación presupone la legitimidad de los discursos en la esfera internacional, y estos no son discursos “naturales” sino que tienen condiciones de posibilidad y una génesis específica. Este es el motivo por el que pienso que es ilegítimo oponer la “universalidad” de los valores occidentales a la especificidad inherente a las varias culturas y tradiciones nacionales, ya que afirmar la legitimidad de estas últimas en términos distintos de los de una xenofobia irrestricta implica aceptar la validez de discursos —por ejemplo, el derecho de las naciones a la autodeterminación— que sólo puede ser planteada en términos “universalistas”.

El problema del etnocentrismo se presenta así de modo considerablemente más complejo que en el pasado. Por un lado, hay una “universalización” de la historia y de la experiencia política que es irreversible. La interdependencia económica, tecnológica y cultural entre las naciones significa que toda identidad, incluso la más nacionalista o regionalista, tiene que construirse como especificidad o alternativa en un terreno que es internacional y que está penetrado, en buena medida, por valores y tendencias “universalistas”. La afirmación de una identidad nacional, regional o cultural en términos de simple apartamiento o de una existencia segregada es, hoy día, simplemente absurda. Pero por otro lado, la misma pluridimensionalidad del mundo en que vivimos implica que, por ejemplo, el vínculo entre técnicas productivas capitalistas y los complejos socioculturales en las que aquéllas fueron originariamente desarrolladas no es necesario, que puede haber formas absolutamente originales de articulación que construyan nuevas identidades colectivas sobre la base de hegemonizar varios elementos tecnológicos, jurídicos y científicos por parte de complejos nacional/culturales muy diferentes. Que ha habido a lo largo de los últimos siglos una “occidentalización” del mundo a través de una revolución tecnológica, económica y cultural que

comenzó en Europa es un hecho perfectamente obvio; que estas transformaciones sean intrínsecamente occidentales y que otros pueblos sólo puedan oponerles una resistencia puramente externa y defensiva, me parece esencialmente falso y reaccionario. El verdadero etnocentrismo no reside en afirmar que la “universalización” de valores, técnicas y control científico del medio ambiente, etc., constituyan un proceso irreversible, sino en sostener que este proceso está ligado por un lazo esencial, inmanente, a la “cultura de Occidente”.

Strategies: Uno de los más salientes tópicos en la literatura crítica reciente es el del posmodernismo. ¿Consideras que este es un tópico importante? Y si es así, ¿cómo definirías tú esta constelación de discursos y prácticas? Del mismo modo, ¿en qué medida sientes que tu propia teoría se liga a la lógica de la posmodernidad?

E.L.: El debate en torno de la posmodernidad ha abarcado un conjunto de temas escasamente integrados, y no todos ellos son relevantes para nuestro proyecto teórico-político. Hay, sin embargo, un aspecto central común a los varios enfoques llamados posmodernos con el que nuestra perspectiva se relaciona ciertamente, y es lo que podemos llamar una crítica al fundamentalismo de los proyectos emancipatorios de la modernidad. Desde mi punto de vista esto no implica un abandono de los valores humanos y políticos del proyecto del Iluminismo, sino una diferente modulación de sus temas. Aquellas que para la modernidad eran esencias absolutas han pasado ahora a ser construcciones contingentes y pragmáticas. El comienzo de la posmodernidad puede ser concebido, en este sentido, como la adquisición de una conciencia múltiple: conciencia epistemológica, en la medida en que el progreso científico aparece como una sucesión de paradigmas cuya transformación y reemplazo no se funda en ninguna certeza algorítmica; conciencia ética, en la medida en que la defensa y afirmación de valores se basa en movimientos argumentativos (movimientos conversacionales, según Rorty), que no reconducen a ningún fundamento absoluto; conciencia política, en la medida en que los logros históricos aparecen como productos de articulaciones hegemónicas y contingentes—y, como tales, siempre reversibles— y no como el resultado de leyes inmanentes de la historia. Las posibilidades de construcción práctica a partir del presente se enriquecen como resultado de esta declinación de las ambiciones epistemológicas. Estamos entrando a un mundo que es más consciente que cualquier otro en el pasado de los peligros y la vulnerabilidad de sus valores pero que, por esa misma razón, no se siente limitado en sus posibilidades por ninguna fatalidad de la historia. Ya no nos consideramos a nosotros mismos como las sucesivas encarnaciones del Espíritu Absoluto —la Ciencia, la Clase, el Partido— sino como pobres hombres y mujeres que piensan y actúan en un presente que es siempre pasajero y limitado; pero esta misma limitación es la condición de nuestra

fuerza; podemos ser nosotros mismos y reconocernos a nosotros mismos como los constructores del mundo sólo en la medida en que los dioses hayan muerto. Y no hay un Logos, externo a nosotros, cuyo mensaje haya que descifrar en los intersticios de un mundo opaco.

Strategics: Dado que has descrito a la hegemonía como un campo de prácticas articuladoras y de antagonismos agrupados en torno de varios puntos nodales, parecería que las luchas culturales ocupan un área extremadamente importante en tu teoría. Sin embargo, tú pareces concentrarte en tus ejemplos de luchas democráticas en luchas explícitamente "políticas". ¿Qué lugar ves para la lucha en las artes, por ejemplo? Y en particular, ¿qué puedes decir acerca del papel de las formas culturales de masa?

E.L: Sí, tienes razón. El campo de las luchas culturales tiene un papel fundamental en la construcción de identidades políticas. La hegemonía no es un tipo de articulación limitada al campo de la política en el sentido estrecho del término sino que implica la construcción de una nueva cultura —y esto afecta todos los niveles en que los hombres conforman su identidad y sus relaciones con el mundo (sexualidad, la construcción de lo privado, las formas de la sociabilidad, el goce estético, etc.). Concebida de este modo, la hegemonía no se reduce a ser la hegemonía de un partido o de un sujeto, sino un vasto conjunto de operaciones e intervenciones diferentes que cristalizan, sin embargo, en cierta configuración —en lo que Foucault llama un *dispositivo*. Y en una era en la que los medios de comunicación de masas juegan un papel capital en la conformación de las identidades culturales, toda ofensiva hegemónica debe incluir, como uno de sus elementos centrales, una estrategia respecto de aquéllas.

Volvamos en este punto, a propósito de las estrategias culturales, a ciertos aspectos vinculados con la cuestión de la posmodernidad. La dimensión estética —la dimensión del deseo que se realiza en la experiencia estética— es fundamental en la configuración de un mundo. Platón ya lo había entendido: para él, la belleza es el esplendor de la verdad. Y su proyecto "estético" consistía en mostrar, detrás de las imperfecciones del mundo de la experiencia sensible, las formas o paradigmas que constituyan su esencia. Hay aquí un mecanismo muy claro de identificación: la experiencia estética platónica reside en este pasaje de la limitación, de la imperfección, a lo que es concebido como forma pura o esencial. Pero esta forma esencial es también lo universal, y si en la experiencia estética el individuo se *identifica a sí mismo* con lo universal, la identidad se alcanza a través de la repetición de lo que en mí es idéntico con otros individuos.

Creo que esto es importante para el tema del que estamos hablando, dado que la cultura de la izquierda ha sido construida de un modo similar. Ella ha sido, en buena medida, una cultura de la eliminación de las especificidades,

de la búsqueda de aquello que, por detrás de estas últimas, era visto como lo universal. Detrás de las varias clases obreras concretas estaba *la* clase obrera, cuyo destino histórico se había establecido más allá de toda especificidad; la revolución de 1917 no era una revolución *rusa*, sino un paradigma general de la acción revolucionaria; el activista tenía que reproducir en su conducta todos los automatismos imitativos de un “cuadro”. Como en muchas otras cosas, Gramsci representa, desde este punto de vista, una excepción y un nuevo comienzo que tuvo pocos continuadores. Pues bien, pienso que la principal tarea de una nueva cultura —de una cultura posmoderna, si tú quieres—, es transformar las formas de identificación y construcción de la subjetividad que existen en nuestra civilización. Es necesario pasar de formas culturales concebidas como la búsqueda de lo universal en lo contingente, a otras que vayan en una dirección diametralmente opuesta: es decir, que intenten mostrar la contingencia esencial de toda universalidad, que construyan la belleza de lo específico, de lo irrepetible, de aquello que transgrede la norma. Debemos reducir el mundo a su “escala humana”. Desde Freud sabemos que ésta no es una tarea imposible, que el *deseo* a partir del cual esta empresa, o más bien constelación de empresas culturales, puede comenzar, está allí presente, distorsionando la prolijidad esencialista de nuestro mundo. Es necesario pasar de una cultura centrada en lo absoluto —que niega, por lo tanto, la dignidad de lo específico— a una cultura de la irreverencia sistemática. “Genealogía”, “deconstrucción” y otras estrategias similares son formas de cuestionamiento de la dignidad de la “presencia”, de los “orígenes”, de la forma.

Strategies: Quisiéramos hacerte una pregunta que concierne tanto al papel del posestructuralismo en tu trabajo como a la política del posestructuralismo en general. Resulta claro de tu libro reciente que hay estrechas afinidades entre algunas de tus ideas y las de los posestructuralistas (en particular Foucault y Derrida). Sin embargo, los posestructuralistas han sido acusados desde hace mucho de promover perspectivas acerca del lenguaje, la historia, etc., que son implícitamente nihilistas y apolíticas; o que, en la medida en que son políticas, han sido interpretadas como anarquistas e incluso como autoritarias. Aunque resulta difícil creer que todas estas acusaciones sean verdaderas, ellas plantean preguntas acerca de la política del posestructuralismo. Dado tu propio compromiso con la democracia radicalizada, ¿cuáles piensas que son las posibilidades y los límites del posestructuralismo (especialmente la deconstrucción) como medio de hacer avanzar aquel proyecto?

E.L.: En primer término, aclaremos un punto: no hay nada que pueda ser llamado “política del posestructuralismo”. La idea de que los enfoques teóricos constituyan “sistemas” filosóficos con una continuidad sin fisuras

que va desde la metafísica a la política es una idea del pasado que corresponde a una concepción racionalista y finalmente idealista del conocimiento. En el punto más alto de la metafísica occidental se afirmó, como tú sabes, que “la verdad es el sistema”. Hoy día sabemos, por el contrario, que no hay sistemas”; que los que se presentan como tales sólo logran hacerlo al precio de ocultar sus discontinuidades, de contrabandear dentro de sus estructuras todo tipo de articulaciones pragmáticas y de presupuestos no explicitados. En este juego de conexiones ambiguas, no el descubrimiento de sistematicidades subyacentes, el que constituye el verdadero terreno de una historia intelectual. Lo que las corrientes que han sido llamadas posestructuralistas han creado es un cierto clima intelectual, un cierto horizonte, que hace posible un conjunto de operaciones teórico-discursivas que surgen de la inestabilidad intrínseca de la relación significante/significado. La pregunta correcta, en consecuencia, no es tanto cuál es *la* política del posestructuralismo, sino más bien cuáles son las *posibilidades* abiertas por una perspectiva teórica posestructuralista para la profundización de aquellas prácticas políticas que van en la dirección de una “democracia radicalizada”. (Y aquí no deberíamos limitarnos al posestructuralismo *sensu stricto*: la filosofía posanalítica tal como se ha desarrollado a partir de la obra del último Wittgenstein, la radicalización del proyecto fenomenológico en la obra de Heidegger, van también en una dirección similar).

Si nos concentramos entonces no en una presunta —y mítica— conexión esencial entre posestructuralismo y democracia radical, sino en su posible articulación, en las *posibilidades* que el posestructuralismo abre para pensar y profundizar el proyecto de una democracia radical, creo que podemos mencionar cuatro aspectos básicos.

En primer término la posibilidad de pensar, en toda su radicalidad, el carácter *indeterminado* de la democracia, que ha sido señalado en numerosas discusiones recientes, especialmente en los trabajos de Claude Lefort. Si en una sociedad jerárquica el carácter diferencial de las posiciones de los agentes sociales tiende a establecer una fijación estricta en la relación entre significantes y significados sociales, en una sociedad democrática el lugar del poder pasa a ser un lugar vacío. La lógica democrática de la igualdad, por consiguiente, al no adherirse a ningún contenido concreto, tiende a ser una lógica pura de la circulación de significantes. Esta lógica del significante —para usar la expresión lacaniana— se relaciona estrechamente con la creciente politización de lo social, que es el rasgo más característico de las sociedades democráticas. Pero pensar a esta indeterminación y contingencia como constitutivas, implica cuestionar la metafísica de la presencia y, con esto, transformar la crítica posestructuralista del signo en una crítica al carácter supuestamente cerrado de toda objetividad.

En segundo lugar, yendo más estrictamente al problema de la deconstrucción al que te refieres, la posibilidad de deconstruir toda

identidad es la condición de la afirmación de la historicidad de esta última. Desconstruir una identidad significa mostrar el “exterior constitutivo” que la habita—es decir, un “exterior” que constituye a esa identidad y que, al mismo tiempo, la pone en cuestión. Pero esto no es otra cosa que afirmar su contingencia—es decir, su radical historicidad. Ahora bien, si algo es esencialmente histórico y contingente, esto significa que puede ser siempre radicalmente cuestionado. Y significa también que, en tal caso, no hay otra fuente de lo social que las decisiones que la gente toma en la construcción social de sus propias identidades y de su propia existencia. Si la historia fuera el teatro de un proceso generado con exterioridad a las decisiones contingentes de los hombres—por la voluntad de Dios, o por un mundo fijo de formas esenciales, o por las leyes necesarias de la historia— esto significaría que la democracia no puede ser radical, y que lo social no se construiría políticamente sino que sería el resultado de una lógica inmanente propia que se sobrepone a, o que se expresa a través de, la voluntad política. Pero si la situación es la opuesta, en tal caso la desconstrucción, al mostrar el carácter contingente de toda identidad muestra también su carácter político, y entonces la democracia radicalizada, en la medida en que ella se basa en la reactivación del carácter último de lo social (es decir, su carácter político) más allá de sus formas sedimentadas, pasa a ser la primera forma histórica de *pos-sociedad*. Y observa que con esto no estoy contraponiendo el esencialismo de una ley inmanente al esencialismo de una decisión soberana. La misma contingencia que es constitutiva de toda identidad social lo es también de la subjetividad del agente. Este último será *siempre* confrontado por una sociedad parcialmente opaca y hostil y por una *falta* que es constitutiva de su subjetividad. Lo que estoy afirmando es que estas decisiones, que se toman ignorando parcialmente las circunstancias, las consecuencias, e incluso las propias motivaciones, son la *única* fuente de lo social, y que es a través de ellas que lo social se constituye. Y si en las tradicionales concepciones de una democracia radicalizada la transparencia de lo social era la condición para una liberación plena, lo que ahora estoy afirmando es lo opuesto: que es sólo en la medida en que lo social es radicalmente contingente—y no obedece por consiguiente a ninguna *ley* inmanente—que lo social está en la misma escala que agentes que son ellos mismos históricos, contingentes y falibles. La verdadera liberación no consiste, por lo tanto, en proyectarse a sí mismo hacia un momento que representaría la plenitud de los tiempos sino, por el contrario, en mostrar el carácter temporal—y por consiguiente pasajero—de toda plenitud.

En tercer término, el debilitamiento sistemático de todo esencialismo prepara el camino para la recuperación de la tradición radical, el marxismo incluido. El antiesencialismo, como perspectiva teórica, tiene una genealogía que pasa también por las varias tradiciones políticas radicales. En los primeros capítulos de *Hegemonía y estrategia socialista* hemos intentado

mostrar cómo la disgregación de los paradigmas esencialistas no es simplemente una crítica *del* marxismo sino también un movimiento *dentro del* marxismo. La concepción soreliana del mito, por ejemplo, se basa en un radical antiesencialismo: no hay “objetividad” propia de lo social *como tal* fuera de la reconstitución mítica de las identidades y de las relaciones que tiene lugar a través de la violenta confrontación entre los grupos. Y la “hegemonía” en Gramsci va en la misma dirección: la noción de bloque histórico, que reemplaza en su visión a la dualidad base/superestructura, está enteramente fundada en articulaciones hegemónicas pragmáticas y contingentes. Debemos por lo tanto partir de la nueva conciencia que hacen posible prácticas tales como la desconstrucción o los “juegos de lenguaje” para trazar la genealogía política del presente. Y esta genealogía es la construcción de una *tradicción*, en el estricto sentido del término. El peligro que hoy nos acecha no es tanto la continuidad de los discursos del marxismo clásico, que están totalmente desacreditados, sino la ausencia de toda alternativa de reemplazo —es decir, el colapso de *toda* tradición radical. Pero la verdadera lealtad a una tradición consiste en reconocer en el pasado su carácter histórico y transitorio, su diferencia con el presente (una diferencia que implica al mismo tiempo continuidades y discontinuidades), y no en transformar ese pasado en un modelo y un origen al que uno trata de *reducir* el presente a través de manipulaciones teóricas cada vez más absurdas y menos creíbles.

En cuarto y último lugar, está el problema de la relación entre lo “*superhard*” —la trascendentalidad, la apodicticidad, el carácter algorítmico de las decisiones— y la democracia. Una decisión apodíctica o, en un sentido más general, una decisión que reivindica para sí misma una “racionalidad” incontestable, es incompatible con una pluralidad de puntos de vista. Si la decisión se basa en un razonamiento de carácter apodíctico, no es en absoluto una decisión: una racionalidad que me trasciende ha *ya* decidido por mí, y mi papel es tan sólo el de *reconocer* la decisión y las consecuencias que de ella se siguen. Es por esto que todas las formas de racionalismo radical están sólo a un paso del totalitarismo. Pero si, por el contrario, se demuestra que no hay último fundamento racional de lo social, lo que se sigue no es la completa arbitrariedad, sino la racionalidad más débil inherente a una estructura argumentativa fundada en la *verosimilitud* de sus conclusiones —en lo que Aristóteles llamara *phronesis*. Y esta estructura argumentativa, precisamente porque no se basa en una racionalidad apodíctica, es eminentemente pluralista. La sociedad sólo posee la racionalidad relativa —valores, formas de cálculo, secuencias argumentativas— que ella construye colectivamente como *tradicción* y que, por consiguiente, puede ser siempre transformada y contestada. Pero en tal caso, la expansión de las áreas de lo social que dependen menos de un fundamento racional último y que se basan, por consiguiente, en una construcción comunitaria, es una condición de la radicalización de la democracia. Prácticas tales como la desconstrucción, o

los juegos de lenguaje de Wittgenstein, cumplen la función de acrecentar nuestra conciencia del carácter socialmente construido de nuestro mundo y de abrir la posibilidad a través de decisiones colectivas de lo que antes era concebido como establecido para siempre por Dios, o por la Razón o por la Naturaleza—todos estos son nombres equivalentes a su función de poner el destino de los hombres más allá del alcance de sus propias decisiones.

Strategies: En la tradición marxista, ha habido un debate importante acerca del papel y lugar del intelectual y en el avance de la liberación humana. Dada tu concepción de la hegemonía, parece claro que el intelectual no podría jugar ni el papel que le han asignado los teóricos de la Segunda Internacional, ni el que Gramsci concibió con el término de “intelectual orgánico”. ¿Cuál es el papel del intelectual en hacer avanzar el proyecto de una democracia radical?

E.L.: No sé por qué dices que nuestra concepción es incompatible con la idea gramsciana del “intelectual orgánico”. Pienso, al contrario, que es en buena medida una extensión de esta última. El “intelectual orgánico” en el pensamiento de Gramsci depende de una doble extensión de la función de la actividad intelectual, que es perfectamente compatible con nuestro enfoque. En primer lugar, el “intelectual” no es para Gramsci un grupo intelectual segregado, sino aquel que establece la unidad orgánica entre un grupo de actividades que, libradas a sí mismas, permanecerían fragmentadas y dispersas. Un organizador sindical, en tal sentido, sería un intelectual, ya que unifica en un todo orgánico actividades tales como la canalización y representación de las demandas obreras, las formas de negociación con las organizaciones empresariales y con el Estado, las actividades culturales de los sindicatos, etcétera. La función intelectual es, por consiguiente, la práctica de la articulación. Y lo importante es ver que esta práctica es reconocida como de importancia creciente en la medida en que hay una declinación de la imagen de la evolución histórica como dominada por los movimientos necesarios de la infraestructura. Quisiera recordarte que el propio Kautsky tuvo que admitir que el socialismo no surge espontáneamente de la clase obrera, sino que tiene que ser introducido en ella por los intelectuales radicales; es decir, que la unidad entre el *Endziel* y las reivindicaciones inmediatas depende de la mediación de una ideología orgánica—es decir, de una articulación. Y la concepción gramsciana del intelectual no es, en este sentido, otra cosa que la extensión de esta función articuladora a áreas crecientes de la vida social. Pues bien, ¿qué es entonces nuestro enfoque sino una concepción anti-esencialista del todo social basada en la categoría de articulación?

En segundo lugar, es precisamente porque las “ideologías orgánicas” en Gramsci juegan este papel central, que la función intelectual se extiende desmesuradamente respecto del que había tenido en los varios debates del

marxismo clásico: si un bloque histórico cementa su unidad orgánica sólo a través de una ideología que funde *la unidad* entre base y superestructura, en ese caso las articulaciones hegemónicas no son un efecto secundario o marginal sino el nivel ontológico mismo de la constitución de lo social. Y observa que aquí no hay ningún “superestructuralismo” o “idealismo”: las prácticas económicas mismas dependen de relaciones sociales construidas a través de articulaciones hegemónicas. Pues bien, ¿qué es este momento de mediación “intelectual” que da su carácter relacional a toda identidad y práctica colectiva sino lo que hemos llamado en nuestros trabajos “discurso”?

Por consiguiente, en ambos aspectos nuestro trabajo puede ser visto como una extensión de la obra de Gramsci. Con esto puedo contestar tu última pregunta acerca del papel del intelectual en hacer avanzar el proyecto de una democracia radicalizada. La función del intelectual —o, más bien, la función intelectual, ya que esta última no se concentra en una casta— consiste en la invención de lenguaje. Si la unidad de los bloques históricos está dada por “ideologías orgánicas” que articulan en nuevos proyectos los elementos sociales fragmentados y dispersos, la producción de estas ideologías es la función intelectual *par excellence*. Observa que estas ideológicas no se construyen como “utopías” propuestas a la sociedad; ellas son inseparables de las prácticas colectivas a través de las cuales la articulación social tiene lugar. Ellas son, en consecuencia, eminentemente prácticas y pragmáticas —lo que no excluye ciertos aspectos utópicos o míticos (en el sentido soreliano) que les están dados por su dimensión de horizonte.

Es a esta última dimensión que quisiera ahora referirme con algunas observaciones finales. Si los intelectuales —considerados ahora en su sentido tradicional restringido— han de desempeñar un papel positivo en la construcción de las nuevas formas de civilización que comenzamos a atisbar, y no han de ser responsables por una nueva *trahison des clercs*, ellos deben construir las condiciones de su propia disolución como casta. Es decir, que debemos tener menos “grandes intelectuales” y más “intelectuales orgánicos”. La idea del “gran intelectual” estaba ligada a una función de *reconocimiento*; la tarea del intelectual estaba inseparablemente ligada al clásico concepto de *verdad*. Porque se pensaba que había una verdad inherente a las cosas que se *revelaba* en ciertas formas de acceso que eran el coto privado del intelectual, éste último recibía el conjunto de privilegios que lo constituían como miembro de una casta. Pero si hoy consideramos que toda verdad es relativa a una formación discursiva, que toda elección entre discursos es sólo posible sobre la base de construir nuevos discursos, la “verdad” es esencialmente pragmática, y en este sentido pasa a ser democrática. Es porque hoy sabemos que lo social es articulación y discurso, que la dimensión intelectual no puede ser concebida como *reconocimiento* sino como construcción; pero es por esta misma razón que la actividad intelectual no puede ser el coto exclusivo de una élite de grandes intelectuales: ella surge de todos los puntos del tejido social.

Si el “sistema” fue la expresión característica, el punto más alto y el ideal del conocimiento del intelectual tradicional, las nuevas formas de pensamiento son no sólo asistemáticas sino esencialmente *anti-sistemáticas*: ellas se construyen a partir del reconocimiento de su contingencia y de su historicidad. Pero en este movimiento general de muerte de los dioses, de las ideologías de salvación y de los grandes sacerdotes del intelecto, ¿no estamos haciendo posible que cada hombre y cada mujer asuman plenamente la responsabilidad de su propia contingencia y de su propio destino?

TEORIA, DEMOCRACIA Y SOCIALISMO*

1. Biografía intelectual

R.B.: *Tú has descrito recientemente el enfoque que has desarrollado con Chantal Mouffe como posmarxista, es decir que has puesto énfasis en el trasfondo marxista contra el cual tu trabajo se ha desarrollado. Dado que hay muchos marxismos” sería interesante conocer cuál es la tradición marxista que ha influido en tu formación inicial. ¿Fuiste militante en alguna organización marxista?*

E.L.: Déjame decirte en primer término que mi trayectoria política inicial fue muy diferente de la de Chantal Mouffe. La formación marxista de Chantal tuvo lugar en París a mediados de los años sesenta —ella asistió por varios años al seminario de Althusser y estuvo involucrada en el seminario del que surgió *Leer El Capital*. Yo vine a Europa en 1969 y mi formación marxista tuvo lugar, por lo tanto, exclusivamente en Argentina.

En 1958 me incorporé al Partido Socialista Argentino, que se dividió en un número de fracciones a comienzos de los años sesenta. En esa época fui muy activo en el movimiento estudiantil. Fui presidente del Centro de estudiantes de Filosofía y Letras y también representante de la fracción reformista del movimiento estudiantil en el Consejo Superior de la Universidad de Buenos Aires. En 1963 pasé a formar parte del Partido Socialista de la Izquierda Nacional (uno de los grupos emergentes del Partido Socialista Argentino)

*Esta entrevista fue especialmente organizada para este volumen, y fue llevada a cabo por Robin Blackburn, director de *New Left Review*, por Peter Dews, profesor en el departamento de filosofía de la Universidad de Essex y miembro del comité de redacción de *New Left Review*, y por Anna Marie Smith, que ha concluido un doctorado en la Universidad de Essex bajo la dirección de Ernesto Laclau.

liderado por Jorge Abelardo Ramos —por esos años una considerable influencia intelectual y política en la izquierda, que ejercía una poderosa atracción sobre jóvenes, como yo, en ruptura con una formación intelectual liberal.* Entre 1963 y 1968 fui miembro de la dirección política del PSIN y director de *Lucha Obrera*, el semanario del partido. También fui, en algunos períodos, director de *Izquierda Nacional*, la revista teórica del movimiento.

Es difícil explicar a alguien en Gran Bretaña las divisiones políticas de la izquierda argentina de aquellos años. Baste decir que la divisoria de aguas crucial, percibida intuitivamente por todos los activistas, no eran las alternativas clásicas como reforma/revolución, o stalinismo/trotskismo, sino la actitud adoptada frente al peronismo. En 1946 Perón había sido elegido presidente por una coalición de fuerzas heterogéneas, que iba de la extrema izquierda a la extrema derecha, y que se basaba en el apoyo del Ejército y de los sindicatos. A esta alianza se oponía otra coalición de los partidos tradicionales, que iba de los conservadores a los comunistas. Esta división condujo a una permanente división política en la Argentina, que hacia los años sesenta había cristalizado en la izquierda en dos polos opuestos: una izquierda “liberal” (“abstracta” e “internacionalista”) por un lado, y por el otro una izquierda “nacional”. En términos generales, esta última presentaba un enfoque “tercermundista” y su programa se proponía profundizar la revolución nacional iniciada por Perón. Para hacer la cuestión aun más complicada para un público europeo, el Partido Comunista tomó la primera posición y la mayoría de los grupos de inspiración trotskista, la segunda.

El partido al que yo pertenecía tenía una orientación claramente nacionalista y su estrategia era una reformulación de la llamada “revolución permanente”. La revolución había comenzado bajo banderas burguesas con el peronismo y esta limitación había conducido a la derrota de 1955; y era sólo a través de la hegemonización socialista de las banderas democráticas que ella lograría estabilizarse y ganar el terreno perdido. Nuestra posición era que los socialistas sólo lograrían consolidar y hacer avanzar la revolución anti-imperialista si conseguían alcanzar una posición hegemónica en las luchas democráticas. Esto nos oponía tanto a aquellos que consideraban al peronismo como fascista como a las pequeñas sectas ultraizquierdistas. Los primeros llamaban a un “frente popular” con la oligarquía liberal, en tanto que los segundos afirmaban que el colapso del populismo implicaba que las luchas democráticas habían perdido toda validez, y que lo que se requería era una lucha directa por el socialismo.

Nuestra estrategia, por consiguiente, estaba lejos de ser inusual, en la

*Debo aclarar que esto no significa ninguna identificación por mi parte con las posiciones políticas asumidas por Ramos a partir de comienzos de los años setenta.

medida en que combinaba una sensibilidad política hacia objetivos nacionales, democráticos y antiimperialistas, con la continuidad de nuestra dependencia respecto del reduccionismo de clase. En relación con primer componente tengo poco que agregar; mi punto de vista continúa siendo en buena medida similar al que era entonces. Esta experiencia de la ambigüedad de las banderas democráticas —de lo que hoy llamaríamos “significantes flotantes”— así como el reconocimiento de la centralidad de las categorías de “articulación” y “hegemonía”, conformaron a partir de entonces mi concepción de la política. Cuando empecé a leer sistemáticamente a Gramsci y a Althusser a mediados de los años sesenta (especialmente el Althusser de *La revolución teórica de Marx*, el Althusser de la sobredeterminación) mi interpretación fue esencialmente política y no dogmática, porque la podía relacionar directamente con mi propia experiencia argentina.

Pero los límites eran también obvios. Toda nuestra estrategia se basaba en establecer una rígida conexión entre partidos políticos y clases sociales. Si el peronismo representaba, en la revolución nacional, a la burguesía nacional, nuestro partido tenía que representar a los intereses obreros, es decir, a la alternativa socialista. Detrás de todo esto había, por lo tanto, un marxismo del tipo más elemental con su identificación de los agentes sociales con las clases y con su visión de la política como un simple nivel de representación de intereses. No es sorprendente, por lo tanto, que nuestro partido nunca haya dejado de ser un mero grupo de agitación, con cierto grado de influencia ideológica.

R.B.: Tu primer artículo publicado en inglés fue sobre la argentina, en tanto que las variantes latinoamericanas del populismo constituyen el tema de un ensayo transicional clave publicado en Política e Ideología en la teoría marxista. ¿Una experiencia tal como la del peronismo, te condujo a poner en cuestión las explicaciones esquemáticas y reduccionistas de la ideología popular?

E.L.: Por cierto. Y esa no fue tan sólo mi experiencia sino la de toda una generación. Continuando con lo que te decía antes, permíteme que te explique la situación con la que nos veíamos confrontados en los años sesenta. Después de la contrarrevolución oligárquica y de la caída del régimen peronista en 1955, el gobierno que asumió el poder anunció la instalación permanente de un sistema liberal democrático (cuán democrático era el nuevo régimen puede demostrarse por el hecho de que se basaba en la proscripción política de más del 50% de la población). Yo tenía entonces casi veinte años, y como típico miembro de las clases medias liberales había apoyado al golpe. Pero la desilusión con el nuevo régimen no tardó en venir, en la medida en que su

agresivo monetarismo, el desmantelamiento de la protección de la economía nacional y la transferencia masiva de recursos al sector terrateniente a través de las devaluaciones, resultaron muy pronto evidentes. Hay que mencionar también la naturaleza regresiva de las políticas sociales del régimen. Como resultado, en menos de un año el conjunto del movimiento estudiantil y de las clases medias habían pasado a la oposición, y esto creó el clima propicio para la alternativa Frondizi en 1958.

Al mismo tiempo, la resistencia peronista comenzaba a organizarse en los barrios obreros de Buenos Aires, y a crear dudas en nuestras mentes de estudiantes liberales radicalizados. Fue en los años siguientes que yo aprendí mi primera lección de “hegemonía”. La situación era clara. Si el régimen liberal oligárquico hubiera tenido éxito en absorber de un modo “transformista” las reivindicaciones de las masas —en crear lo que yo llamaría, usando mi actual terminología, un “sistema de diferencias”— en ese caso el peronismo se hubiera alejado como conjunto de símbolos anti-sistema al horizonte de lo social, tal como ocurrió con los símbolos de Garibaldi y Mazzini en Italia, a comienzos de siglo. Pero lo que aconteció fue lo opuesto: la capacidad transformista del sistema se fue estrechando, como una piel de zapa, y, como resultado, los “significantes flotantes” nacional populares del peronismo pasaron a hegemonizar un número creciente de demandas sociales y a definir el curso de las grandes luchas de masas de los años sesenta y setenta. Intentar capturar esos símbolos con un análisis clasista era obviamente absurdo. Por el contrario, toda identidad de clase debía construirse en el terreno previo que había sido ya preparado por la circulación de esos símbolos. Los comentarios de Gareth Stedman Jones acerca de la emergencia de la identidad de clase en el caso del cartismo británico es algo que resulta plenamente confirmado por toda mi experiencia de la clase obrera argentina.

Por eso es que yo no tuve que esperar a leer los textos posestructuralistas para entender lo que es un “gozne”, y un “himen”, un “significante flotante” o la “metafísica de la presencia”: lo aprendí a través de mi experiencia práctica de activista político en Buenos Aires. Por eso cuando hoy leo *De la gramatología*, *S/Z* o los *Escritos* de Lacan, los ejemplos que me vienen siempre a la mente no son de textos filosóficos o literarios; son los de una discusión en un sindicato argentino, la de un choque de *slogans* opuestos en una demostración, o la de un debate en un congreso del partido. Joyce volvió toda su vida a su experiencia originaria en Dublin; para mí son esos años de lucha política en la Argentina de los años sesenta los que vuelven siempre a mi mente como punto de comparación y referencia política.

R.B.: *¿Piensas que hay alguna relación entre tus propias preocupaciones intelectuales tal como se han desarrollado a partir de mediados de los 70 y las de sociólogos argentinos tan conocidos como Gino Germani y*

Torcuato di Tella? También en el análisis de ellos el populismo ha representado un papel clave.

E.L.: No, no creo que se pueda señalar ninguna relación. Germani fue mi profesor de sociología en la Universidad de Buenos Aires, y por un breve período fui su ayudante de investigación. Pero desde el mismo comienzo mi orientación intelectual fue no sólo diferente sino en buena medida la opuesta de la suya. Para Germani el “populismo” surge de la insuficiente integración de las masas al sistema político y de los retardos en la transición de una sociedad tradicional a una sociedad industrial. Todo su modelo de interpretación se basa en una versión extremadamente simplista de las teorías de “modernización y desarrollo”. Para mí, por el contrario, el populismo es la expresión permanente del hecho de que, en la última instancia, una sociedad siempre fracasa en sus esfuerzos para constituirse como orden objetivo. Como ves, mi visión del populismo y la de Germani son diametralmente opuestas. Di Tella ha presentado una visión del populismo que es mucho más compleja y matizada que la de Germani, pero su enfoque es básicamente taxonómico y muy distante, por lo tanto, de mis intereses teóricos.

R.B.: *Tu influyente crítica de Andre Gunder Frank, publicada a comienzos de los 70 parece estar formulada en términos marxistas ortodoxos y reprochar a Frank un cierto revisionismo. ¿Te identificas aún con esta crítica? No entra ella en contradicción con tu posterior rechazo del marco marxista?*

E.L.: Para comenzar, quisiera plantear dos puntos. En primer lugar, sí, me identifico con todos los aspectos básicos de mi crítica a Frank, pese a que hay algunos conceptos, como el de “modo de producción”, que hoy formularía de modo diferente. En segundo lugar, yo no he rechazado al marxismo. Lo que ha ocurrido es muy diferente, y es que el marxismo se ha desintegrado y creo que me estoy quedando con sus mejores fragmentos. ¿Tú caracterizarías al proceso de desintegración de la escuela hegeliana a la muerte de Hegel como un “rechazo del hegelianismo”? Cada una de las corrientes pos-hegelianas —incluido Marx— prolongaron ciertos aspectos del hegelianismo y abandonaron otros. Esto es lo que hizo estallar el carácter sistemático de la filosofía de Hegel. Pero se trató de un proceso de continuidades y discontinuidades bastante más sutil que el que sugiere la idea de un simple “rechazo”. Hoy estamos en una posición similar respecto del marxismo.

Pasando al núcleo de tu pregunta, yo nunca consideré mi crítica a Frank como una defensa de la ortodoxia marxista, sino como una operación de precisión conceptual. En conversaciones personales, y también por escrito, el propio Frank me ha reprochado el haber afirmado que él pretendía ser un marxista, cuando en realidad él nunca había tenido tal pretensión. Frank

probablemente tiene razón en este punto, pero eso no afecta la línea básica de mi crítica que es que, marxista o no, la concepción de Frank acerca del capitalismo carece de toda sustancia conceptual, pese al valor e interés de muchas de sus intuiciones.

El objetivo de mi crítica a Frank, y también a otros trabajos, puede ser caracterizado por un doble movimiento. El primero era llevar a cabo una rigurosa recuperación del contenido conceptual de las categorías marxistas, evitando toda inflación teórica o aplicación metafórica. Por ejemplo, en el caso al que tú te refieres, dar una estricta definición del capitalismo como modo de producción y no simplemente como producción para el mercado. Habiendo definido precisamente esas categorías en términos conceptuales, el segundo movimiento era determinar las formas de su articulación en totalidades más amplias.

Pero desde el punto de vista de la naturaleza de estas lógicas articuladoras, mi posición no fue nunca marxista ortodoxa. El marxismo ortodoxo puede ser desarrollado sobre la base de dos estrategias. La primera es la que podríamos llamar una estrategia "popular": a través de una sucesión de metonimias convenientes, un término como capitalismo, que es usado para designar un modo de producción, es extendido para referirse a las sociedades en las que el capitalismo opera. Se habla así de "sociedad capitalista", de "Estado capitalista", etcétera. La segunda estrategia es más "científica" y consiste en presentar formas del modelo base/superestructura de diferentes grados de sofisticación. Ninguna de estas soluciones me convenció nunca.

En el mismo artículo en que critico a Frank, presento la idea de que la articulación entre modos de producción tiene lugar en el seno de totalidades más amplias que son los "sistemas económicos". Como he recordado en una entrevista reciente, esto ya fue criticado en aquel tiempo como no-marxista. Para mí estuvo claro desde un comienzo que la articulación entre "modo de producción" y los "niveles" político e ideológico no podía verificarse en términos de la lógica endógena del modo de producción. Como ves, es el propio acto de limitar rigurosamente ciertas categorías a su contenido marxista el que me permitió moverme hacia una teoría de la articulación y, por lo tanto, de las totalidades sociales; y resultó crecientemente claro que esta teoría debía ser posmarxista. Desde luego que todas estas distinciones no estaban tan claras en mi mente a comienzos de los 70. Pero veo el desarrollo de mi pensamiento desde entonces como la maduración de ciertas intuiciones originarias y no como un corte con mi trabajo anterior.

R.B.: ¿En qué punto concluiste que no era legítimo intentar salvar al sistema explicativo marxista mediante limitaciones y desarrollos heterodoxos del tipo de los que tú detectas en algunos pensadores marxistas occidentales? ¿Desarrollos directamente políticos jugaron un papel importante en este movimiento que va más allá de las categorías marxistas?

E.L.: Sin ninguna duda. Pero antes de responder a esta pregunta quisiera subrayar nuevamente el hecho de que este “movimiento más allá” no implica ni “rechazo” ni “abandono”, si entendemos por estos términos un simple descartar cosas. Toda tradición intelectual que se respete no puede pensar que ha llegado a un arreglo de cuentas definitivo con el pasado. ¿Hemos realmente terminado de una vez para siempre con Aristóteles, Kant o Hegel? Desde luego que no, y menos aún con Marx. La historia intelectual es un movimiento recurrente que de tanto en tanto reinventa el pasado, y da así lugar a un continuo proceso de renovación y redescubrimiento. En tal sentido, es el reino de los “neo-” y de los “pos-”. Trascender es al mismo tiempo recuperar.

Hay dos razones fundamentales por las que Chantal Mouffe y yo hemos denominado a nuestro enfoque como posmarxista. La primera es teórica. Como te das cuenta, nos hubiera sido muy fácil presentar nuestro enfoque como una nueva interpretación de lo que Marx “quiso realmente decir”. Pero aparte de que esta es una práctica intelectual esencialmente deshonestas, es hoy día totalmente innecesaria —somos más afortunados que Galileo y no hay ninguna Inquisición que nos amenace. (Siempre quedan desde luego, algunos pocos escritorzuelos de pacotilla dispuestos a adoptar el papel de inquisidores, pero ellos no tienen importancia.) El peligro de hacer pasar por marxismo algo que va claramente más allá de él es que de este modo el marxismo concluye por ser totalmente irreconocible. Pierde toda especificidad, con lo que todo diálogo resulta imposible. Marx, Kautsky, Otto Bauer o Rosa Luxemburgo significan mucho más para nosotros si nos sabemos diferentes de ellos, si podemos pensar la especificidad de nuestra situación y de nuestras diferencias cuando confrontamos sus textos.

La segunda razón para hablar de “posmarxismo” es claramente política. ¿No podríamos hacer con el marxismo lo mismo que con otras ideologías como “liberalismo”, “conservadorismo” o “socialismo”—en otras palabras, tratarlo como un vago término de referencia política, cuyo contenido, límites y alcance debe ser definido en cada coyuntura? ¿No podría darse que hubiera simplemente “parecidos de familia” entre los diferentes marxismos? No tengo ninguna objeción de principio a una operación de este tipo, que transformaría al marxismo en un significante flotante y que haría así posibles nuevos juegos de lenguaje (a condición, desde luego, de que esta operación sea reconocida por lo que es y que no pretenda descubrir el *real* significado de la obra de Marx). Pero todas las razones que pueden esgrimirse para transformar al marxismo en una frontera que determine los límites de nuestra identidad política me parecen, en el Año del Señor de 1988, esencialmente reaccionarias.

Examinemos unas pocas de ellas. La primera es ver en el marxismo una teoría del desarrollo social que es fundamentalmente diferente de otras tradiciones radicales —una teoría que se basa en la gradual simplificación de la estructura de clases bajo el capitalismo y en la creciente centralidad de la

clase obrera. Por razones que conoces muy bien, esta visión de la sociedad contemporánea y de sus conflictos es, en mi opinión, totalmente incorrecta. La segunda es considerar al mundo como fundamentalmente dividido entre capitalismo y socialismo, y que el marxismo es la ideología de este último. A esta altura de los hechos debería ser obvio para cualquiera que esta concepción fosilizada del mundo internacional —un subproducto ideológico de la guerra fría— es completamente reaccionaria e impide toda comprensión de la naturaleza tanto de las sociedades capitalistas avanzadas como de las sociedades del bloque del Este. En esta era de glasnost y perestroika, insistir en el marxismo como “verdad de Estado” sólo puede reforzar los hábitos peores y más profundamente antidemocráticos del pensamiento de izquierda. La razón final sería la de establecer una separación entre “ideología” y “ciencia” y la de hacer coincidir al marxismo con esta última. ¿Puede haber alguna duda de que este positivismo trasnochado sólo puede tener un efecto retardatorio sobre el pensamiento de la izquierda? Lo repito: no puedo ver la menor ventaja *política* en hacer del marxismo una frontera que defina nuestra identidad política. Por el contrario, ella sólo puede reforzar el conservadorismo teórico y fomentar el conformismo político.

2. Teoría

A.M.S.: *En Hegemonía y estrategia socialista tú y Chantal Mouffe comienzan examinando la genealogía del concepto de hegemonía. Usando el método genealógico, ustedes intentan construir una “historia del presente” que sustituya a la historia presuntamente “objetiva” de la Segunda Internacional. Desde la perspectiva de ustedes, el pensamiento político de Gramsci y Sorel constituye un corte radical con el paradigma del marxismo clásico, en la medida en que la lógica de la necesidad es desplazada en su obra por la lógica de la contingencia. Sin embargo, en tanto que Gramsci retiene una concepción teleológica de la identidad —en la medida en que el agente hegemónico sólo puede ser una clase fundamental de la sociedad constituida con exterioridad a las luchas políticas— Sorel afirma que la formación de la identidad es un proceso enteramente contingente, basado tan sólo en la división social, la frontera y el mito. ¿En qué medida y de qué modo tú piensas que estos dos pensadores “nos hablan” en lo que podría ser llamado nuestro presente “posmoderno”?*

E.L.: La genealogía de lo que tú llamas nuestro presente “posmoderno” consiste en mostrar las superficies discursivas en que se fue erosionando la “metafísica de la presencia”, es decir, la idea de un fundamento que no está

socavado por la negatividad o la diferencia. Para ponerlo en otros términos: aquellas superficies discursivas en las que se revela el carácter político de lo social. Hay aquí una ambigüedad, y yo diría que ella ha estado presente desde la misma prehistoria del marxismo, es decir, desde el pensamiento hegeliano. Por un lado, el hegelianismo hace de la negatividad el elemento constitutivo de toda identidad —la imposibilidad de toda identidad de “descansar” en sí misma. Pero, por el otro lado, este movimiento de lo negativo no implica ninguna contingencia, dado que él encuentra su identidad final en el sistema. Esta doble posibilidad es transmitida al marxismo, con todas sus ambigüedades y posibilidades internas.

En *Hegemonía* presentamos la dialéctica de este movimiento interno del marxismo: desde la concepción social de lo político que dominaba el economicismo de la Segunda Internacional, a la politización radical de lo social que tiene lugar en la obra de Sorel y Gramsci (dentro de los límites que señalé). Nuestro posmodernismo, por lo tanto, es un paso más dentro de un movimiento que ha dominado toda la historia del marxismo. Hay, por supuesto, aquellos para quienes el marxismo cumple una función de edificación: la de asegurar que las “leyes necesarias de la historia” garanticen una tierra prometida, más allá de nuestras desventuras presentes. Para ellos sólo se trata de ver en el presente la recurrencia empírica indefinida de las categorías abstractas de una teoría; mientras que para nosotros el único absoluto es el presente, no la teoría. Esto significa que la teoría será contaminada, deformada y finalmente destruida por una realidad que la trasciende. Pero es precisamente en esta destrucción que todo pensamiento encuentra la forma más alta de su dignidad o, si tú quieres, que encuentra su “destino”. Como Engels ya lo dijera: todo lo que existe merece perecer. Sorel y Gramsci fueron los pensadores que más insistieron en ligar las teorías marxistas a los contextos sociales concretos. Es por eso que ambos “hablan” a nuestro presente.

A.M.S.: En lo que me parece ser un pasaje clave de Hegemonía, Chantal Mouffe y tú identifican una ambigüedad en la concepción leninista de la hegemonía. Esta concepción presenta, a la vez, una dimensión autoritaria y una dimensión democrática; usando la terminología un poco problemática de Derrida, podríamos decir que la lógica del himen es la que está operando aquí. Tú afirmas que se da una rígida separación entre dirigentes y dirigidos siempre que una vanguardia se aferra a una concepción de sí misma como la encarnación de los “intereses objetivos de la clase obrera”, inmune a todas las contingencias en términos de su identidad fundamental y su destino, en tanto que las “masas” divididas parecen necesitar cada vez más “liderazgo”. La legitimidad de este liderazgo se basa no en sus capacidades prácticas sino en su posición epistemológica supuestamente privilegiada: la vanguardia “conoce” el movimiento subyacente de la

historia. ¿Sería exagerar el caso decir que es la lógica de la necesidad la que constituye las condiciones para la legitimización de las concepciones autoritarias del liderazgo y de la práctica vanguardista, mientras que, al contrario, la lógica de lo contingente constituye las condiciones en que concepciones y prácticas crecientemente democráticas resultan concebibles?

E.L.: Creo que tienes absoluta razón, y quisiera aprovechar tu pregunta para aclarar algunos malos entendidos. En nuestro libro hemos afirmado que la tendencia autoritaria de la política leninista reside en su imbricación entre ciencia y política. Pero aquí resulta necesario un par de precisiones. Esta afirmación no implica ningún tipo de irracionalismo por parte nuestra, o que estemos abogando por una posición anti-científica. Toda práctica social es la sede de un conocimiento especializado, y no se trata obviamente, de poner a este último en duda. Pero la idea de “ciencia” tal como la propone la visión de un “socialismo científico” es de una naturaleza completamente diferente: ella postula un conocimiento monolítico y unificado del conjunto del proceso social. Y si este conocimiento de la totalidad se basa en la posición ontológicamente privilegiada de una sola clase—que se transforma, a su vez, en la posición epistemológicamente privilegiada de un liderazgo político único— todas las condiciones existen para que las cosas tomen un giro autoritario. La idea de un dominio intelectual de lo social, basado en un único punto nodal de conocimiento privilegiado, no es desde luego exclusiva del leninismo: es también compartida, por ejemplo, por varias formas de tecnocracia.

La segunda precisión es que la hegemonía, en el sentido gramsciano, conduce al resultado opuesto. Si las formas parciales de unificación representadas por las articulaciones hegemónicas son radicalmente contingentes, todo conocimiento parcial sería articulado en el horizonte de un espacio comunitario esencialmente abierto. Como ves, los “fundamentalistas” confunden constantemente el problema. Para ellos, la negación de *la* Ciencia —de la posibilidad de dominar racionalmente un supuesto fundamento de lo social— equivale a defender una posición irracionalista. Pero, obviamente, este no es el problema. La verdadera cuestión es afirmar la naturaleza contingente y parcial de todo conocimiento. Pienso que el movimiento hacia el pragmatismo que está teniendo lugar en varias corrientes del pensamiento contemporáneo nos permite una defensa de las alternativas democráticas mucho más consistente que en el pasado.

A.M.S.: La concepción lingüística de la identidad, en la que todas las identidades son relacionales y en la que no hay términos positivos, abre la posibilidad de una ontología radical, es decir, de una ontología que va más allá de la categoría clásica de una sustancia no relacional. Dada la centralidad de la categoría de discurso en tu trabajo, resulta claro que has

sido influido por los desarrollos estructuralistas y posestructuralistas de esta ontología radical. Chantal Mouffe y tú hacen también un uso específico de los términos lingüísticos. Por ejemplo, tú afirmas que la relación hegemónica es una relación metonímica. ¿Podrías discutir la relación entre “ontología” posestructuralista y hegemonía, y explicar qué es lo que entiendes por esta última afirmación?

E.L.: ¿Cómo debe ser concebida la lógica específica de la hegemonía? Piensa en la hegemonización de los símbolos nacional-populares por parte de la clase obrera y —sobre la base de esta articulación— en la construcción de una nueva “voluntad colectiva”. Si la unidad entre identidad de clase e identidad nacional-populares algo más que el agregado de dos elementos heterogéneos; sí, por el contrario, este agregado da lugar a una nueva voluntad colectiva formada por la unidad orgánica de ambos elementos, en tal caso es una condición *sine qua non* que la identidad de ambos componentes sea relacional. (Por ejemplo, que la identidad de lo nacional-popular cambie en función del componente de clase con el que es articulado.) Por lo tanto, si las identidades son exclusivamente relacionales, toda relación debe ser interna por definición. El concepto de una “relación externa” siempre me ha parecido incongruente. En realidad, esta es exactamente la concepción saussuriana del lenguaje: la afirmación de que las identidades lingüísticas son exclusivamente relacionales. Por lo demás, afirmar la naturaleza discursiva de lo social es mostrar que el carácter meramente diferencial (no positivo) de las identidades no es un rasgo de lo lingüístico en sentido estricto, sino que es el verdadero principio involucrado en la constitución de toda identidad social. Puedes así ver como esto es crucial en la comprensión de la lógica específica de la hegemonía: si las identidades nacional-populares y las de clase fueran identidades positivas, no relacionales, la idea de una unidad orgánica entre ambas carecería de sentido; pero si son meramente relacionales, en tal caso sus diversas formas de articulación transformarían a ambas.

Esto es lo que da a la categoría de “bloque histórico” (a la unidad orgánica de lo que el marxismo clásico consideraba como una división entre base y superestructura) su carácter ontológico primario.

El posestructuralismo nos permite pensar a todo el conjunto de lógicas derivadas del carácter no cerrado de las totalidades sociales. Hay un “exterior constitutivo” que las deforma y es a la vez la condición de su constitución. Hay, por consiguiente, una ampliación constante de los límites de la hegemonía. Toda articulación es parcial y precaria. Esto es lo que da a toda identidad colectiva —las clases, entre otras— su carácter radicalmente provisorio y contingente. ¿Por qué es la relación hegemónica esencialmente metonímica? Simplemente porque las relaciones de contigüidad entre diversos elementos sociales experimentan un proceso de transgresión constante. Por ejemplo, si el sindicato de cierto barrio comienza a promover luchas tales como la

autodefensa contra la violencia policial o la solidaridad con los derechos de los homosexuales, o plantea reivindicaciones acerca de los niveles de consumo de la clase obrera, este sindicato pasará a ser un centro hegemónico. Ninguna de estas luchas surge *necesariamente* de las actividades sindicales en el sentido estricto del término; pero el hecho de que sea el movimiento sindical —en lugar de otras fuerzas locales— el que pase a ser el centro en torno del cual esas luchas se unifican, significa que estas últimas adquirirán una identificación “obrero” sobre la base de una serie de *desplazamientos*. Es porque los límites entre las identidades sociales no está fijado de antemano, sino que se definen constantemente sobre la base de desplazamientos hegemónicos, que las voluntades colectivas son radicalmente inestables y contingentes. Como puedes ver, categorías posestructuralistas tales como “significantes flotantes”, “deconstrucción” y “goznes”, son cruciales para entender la operación de la lógica hegemónica —que para mí es la verdadera lógica de la construcción de lo social.

A.M.S.: *Con la crítica de Wittgenstein a la “dureza de la regla”, llegamos a una subversión de la fijación del sentido similar a la que encontramos en Barthes y en Derrida. Wittgenstein señala que porque una regla no puede preexistir al momento de su aplicación (dado que para seguir una regla necesito una regla de aplicación de la regla, y necesito otra regla para aplicar esta regla, etc.) una regla es sólo la instancia de su uso y cada instancia de uso modifica a la regla como tal. En otro lugar te has referido brevemente a una analogía entre la diseminación del sentido en Wittgenstein y la concepción de Gramsci de la hegemonía de la clase obrera. ¿Podrías decir algo más acerca de este tema?*

E.L.: Sin duda. La idea de “aplicar” una regla presupone una rígida división entre la regla como tal y la instancia de su aplicación. Si una regla es simplemente “aplicada”, esto significa que las instancias individuales son de un valor estrictamente igual en lo que concierne a la regla. En tal sentido, la noción de “aplicación”, en el estricto sentido del término, presupone un proceso fundamentalmente repetitivo. Pero como tú señalas, si para Wittgenstein cada instancia del uso de una regla *modifica* a la regla en cuanto tal, no puede decirse que una regla es *aplicada*, sino que es constantemente construida y reconstruida. En otras palabras, entre una regla abstracta y la instancia de su uso en un contexto particular no hay una relación de *aplicación* sino de *articulación*. Y, en consecuencia, si las diferentes instancias de una estructura articulada tienen identidades meramente diferenciales, esto sólo puede significar que, en dos instancias separadas, la regla es una regla distinta a pesar de los “parecidos de familia”.

La posición de Gramsci es similar. Si la “clase obrera” establece su identidad como parte de articulaciones hegemónicas específicas que confor-

man un bloque histórico concreto, las “clases obreras” de las diferentes formaciones sociales establecerán su identidad como serie de voluntades colectivas de tipo muy diferente —a pesar de sus “parecidos de familia”. De tal modo, las identidades colectivas “obreras” no encuentran su punto de unidad en una esencia “obrero” que es común a todas ellas. El vínculo entre las diferentes clases obreras no puede, en consecuencia, ser concebido en términos de la distinción género próximo/diferencia específica. Puedes ver así la diferencia entre una concepción hegemónica y una concepción esencialista y reduccionista de la política. En esta última de lo que se trata es de descubrir, detrás de la serie de casos individuales, un fundamento común que los reduce a la repetición de algo similar. Como el inimitable Tony Benn dijo en una entrevista con Bea Campbell, no hay diferencia entre el thatcherismo y los gobiernos conservadores anteriores porque todos son capitalistas. En una concepción hegemónica de la política, por el contrario, de lo que se trata es del ver cómo un caso individual “transforma” la esencia y la modifica al articularla a un todo “orgánico” diferente. Es decir, que mientras que la primera concepción es abstracta y metafísica, la segunda es radicalmente histórica.

P.D.: *En varios puntos de tu trabajo tú rechazas la noción del sujeto como “esencia unificada y unificante”, y sugieres que el sujeto “es construido a través del lenguaje, como incorporación parcial y metafórica al orden simbólico” (Hegemonía, p. 126). Hay, sin embargo, una serie de dificultades con esta formulación. En un punto de Hegemonía ustedes se refieren a la política como “práctica de creación, reproducción y transformación de las relaciones sociales” (Hegemonía, p. 153). Pues bien ¿quién o qué es lo que crea y transforma de modo tal? En tu trabajo parece haber una tensión entre una visión del sujeto como construido de modo totalmente pasivo, que parece derivarse en última instancia de Althusser, y tu aceptación de los componentes democráticos e igualitarios del liberalismo, que sin duda carecería de sentido sin una cierta concepción de los individuos como —al menos potencialmente— agentes autodeterminados. Sin embargo, incluso si uno subraya más la segunda mitad de tu formulación (“como parcial y metafórica incorporación al orden simbólico”), que en sus resonancias es más lacaniana, sigue habiendo problemas derivados de tu aceptación de los temas liberales. Porque el escepticismo de Lacan acerca del individualismo moderno, y lo que él ve como la progresiva instrumentalización de las relaciones sociales son bien conocidos. ¿Puede uno incorporar tanto de la teoría lacaniana como tú lo haces y permanecer aun adhiriendo a “la libertad del individuo de realizar sus capacidades humanas” (Hegemonía, p. 184)?*

E.L.: Comencemos con la primera parte de tu pregunta. Yo nunca he

sostenido el punto de vista de que el sujeto es construido pasivamente por las estructuras, ya que la lógica misma de la hegemonía como terreno primario de constitución de la subjetividad presupone una falta en el centro mismo de las estructuras —es decir, la imposibilidad de estas últimas de alcanzar una autoidentidad. La falta es precisamente el *locus* del sujeto, cuya relación con las estructuras tiene lugar a través de varios procesos de *identificación* (en el sentido psicoanalítico). En la teoría althusseriana de la interpelación —que he usado en mis primeros trabajos— está presente, sin duda, la noción spinoziana de un “efecto sujeto”, que deriva meramente de la lógica de las estructuras. Esto deja de lado el hecho de que la interpelación es el terreno de la producción del discurso, y de que a los efectos de “producir” sujetos de modo exitoso estos últimos deben identificarse con la interpelación. El énfasis althusseriano en la interpelación como mecanismo funcional de la reproducción social no deja suficiente espacio para estudiar la construcción de sujetos desde la perspectiva de los individuos que reciben esas interpelaciones. La categoría de falta está por lo tanto ausente. Pero lo que se subraya en mis trabajos, incluso en mis primeros trabajos, es algo diferente. La interpelación es concebida como parte de un proceso hegemónico-articulatorio abierto y contingente que no puede ser confundido en ningún sentido con la “eternidad” spinoziana.

Es por eso que quisiera poner en cuestión el carácter excluyente de las alternativas que tú planteas —o bien la subjetividad como el efecto pasivo de las estructuras, o bien la subjetividad como autodeterminación. Esta alternativa permanece enteramente dentro del contexto de la concepción más tradicional de la identidad y de su carácter pleno: o bien hay una plenitud de las estructuras —en cuyo caso el sujeto es un efecto pasivo de estas últimas— o bien la plenitud es la de la subjetividad como identidad positiva. Pero la posición que estoy tratando de defender es distinta: es que las estructuras nunca pueden alcanzar la plenitud de un sistema cerrado *porque* el sujeto es constitutivamente falta. Es por eso que la pregunta acerca de *quién* o *qué* transforma las relaciones sociales no es una pregunta pertinente. No se trata de que “alguien” o “algo” produzca un efecto de transformación o de articulación, como si la identidad productora fuera de alguna manera previa a ese efecto. Por el contrario, la producción del efecto es parte de la construcción de la identidad de agente que lo produce. Es sólo porque la falta es constitutiva que la producción de un efecto construye la identidad del agente que lo genera. Por ejemplo, no es posible preguntarse *quién* es el agente de la hegemonía sino, por el contrario, *cómo* alguien pasa a ser un sujeto a través de la articulación hegemónica.

Poniendo esto en relación con las cuestiones políticas a las que tú te refieres, la afirmación de las dimensiones igualitarias y democráticas del liberalismo no significa afirmar la autodeterminación del sujeto —en otros términos: su identidad plena como individuo al margen de toda determinación

social. Significa, en cambio, afirmar y reconocer la indeterminación esencial de lo social e implica por consiguiente poner en cuestión a toda plenitud. Cuando hablamos de la “libertad del individuo para realizar sus capacidades humanas”, no entendemos por eso el quitar todas las barreras que impidan la expresión de una identidad (potencialmente) plena. Lo entendemos, más bien, como la extensión de las áreas de libertad y creatividad a través de mostrar la radical contingencia de todos los valores y de toda objetividad—y también, como consecuencia, de toda subjetividad. Una sociedad libre no es una en la cual el orden social establecido se adapta mejor a la naturaleza humana, sino una que es más consciente de la contingencia e historicidad de todo orden. Si Lacan habría estado de acuerdo o no con estas formulaciones es algo que puede ser discutido, pero no tengo ninguna duda de que ellas son perfectamente compatibles con aquellas categorías lacanianas que hemos incorporado a nuestros trabajos.

P.D.: El concepto de “sutura”, derivado de la teoría lacaniana, juega un papel importante en tu crítica de las concepciones totalizantes de lo social. En la obra de Lacan es precisamente el sujeto como “falta de ser” (que no es lo mismo que decir simplemente nada) el que a la vez requiere e impide el éxito de la sutura. ¿Qué ocurre con esta concepción lacaniana de sujeto cuando el concepto de sutura es transferido al terreno social? ¿Qué es aquello que requiere y a la vez inhibe la sutura al nivel social?

E.L.: Es la presencia del antagonismo como testigo de la imposibilidad en la última instancia de que la objetividad social se constituya. Pero el antagonismo es sólo posible porque el sujeto ya es esa “falta de ser” a la que tú te refieres. Como sabes, la incorporación del individuo al orden simbólico ocurre a través de *identificaciones*. El individuo no es simplemente una identidad dentro de la estructura, sino que es transformado por esta última en un sujeto, y esto requiere actos de identificación. Es porque el sujeto es esta “falta de ser”, que requiere e impide la sutura, que el antagonismo es posible. En nuestro libro hemos mostrado de qué modo el antagonismo no puede ser reducido ni a la contradicción ni a la oposición real, en la medida en que ninguno de ambos tipos involucra una “falta de ser”—la objetividad domina en ellos incontestada y ninguna sutura es requerida. Pero como lo social nunca logra constituirse a sí mismo como orden objetivo y lo “simbólico” es siempre interrumpido por lo “real”, la dimensión de sutura no puede ser erradicada. Considera el caso de la relación hegemónica: ella sería inconcebible sin la “falta” que le es inherente. Es porque la burguesía *no podía* asumir “sus” tareas democráticas que la socialdemocracia rusa pensó que estas últimas debían pasar a la clase obrera, etcétera. Es este acto de “asumir” una tarea desde afuera, de llevarla a cabo y llenar así el hiato que se había abierto en la “objetividad” de la estructura, el que caracteriza a la relación hegemónica.

Y es porque la falta es inerradicable que la hegemonía es, en la última instancia, una dimensión inherente a toda práctica social. El mito de la sociedad transparente es, simplemente, el de una sociedad carente de hegemonía y de sutura en la que no hay nada “real” que ponga en cuestión la objetividad del orden simbólico.

A.M.S.: Derrida afirma que, aunque él es crítico de la metafísica de “la presencia” que alcanza su punto más alto en la fenomenología, mantiene sin embargo la reducción fenomenológica de Husserl porque ella abre la posibilidad de una reflexión radical sobre el “sentido” del objeto, que va más allá del intento empirista de aprehender a la cosa como tal. En su respuesta a Norman Geras, Chantal Mouffe y tú se refieren al término “condiciones de posibilidad”. ¿Cuál es la significación de la fenomenología de Husserl en el trabajo de ustedes? ¿Aceptan la posición de Derrida respecto de Husserl? ¿En qué medida ha sido necesario para ustedes radicalizar categorías fenomenológicas tales como “horizonte”?

E.L.: Ha habido tres fuentes principales de inspiración para nuestro trabajo: la fenomenología, la filosofía posanalítica y las varias corrientes de pensamiento que pueden ser caracterizadas como posestructuralistas. En lo que se refiere a la fenomenología, sí, nuestro enfoque es muy cercano a la crítica de Derrida a Husserl. Yendo a los puntos a los que te refieres, la transición de lo dado a sus condiciones de posibilidad es un presupuesto crucial en nuestra concepción de la naturaleza política de lo social. Considera la dialéctica, en Husserl, entre sedimentación y reactivación. Es sólo cuando lo “dado” no es aceptado como tal sino que es referido al acto original de su constitución, que el sentido de lo “dado” es reactivado. Es sólo a través de la desedimentación de toda identidad que su ser se revela plenamente. Esta dialéctica, que está en el centro mismo del pensamiento husserliano, ha sido fundamental en nuestro enfoque de la cuestión de la naturaleza de lo social. Todo nuestro análisis va contra una concepción objetivista y presupone la reducción del “hecho” al “sentido” y de lo “dado” a sus condiciones de posibilidad. Este “sentido” no está fijado trascendentalmente sino que se presenta como esencialmente histórico y contingente. Y esta contingencia presupone la negatividad como su absoluto *límite* —es decir, una negatividad que no puede ser dialectizada, y que no es domesticada por el movimiento interno del concepto. Mostrar el sentido original de algo, por lo tanto, es cuestionar su carácter obvio, remitirlo al acto absoluto de su institución. Y ese acto es *absolutamente* instituyente si existían también las posibilidades de otros actos, si la decisión instituyente es en la *última instancia* contingente y arbitraria. Sólo en ese caso es posible hablar de contingencia, dado que es sólo en ese punto que somos confrontados por una esencia que no implica su existencia. De tal modo, el terreno en el que este acto absoluto de institución tiene lugar es lo que llamamos *política*, y la

desedimentación de lo social consiste en mostrar su esencia política. Desde luego que este pasaje a través de la negatividad no está en Husserl. Sin embargo, el sólo resulta posible radicalizando, como tú dices, el concepto husserliano de reactivación. Una observación similar puede hacerse acerca de la categoría de “horizonte”. En nuestra perspectiva en torno de este problema, la *visibilidad* de un horizonte presupone la negatividad. La coherencia de una cierta totalidad, aquello que la separa de lo que está más allá de ella, no se funda en ningún principio de organización interna sino en la relación que se establece entre un conjunto de elementos disímiles y algo que niega a todos ellos. Tú ya conoces la importancia que este enfoque teórico ha tenido para nuestro análisis de la construcción de las identidades políticas.

P.D.: Tu trabajo presupone la clara implicación de que las sociedades modernas están pasando a ser más pluralistas, fluidas y abiertas, en la medida en que la “revolución democrática” penetra en cada vez más áreas de la vida social. Hay una convergencia obvia entre esta insistencia y ciertos temas del debate en torno de la “posmodernidad” —la declinación de las grandes narraciones, la multiplicación de los juegos de lenguaje, etc. Sin embargo, hay otra interpretación de la posmodernidad, en la que ha puesto especial énfasis Baudrillard, según la cual la declinación del referente y la erosión de toda autenticidad conduce a un mundo social de repetición y ausencia, en el que el antagonismo pasa a ser simplemente otra simulación. ¿Estás convencido de que esta línea de pensamiento no tiene nada de recomendable (Marcuse y Adorno serían sus antecesores en ciertos aspectos) y que el pluralismo y el antagonismo que tú percibes son genuinos? Esto también plantea otra cuestión: se supone que el antagonismo genuino debe ser sistemáticamente no-funcional, y sin embargo tú rechazas todo intento de entender lo social como un sistema cohesivo, como un intento racionalista. ¿Cómo determinar entonces un antagonismo genuino?

*E.L.: Déjame comenzar con tu último punto. Yo nunca he afirmado que todo intento de entender a lo social como sistema cohesivo sea racionalista. Si yo lo hubiera hecho, la misma concepción de lo social como sistema de diferencias —una concepción que siempre he sostenido— carecería totalmente de sentido. Mi posición es muy diferente: ella consiste en afirmar que el elemento sistémico, su cohesividad, no tiene el *status* de un fundamento; es decir, que él no tiene la autotransparencia de un principio como resultado del cual el conjunto de lo social, los antagonismos sociales incluidos, se tomarían inteligibles. Pero en la medida en que el “orden” social existe hay cohesividad y sistema. Lo que ocurre es que hay siempre un exterior constitutivo que deforma y amenaza al “sistema”, y este mero hecho significa que aquél sólo puede tener el *status* de un intento *hegemónico* de articulación,*

no el de un fundamento. Como lo hemos dicho repetidamente, si lo social fracasa en su intento de constituirse como orden objetivo, él sólo existe como mero *esfuerzo* por llevar a cabo esa constitución. En mi respuesta a Anna Marie de hace un momento, yo recordaba que para Wittgenstein la aplicación de una regla siempre implica un momento de articulación y que, en consecuencia, la regla se transforma en sus varias aplicaciones. Como ves, si bien esto no significa quitar a las prácticas sociales *toda* su coherencia, significa no obstante que esta coherencia no tiene el estatus de una “trascendentalidad” en el sentido fuerte del término. Por lo tanto, es precisamente el antagonismo el que constituye el “exterior” inherente a todo sistema de reglas. No hay, por consiguiente, ninguna incoherencia en mi posición.

En lo que se refiere a Baudrillard, yo no comparto la opinión de que entrar en una cierta posmodernidad implica la erosión de toda autenticidad y de que esto produce “un mundo social de repetición y ausencia”. Contrariamente a lo que suponían los pensadores de la escuela de Frankfurt, la declinación de los “grandes actores”, tales como la clase obrera del socialismo clásico, no ha conducido a una disminución de las luchas sociales o al predominio de un hombre unidimensional, sino a una proliferación de nuevos antagonismos. La transformación de la escena social contemporánea —con las grandes movilizaciones de 1968 como su epicentro— son un claro testimonio de ello.

Yo iría incluso más allá. Yo diría que, lejos de estar experimentando un proceso de despolitización y uniformización, estamos hoy asistiendo a una politización de las relaciones sociales mucho más profunda que en ningún momento anterior. Toma el caso de la ambigüedad de los discursos emancipatorios tal como se desarrollaron a partir del siglo XVIII. No puede haber duda de que todos ellos —el marxismo incluido— permitieron la movilización de inmensas fuerzas históricas en la lucha contra las formas tradicionales de subordinación. Pero, por otro lado, ellos abogaban por la emancipación *global* de la humanidad, y es en esta aspiración totalizante donde residen los límites de la politización que ellos hacían posible. Porque toda emancipación *humana* debe ser llevada a cabo por actores históricos concretos, con todas sus limitaciones; y sólo puede ser concebida, por consiguiente, en la medida en que este actor es capaz de trascender su propia especificidad y encarar el sentido y los intereses objetivos del conjunto de la humanidad. Existe así un radical desequilibrio ontológico entre las demandas de los varios grupos y categorías de seres humanos: mientras que las demandas de ciertos grupos son legitimadas porque estos representan los intereses objetivos globales de la humanidad, hay otras demandas que, pese a su justicia, están condenadas por su exterioridad respecto de la universalidad del proceso histórico. Piensa en la afirmación de Kautsky de que la socialdemocracia no debía representar los intereses de todos los oprimidos sino sólo los de la clase obrera, ya que era esta última la que encarnaba el progreso histórico. El nivel de politización que es posible alcanzar en

semejante discurso emancipatorio tiene, por lo tanto, una doble limitación: primero, la política no es un momento de *construcción* radical, en la medida en que se limita a expresar un movimiento objetivo que la trasciende; y segundo, este movimiento determina la legitimidad y el sentido objetivo de las varias reivindicaciones en términos de su propia lógica. Como resultado, las varias reivindicaciones tienen que justificarse delante de un tribunal histórico exterior a ellas.

A lo que creo que hoy estamos asistiendo no es a la entrada de un mundo de repetición y ausencia sino a la desintegración de esta dimensión de globalidad que era inherente a los discursos emancipatorios clásicos. No son las reivindicaciones específicas de los proyectos emancipatorios formulados desde el Iluminismo las que han entrado en crisis; es la idea de que el conjunto de esas reivindicaciones constituía un todo unificado que alcanzaría su triunfo en un único acto fundacional llevado a cabo por un agente privilegiado del cambio histórico. Esto tiene una serie de consecuencias importantes que vale la pena señalar.

En primer lugar, no es este o aquel “agente privilegiado” el que está en cuestión, sino la categoría de “agente privilegiado” en cuanto tal. Marcuse ofrecía la alternativa entre una sociedad crecientemente unidimensional y la emergencia de un nuevo actor privilegiado —los estudiantes, las mujeres, las masas del Tercer Mundo— que sustituirían a una clase obrera crecientemente integrada al sistema. Pero esto tiene lugar aun dentro del marco clásico, dado que la única posibilidad de cambio es aún concebida como un acto global de emancipación (revolución y sus equivalentes). Lo que ocurre en el mundo actual no es sólo que las reivindicaciones emancipatorias se están diversificando y profundizando, sino también que está declinando la noción de su unificación esencial en torno de un acto global de ruptura. Esto no significa que las varias reivindicaciones estén condenadas al aislamiento y a la fragmentación, sino que sus formas de sobredeterminación y unificación parcial surgirán de articulaciones hegemónicas constitutivas de “bloques históricos” o “voluntades colectivas” y no del privilegio ontológico *a priori* de un particular grupo o clase social.

La segunda consecuencia de este creciente “debilitamiento” de las pretensiones fundacionalistas de los discursos emancipatorios es que él permite una visión más democrática de las demandas sociales. La gente no tiene que justificar sus demandas delante de un tribunal de la historia y puede sostener su legitimidad en sus propios términos, de manera directa. Las luchas sociales pueden así ser vistas como “guerras de interpretaciones” en las que el significado mismo de las demandas se construye discursivamente a través de la lucha. Las demandas de un grupo lesbiano, de una asociación vecinal o de un grupo negro de autodefensa están, por consiguiente, situadas todas en el mismo nivel ontológico que las demandas de la clase obrera. De este modo,

la ausencia de una emancipación global de la humanidad permite la constante expansión y diversificación de las luchas “emancipatorias” concretas.

En tercer lugar, es precisamente esta declinación de los grandes mitos de la emancipación, de la universalidad y de la racionalidad, la que está conduciendo a sociedades más libres: sociedades en que los seres humanos se ven a sí mismos como los constructores y agentes del cambio de su propio mundo, y advierten, por lo tanto, que no están ligados a ninguna institución o forma de vida por la necesidad objetiva de la historia—ya sea en el presente o en el futuro. En resumen, a diferencia de los nostálgicos del “fundamento perdido”, no creo que el mundo pueda ser descrito en términos de simulación y pérdida de autenticidad.

P.D.: Tú sostienes que el concepto de intereses “objetivos” implica “la idea de que los agentes sociales tienen intereses de los que no son “conscientes” (véase p. 133), y concluyes que los intereses se construyen a través de “prácticas ideológicas, discursivas e institucionales”. Pero ¿por qué los intereses deben ser o bien puramente contruidos o bien enteramente conscientes? Es posible, sin duda, que los individuos y los grupos pasen a ser conscientes de necesidades y aspiraciones de las que no eran antes explícitamente conscientes, a través de un proceso de autorreflexión: ¿cómo, de otro modo, entenderíamos al psicoanálisis? Esto no implica necesariamente “esencialismo”, dado que estos intereses implícitos o inconscientes pueden ser siempre socialmente formados. Es difícil ver por qué ciertas “construcciones” de intereses y no otras se estabilizan, a menos que ellas articulen cierta necesidad subyacente. ¿No estás subestimando la complejidad interna del concepto de intereses y, en realidad, de la relación entre lo consciente y lo inconsciente?

E.L.: Creo que tu pregunta se basa en un malentendido. Cuando hablo de lo “consciente” en el pasaje al que tú te refieres, no es en oposición al “inconsciente” en el sentido psicoanalítico, sino a una falta de conciencia que caracterizaría a la conducta “no racional”. Lo que critico es la actitud que intenta establecer lo que la gente debería preferir sobre la base de un razonamiento general y abstracto; el tipo de actitud que construye un “interés” y luego concluye que cuando la gente no se adecua a él se trata de un caso de conducta “no racional” o de “falsa conciencia”. El “inconsciente” psicoanalítico no juega aquí ningún papel. Si alguien no hace un razonamiento correcto, no significa que este último está en su inconsciente.

Por otro lado, si tomamos por “consciente” lo que esto significa en las varias tópicas freudianas, estoy completamente de acuerdo contigo en que los intereses no son completamente conscientes. Pero para Freud, el “inconsciente” es cualquier cosa menos un “interés racional” que debe ser puesto al descubierto. Y en lo que se refiere a la complejidad de la noción de “interés”,

creo que la subrayo en el pasaje que tú citas; al afirmar que las formas de cálculo a través de las cuales un interés se construye no son automáticas y transparentes, sino que se forman a través de una complicada serie de procesos discursivos, ideológicos e institucionales que les da una racionalidad que sólo puede ser relativa.

P.D.: *En la respuesta a Norman Geras ustedes aclaran su posición acerca del idealismo y el materialismo distinguiendo entre el “ser” y la “existencia” de objeto. Sin embargo, esta misma distinción plantea un nuevo problema para el intento de ustedes de trascender la distinción entre lo lingüístico y lo extralingüístico. Porque está claro a partir del propio análisis que ustedes hacen que los objetos materiales poseen una identidad exterior a todo contexto diferencial, mientras que lo mismo no puede decirse de los elementos de un sistema lingüístico. ¿Cómo explican ustedes esta discrepancia? De esto se desprende una segunda cuestión. Si el sistema de los objetos físicos —en un sentido más general la naturaleza— existe fuera de todo contexto discursivo, ¿por qué ella puede ejercer una presión general sobre la sociedad humana, por ejemplo, en términos de la necesidad material, que es independiente de toda construcción discursiva específica por parte de la naturaleza? ¿Por qué, en general, todos los efectos ontológicos deben ser mediatizados epistemológicamente? La insistencia en esto parece ser simplemente una repetición de una de las omisiones más características de la filosofía moderna. Heidegger, a quienes ustedes invocan, estaría ciertamente en desacuerdo.*

E.L.: En lo que respecta al primer punto, no creo que haya la contradicción que tú crees detectar. Nunca hemos afirmado que “los objetos materiales tiene una identidad exterior a todo contexto diferencial”. Para nosotros “identidad” es equivalente a una “posición diferencial en un sistema de relaciones”; en otras palabras, que toda identidad es discursiva. Lo que hemos afirmado — y esto es muy diferente— es que los objetos materiales tiene una existencia independiente de todo contexto diferencial. Es por esto que hemos insistido en la historicidad del ser de los objetos y que hemos distinguido deliberadamente este ser de la mera existencia. No hay tampoco ninguna incoherencia en sostener que una estructura discursiva se compone de ciertos elementos que tienen una *existencia* material y de otros que no la tienen.

En lo que se refiere al segundo punto, debemos estar en claro en lo que entendemos por un efecto ontológico que no está mediado epistemológicamente. En primer lugar, el estatus de lo discursivo no es el de una mediación epistemológica; su punto *primario* de referencia no es el conocimiento como actividad contemplativa. Su estatus es similar al de los juegos de lenguaje de Wittgenstein que, como sabes, abarcan la totalidad de las prácticas sociales. El nivel primario de la constitución discursiva es el de la interacción práctica

con los objetos. Pero por razones que hemos explicado *in extenso*, la naturaleza es tan discursiva como un poema de Mallarmé, y la presión que ella ejerce sobre nosotros tiene siempre lugar en el campo discursivo. Hay aquí un problema que vale la pena clarificar. Supongamos que alguien afirma que los hombres deben reproducir materialmente su existencia. No puede haber la menor duda acerca de ello. ¿Pero se sigue de esto que esta necesidad es independiente de toda estructura discursiva? Desde luego que no, porque ella será llenada a través de relaciones de producción específicas (y por lo tanto discursivas). La supuesta “necesidad” que es común a todas las sociedades es un acto de abstracción por nuestra parte. Este acto puede ser justificado sobre bases analíticas o científicas, pero esto no nos autoriza a hipostasear una entidad abstracta y dotarla de una existencia concreta. Hacer esto último significa caer en una práctica similar a las abstracciones de la economía política clásica, que Marx criticara correctamente. Las condiciones abstractas de toda sociedad son simplemente eso: abstracciones. Ellas sólo existen en los discursos científicos o de otro tipo que las crean: ellas no son misteriosas entidades metafísicas que subyacen a toda relación social, dividiendo permanentemente a esta última entre una esencia abstracta y una empiricidad concreta. Tan abstractas y generales como las “necesidades” sean, su articulación siempre tendrá lugar dentro de prácticas discursivas específicas. Como ves, esto es muy diferente de una “mediación epistemológica”. Sólo querría agregar que si por un “efecto ontológico” que no está mediado discursivamente tú te refieres a la acción de un “exterior” sobre un campo discursivo específico, esto no es sólo algo con lo que estoy de acuerdo, sino un rasgo central de nuestra problemática, que se basa en afirmar la imposibilidad de un cierre simbólico de lo social.

P.D.: *Tú sostienes que “la idea de verdad fuera de todo contexto carece, simplemente, de sentido” (véase p. 119). Sin embargo, ¿cómo define uno un contexto? Dada tu propia versión de la constante rearticulación de elementos dentro del “campo general de la discursividad”, parecería imposible definir un contexto autocontenido. (La obra de Derrida apunta, por cierto, en la misma dirección). Esto plantea la cuestión de tu referencia a Rorty y al neopragmatismo americano, dado que Rorty invoca claramente, como base de su hermenéutica, un “nosotros” homogéneo e irónico, cuya referencia parece oscilar entre, por un lado, las democracias liberales occidentales y, por el otro, los filósofos profesionales norteamericanos. ¿Tú aceptas este parroquialismo como el precio necesario de superar el fundacionalismo, o crees que hay una tercera alternativa?*

E.L.: Lo que creo sin ninguna duda es que uno piensa desde una tradición, y que las tradiciones son el contexto de toda verdad. ¿Cómo puede ser definido un contexto? Sé muy bien que los contextos no tienen límites fijos y que están

en un proceso constante de cambio y redefinición. Pero esto no significa que un *cierto* contexto estructural no exista; que un bloque histórico, por ejemplo, no pueda ser diferenciado de otro, con todas las limitaciones que esto implica. El argumento acerca de la dificultad de definir contextos se refiere al cierre esencialista de estos últimos, pero no constituye una negación de la categoría de contexto como tal, y menos aún una defensa del fundacionalismo. En nuestro libro, por ejemplo, hemos intentado definir las formaciones hegemónicas subrayando dos momentos: la constitución de tales formaciones a través de la construcción de sistemas estables de diferencias, por un lado; y, por el otro, el momento de inestabilidad resultante de la presencia de un exterior constitutivo que constantemente transgrede y subvierte esos sistemas. Lo que mis estudios —y los de mis estudiantes— me han mostrado es que siempre hay un elemento de negatividad en la constitución de un campo discursivo (los campos teóricos incluidos). Una formación adquirirá coherencia a través de su oposición a aquello que la niega.

En lo que se refiere al pragmatismo, pienso que es útil vincularlo con la lógica de la hegemonía. He pensado siempre que, en muchos aspectos, la concepción gramsciana de la construcción de las identidades colectivas se acerca mucho a varias posiciones del pragmatismo americano. La elección no es, ciertamente, entre un relativismo parroquial y un universalismo fundacionalista. De lo que se trata es de construir pragmáticamente un centro hegemónico que articule en torno de sí una serie creciente de discursos y lógicas sociales, y que dé así lugar a un “universalismo” relativo. La relatividad de este universalismo rompe con la alternativa parroquialismo versus fundacionalismo. Para decir la verdad, el fundacionalismo es la forma extrema del parroquialismo, dado que él se autoatribuye la condición de medio transparente a través del cual la realidad hablaría sin mediación. Por lo demás, como ves, afirmar la construcción pragmática de una tradición, de un “nosotros”, no implica afirmar en modo alguno la *dirección* en que dicha construcción deba moverse. Aunque simpatizo en términos generales con la posición epistemológica de Rorty, estoy en buena medida en desacuerdo con sus posiciones políticas.

P.D.: *En la respuesta que dan a Geras, ustedes definen al discurso como al “horizonte de constitución del ser de todo objeto” (p. 120). Pero esto implica de hecho atribuir al discurso un estatus trascendental. Al mismo tiempo, la posición de ustedes no tendría sentido, a menos que los discursos fueran procesos empíricos, susceptibles de transformación a través de la práctica política, y que tuvieran, por consiguiente, condiciones de posibilidad. ¿Cuál es el estatus básico del discurso en tu trabajo, o hay aquí una posible ambigüedad?*

E.L.: No, no hay ninguna ambigüedad. La definición que tú citas no es de “discurso” sino de lo “discursivo”. La oración completa es: “Lo discursivo no

es, por consiguiente, un objeto entre otros objetos (aunque, desde luego, los discursos concretos lo son) sino, más bien, un horizonte teórico”. En otras palabras, la misma oración introduce una distinción que elimina la ambigüedad a la que te refieres. Lo que se afirma es que “lo discursivo”, como horizonte de la constitución de todo objeto, no puede tener, en su generalidad, condiciones de posibilidad, sino que estas últimas son un atributo de los discursos concretos construidos dentro de este horizonte. Y estas condiciones de posibilidad son ellas mismas discursivas.

P.D.: *Tú sostienes que la clase obrera no puede tener ningún papel privilegiado en la lucha contra el capitalismo. Pero esto plantea la cuestión de tu definición del capitalismo. Si entendemos por capitalismo un sistema de producción basado en el trabajo asalariado, ciertamente aquellos que están obligados a vender su fuerza de trabajo deben jugar algún papel importante en su abolición. ¿Si este no es el caso, cuál sería tu definición del capitalismo?*

E.L.: Para empezar, aclaremos que nunca he dicho que la clase obrera no tenga un papel privilegiado en la lucha contra el capitalismo porque este papel le corresponda a algún otro agente social. Lo que hemos dicho son dos cosas: primero, que no es posible atribuir un papel privilegiado a los obreros en términos de una teoría general de la transición; y segundo, que el propio concepto de “agente privilegiado del cambio” debe ser puesto en cuestión. Hay muchas luchas sociales, los procesos de sobredeterminación son complejos, y la identidad de los agentes de un cambio político fundamental no puede ser leída directamente a partir de los datos de una estructura social.

Es interesante, sin embargo, observar una brecha lógica que se ha abierto en tu argumento. Mi definición del capitalismo es la misma que la tuya: es un sistema de producción basado en el trabajo asalariado. Pero como creo haberlo demostrado repetidamente, esta definición no implica necesariamente que el antagonismo sea *inherente a las relaciones de producción*, que es lo que tu argumento presupone. En varios puntos de este volumen he argumentado que el antagonismo no se establece *dentro* de las relaciones de producción sino *entre* estas últimas y la identidad de agentes sociales —los obreros incluidos— exteriores a las mismas. Por lo tanto, si nos estamos refiriendo a relaciones de exterioridad, no hay base alguna para privilegiar *a priori* el papel de los obreros sobre el de otros sectores en la lucha anticapitalista. Las dislocaciones generadas por el desarrollo desigual y combinado del capitalismo no sólo afectan a los trabajadores sino también a muchos otros sectores de la población. Esto no significa que las organizaciones obreras no puedan jugar un importante papel hegemónico, en ciertas circunstancias, en la dirección de las luchas populares; pero lo que sí significa es que esto depende de condiciones históricas concretas y que no puede

deducirse lógicamente a partir del modo de producción. El marxismo de la Segunda Internacional era profundamente consciente de los efectos dislocatorios del desarrollo capitalista; pero creía al mismo tiempo que la lógica endógena del capitalismo estaba conduciendo a la simplificación de la estructura de clases a través de la proletarización y que, por lo tanto, la multiplicación de los efectos dislocatorios sólo podía acrecentar la centralidad política del proletariado. Los efectos dislocatorios continúan hoy día, pero la creciente proletarización no ha tenido lugar. Lo que se requiere, por consiguiente, es una teoría mucho más compleja de las luchas anticapitalistas que la que nos ofrecía el marxismo tradicional.

P.D.: *¿Estarías de acuerdo en que la distinción, señalada por Mouzelis, entre “marco conceptual” y “teoría sustantiva” contribuye en buena medida a disipar tus sospechas de que todo enfoque totalizante en la comprensión de la historia y la sociedad debe ser necesariamente apriorístico y racionalista?*

E.L.: El apriorismo y racionalismo no están ligados a un enfoque totalizante por oposición a otro que es atomista, sino a una concepción de las identidades sociales que las percibe como identidades plenas y suturadas. Un enfoque atomista de lo social es tan esencialista como uno totalizante; el primero ha meramente transferido la plenitud de las identidades sociales de la totalidad de los elementos. Es por eso que en *Hegemonía* hemos distinguido entre un esencialismo de la totalidad y un esencialismo de los elementos. Por lo demás, nuestra visión es en buena medida totalizante, ya que ella presupone que toda identidad es diferencial —y, por lo tanto, que toda relación es interna— y que los sistemas de diferencias se articulan en las totalidades que constituyen los “bloques históricos” o las “formaciones hegemónicas”. Pero a diferencia del totalismo sociológico clásico —el de Durkheim, por ejemplo, o el de Parsons, al que Mouzelis se refiere *in extenso*— no pensamos que esas configuraciones o totalidades sociales sean totalidades autorreguladas, sino articulaciones precarias que están siempre amenazadas por un “exterior constitutivo”. Ni la totalidad ni los elementos logran, por consiguiente, constituir identidades plenas. Es de este modo que se rompe con el apriorismo y el racionalismo, no a través de la unilateralización de los términos de una alternativa en la que ambos lados comparten la misma lógica de la identidad.

Pasando a la crítica de Mouzelis a nuestro libro, el problema con su posición es que quiere tener la torta y comerla al mismo tiempo*. El presenta lo que es un obstáculo teórico como si fuera la solución del problema. Toma, por

*“To have his cake and eat it at the same time”. Esta expresión inglesa significa: quedarse con las dos opciones de una alternativa excluyente. [N. del T.]

ejemplo, su negación de que haya un dualismo teórico en la obra de Marx. Mouzelis reconoce que ella contiene muchos textos mecanicistas y deterministas, pero sostiene que hay otros —especialmente en los escritos históricos— en los que las clases son presentadas como actores y no simplemente como títeres en el proceso de cambio social. Y concluye: “Lo que es más importante es que la obra de Marx en su conjunto provee los *medios conceptuales* para encarar de un modo teórico coherente las formaciones sociales y su reproducción/transformación general tanto desde un punto de vista de los agentes como de uno estructural/institucional” (*New Left Review*, 167, p. 122). Pero esta es una afirmación enteramente dogmática, y Mouzelis no da un solo ejemplo de la obra de Marx en el que los “medios conceptuales” permitan establecer la coherencia lógica entre estas dos dimensiones. En lugar de eso, se limita a dar ejemplos en los que uno u otro enfoque predominan. Estoy perfectamente dispuesto a admitir que ambos enfoques coexisten y es precisamente por eso que hablo de dualismo en el marxismo —Marx incluido. Si se quiere demostrar que no hay dualismo, lo que se necesita es algo muy distinto que mostrar la coexistencia de los dos enfoques: es probar que los dos se articulan lógicamente en un todo coherente. Pero de esta prueba no hay ni siquiera un comienzo en el ensayo de Mouzelis. Lo que más se acerca a ella es su afirmación de que “la preeminencia de las relaciones de producción en el esquema conceptual de Marx es una sólida garantía contra las visiones tecnicistas-neutralistas de lo social” (Mouzelis, p. 122). Pero esto no prueba nada, sin embargo, ya que las relaciones de producción aparecen *totalmente* subordinadas a las fuerzas productivas en los escritos mecanicistas de Marx. Como resultado, el dualismo permanece inalterado.

Creo que la verdadera razón de que Mouzelis no vea el dualismo en la obra de Marx es que el mismo dualismo subyace en la distinción que es central en el enfoque de Mouzelis —la distinción entre las prácticas del sujeto y las estructuras institucionales. Apilar elementos y conceptos heterogéneos no es suficiente para construir un marco teórico unificado; lo que debe mostrarse es la articulación lógica de esos elementos y conceptos. Pero si las prácticas no pueden ser explicadas en términos de las estructuras, ni las estructuras en términos de las prácticas, ¿qué es esto sino dualismo en el sentido estricto del término? Parsons y Durkheim por un lado, y los interaccionistas simbólicos y otras tendencias similares, por el otro, tienen al menos la virtud de ser coherentes en su unilateralismo. Mouzelis, por el contrario, no quiere abandonar ningún polo de la alternativa, con el resultado de que su discurso se instala en una tierra de nadie y en la incoherencia inherente a todo dualismo. Nuestro intento de afrontar esta alternativa no se basa en la unilateralización del agente a costa de la estructura, como Mouzelis sostiene, sino en la elaboración de un marco teórico y un lenguaje unificado que permitan concebir dentro de ellos tanto a los agentes como a las instituciones. Es

completamente falso que hayamos afirmado que las prácticas sociales tienen lugar en un vacío institucional. Por el contrario, las instituciones están perfectamente presentes en nuestro enfoque: son lo que hemos llamado *sistemas de diferencias*. Confrontados con la afirmación de que hay estructuras de un lado y prácticas del otro, hemos afirmado que los agentes son *parcialmente* internos a las instituciones, lo que obliga a deconstruir tanto la noción de “agente” como la de “institución”. En lo que respecta a los agentes, nuestra concepción del sujeto descentrado significa que hay una pluralidad de posiciones de sujeto —o posiciones diferenciales— que son internas a las instituciones. Afirmar que las prácticas sociales tienen lugar en un vacío institucional equivaldría a negar la naturaleza institucional de las posiciones de sujeto y volver a concebir su unidad en términos de la subjetividad del propio agente. Esto es algo que va contra todo nuestro enfoque. Por otro lado, los agentes no son instrumentos ciegos o meros sustentadores de las estructuras por la simple razón de que estas últimas no constituyen un sistema cerrado sino que están surcadas por antagonismos, amenazadas por un exterior constitutivo, y tienen meramente una forma débil o relativa de integración. Esto requiere constantes actos de recreación de los complejos institucionales por parte de los agentes: esto es lo que constituye la práctica de la articulación. No es la práctica de sujetos constituidos fuera de todo sistema de diferencias (instituciones), sino por sujetos constituidos por esas diferencias y por las fisuras y hiatos que ellas muestran. En oposición a la postulación de dos entidades metafísicas *separadas* —agentes y estructuras— lo que sugerimos es lo siguiente: (a) hay meramente grados relativos de institucionalización de lo social, que penetran y definen la subjetividad de los propios agentes; y (b) que las instituciones no constituyen marcos estructurales cerrados sino complejos débilmente integrados que requieren la constante intervención de las prácticas articulatorias. Como puede verse, lo que queremos decir al afirmar la naturaleza contingente de lo social es que no hay estructura institucional que no sea *en la última instancia* vulnerable; y no como Mouzelis lo ha entendido, que todo en el campo de lo social esté en un estado de flujo permanente.

La posición de Mouzelis no nos ayuda a movernos en lo más mínimo en la dirección de una superación del dualismo agente/estructura. Y vale la pena agregar que, para él, el dualismo se resuelve siempre inclinándose del lado de las estructuras, aunque con algunas concesiones cosméticas al agente. Considera el párrafo siguiente: “No es difícil ver que la clase obrera, tan fragmentada o desorganizada como se quiera, tiene mayores *posibilidades* de transformación y por consiguiente mayores posibilidades de jugar un papel dirigente en un contexto hegemónico que, por ejemplo, el movimiento de liberación sexual. Las razones de esto tienen que ver menos con iniciativas políticas y prácticas articulatorias que con la posición estructural más central de la clase obrera en la sociedad capitalista” (Mouzelis, pp. 115-16). Aparte

de sugerir que Mouzelis tendría algunas sorpresas si visitara San Francisco, sólo nos queda por concluir que estamos de vuelta en la forma más cruda de economicismo: las clases constituidas al nivel económico *determinan* los papeles hegemónicos en el campo político. La afirmación de Mouzelis acerca de la hegemonía obrera es, desde luego, falsa en el noventa por ciento de los casos; pero en el nivel teórico uno podría preguntarse: si la estructura del modo de producción capitalista *en general* determina cosas tan específicas como quién va a constituir un sector hegemónico en sociedades y situaciones particulares, ¿qué papel juegan los “agentes” que, según Mouzelis son entidades diferentes de las estructuras?

Tampoco puedo aceptar la distinción entre “marco conceptual” y “teoría sustantiva”, al menos del modo en que Mouzelis la formula. Esto es, en buena medida, a causa de las razones que diéramos antes discutiendo acerca de Wittgenstein y de su concepción de “aplicar una regla”. Aquí, nuevamente, la cuestión relevante es: ¿en qué medida los “resultados sustantivos” modifican el marco—de modo tal que una relación de articulación tiene lugar entre ambos— y en qué medida la teoría sustantiva es una *aplicación sensu stricto* del marco conceptual? Aquellos que subrayan los efectos estructurales de un marco conceptual se inclinarán, desde luego, hacia la segunda alternativa; pero por razones que tú sin duda comprendes, yo me inclino hacia la primera.

Política

R.B.: *En la tradición clásica los objetivos del movimiento socialista han incluido el llevar a cabo la transición a una sociedad sin clases, el fin de la explotación y la opresión, la afirmación del control humano sobre las fuerzas económicas anárquicas el asegurar el “libre desarrollo de todos como precondition del libre desarrollo de cada uno”, el orientarse hacia una reorganización económica guiada por el principio “a cada uno de acuerdo con sus necesidades, de cada uno de acuerdo con sus capacidades”, etcétera. ¿Permanecen válidos esos objetivos dentro de una perspectiva postmarxista? ¿Cuáles son en tu opinión los rasgos distintivos del proyecto emancipatorio al final del siglo xx? ¿Requieren ellos revisiones de los objetivos fundamentales o tan sólo expresarlos en una forma nueva?*

E.L.: Las cosas han cambiado, ciertamente, y es importante especificar de qué modo. En mi opinión hay tres dimensiones que diferencian drásticamente a un socialismo emancipatorio de fines de siglo xx del que era postulado hace

tan sólo unas pocas décadas. La primera es que hoy hablamos de “emancipaciones” y no ya de “Emancipación”. Mientras que el proyecto socialista se presentaba como emancipación global de la humanidad y como el resultado de un acto único de institución revolucionaria, esa perspectiva “fundamentalista” ha entrado hoy en crisis. Toda lucha es, por definición, una *lucha parcial*, —incluso el derrocamiento violento de un régimen autoritario— y ninguna puede pretender encarnar la “liberación global del hombre”. La segunda dimensión se relaciona en parte con la primera: si las luchas son parciales, ellas tienden no obstante a extenderse a más y más posiciones de sujeto, y la articulación entre estas últimas —en la medida en que ella es necesaria o conveniente, que no es siempre el caso— tiende a ser más compleja. La tercera dimensión podría ser llamada la “des-universalización” del proyecto socialista. Si el socialismo es parte de lo que hemos llamado la “revolución democrática”, las reivindicaciones socialistas sólo pueden ser articuladas a otras demandas democráticas de las masas, y estas variarán de país en país. Por ejemplo, las reivindicaciones en un país sujeto a la subordinación colonialista o racista no serán las mismas que en una democracia liberal del tipo de Europa Occidental. El socialismo clásico era esencialmente universalista y, en tal sentido, abstracto. Pienso que su descomposición conducirá a una variedad de “socialismos” locales.

La reacción inicial frente a muchas de estas transformaciones ha sido un desilusión que puede conducir fácilmente a la despolitización. Lo que ha ocurrido es lo que Pierre Rosanvallon ha denominado una “crisis de las representaciones del futuro”. Tomará sin duda algunos años forjar nuevas representaciones del futuro y una nueva perspectiva en torno de la cual los imaginarios políticos emancipatorios puedan ser reconstruidos. A pesar de esto, un cierto número de oportunidades que pueden ser aprovechadas por una nueva izquierda pueden ya ser atisbadas en la crisis presente. Mencionemos algunas de ellas. La pluralidad de emancipaciones abre la posibilidad, obviamente, de un socialismo más democrático. La noción de “emancipación global de la humanidad” implicaba una dualidad entre la fuerza que encarnaba la universalidad y la universalidad en cuanto tal. Como sabes, esto abre la posibilidad —o la realidad, en muchos casos— de todo tipo de desviación totalitaria. Por el contrario, un socialismo democrático debe construir a través de su propia acción los límites y el carácter parcial de todo poder. Tomemos el caso de un poder revolucionario que ha derrocado violentamente a un poder represivo. (Doy este ejemplo para no reducir lo “democrático” a la “política reformista en un régimen parlamentario liberal”, no porque esté en desacuerdo con este último, sino porque hay situaciones históricas en las que ese régimen simplemente no existe y no está presupuesto por las formas organizacionales a partir de las cuales el proceso de democratización debe

comenzar.) Hay toda la diferencia del mundo en cuanto a cómo el nuevo gobierno revolucionario será concebido: o bien será un poder total, que encarna la emancipación global de la nación *en todas las esferas*, o será el punto de partida de un proceso de democratización, en el que los diferentes sectores sociales construirán sus propias formas de organización y representación para hacer avanzar sus reivindicaciones. Si es este segundo camino el que quiere seguirse, la crisis del proyecto emancipatorio globalista representa claramente un paso decisivo hacia adelante en la construcción de un imaginario político para la izquierda. No debe olvidarse que el socialismo democrático debe crear la conciencia en *todos* los hombres de que ellos son los arquitectos exclusivos de su destino, y de que no hay “leyes de la historia” que garanticen funciones *a priori* a ciertos actores privilegiados.

La segunda dimensión es que hoy día estamos asistiendo a una proliferación de demandas democráticas. Esto no ocurriría en el proyecto socialista clásico y representa así un obvio paso hacia adelante. Finalmente, la pérdida de universalidad del proyecto socialista tiene un doble efecto positivo. Por un lado, ha permitido la mayor convergencia posible entre una pluralidad de reivindicaciones democráticas que el universalismo clasista había mantenido aparte de modo apriorístico. Por el otro, ella significa que todo progreso hacia la universalización de valores no surge de un cosmopolitismo sin raíces, sino que se basa en una pluralidad de proyectos emancipatorios nacionales y locales. Este es sin ninguna duda un proceso más lento y complejo que el encarado por las “internacionales” clásicas, pero parte de una base más amplia y es sin duda mucho más democrático en su respeto por la especificidad.

A.M.S.: *¿Estarías de acuerdo en que las categorías de “derecha” e “izquierda” están resultando cada vez menos productivas en términos del análisis y de las estrategias políticas? Es decir, ¿que los significados de estas categorías ya no producen automáticamente distinciones que son básicas para el proyecto emancipatorio? En Hegemonía Chantal Mouffe y tú sostienen que hay una tendencia autoritaria no sólo en la derecha sino también en movimientos, partidos y gobiernos que son habitualmente considerados como “izquierdistas”. ¿No es esto sugerir que la distinción entre autoritarismo y democracia radicalizada es más productiva? Claramente, de lo que se trata no es de adoptar una posición agnóstica respecto de la derecha, sino de someter la categoría de “izquierda” a una interrogación y, en realidad, de redefinir a esta categoría radicalmente como resultado de la experiencia contemporánea.*

E.L.: Estoy completamente de acuerdo. Como toda otra realidad social, los complejos discursivos llamados “izquierda” y “derecha” —y la oposición entre ellos— son precipitados de experiencias históricas que tienen condicio-

nes de posibilidad precisas. En la experiencia histórica europea, la oposición derecha/izquierda era el nombre de una frontera política. La "productividad" de esa clasificación, a la que tú te refieres, está en proporción directa con la capacidad de sus dos polos de ser los núcleos en torno de los cuales gira un gran número de reivindicaciones sociales. Citemos dos ejemplos de nuestro grupo de investigación en Essex. El discurso de los *Rastafarians*, que tú estudias, ha probado ser un punto de referencia de utilidad social y política creciente en Gran Bretaña durante la última década, en tanto que el apartheid, estudiado por Aletta Norval está mostrando una productividad decreciente; él es incapaz de articular un discurso coherente de la división social.

En lo que se refiere a la experiencia europea, la distinción derecha/izquierda —que, como sabes, procede de la Revolución Francesa— era una clara frontera política en la primera mitad del siglo XIX y fue reconstituida de un modo u otro, sobre nuevas bases a lo largo del siglo siguiente. Pero tú tienes razón al afirmar que su utilidad política no ha hecho sino declinar desde el período de la lucha antifascista y la Guerra Fría. La razón de esta declinación es clara. La utilidad de las categorías políticas sólo puede ser mantenida si éstas últimas logran constituir imaginarios polares, y esto depende de que ellas sean vistas como la superficie natural en la que *toda* nueva reivindicación social y política pueda ser inscrita. Su erosión comienza cuando esta capacidad aglutinante declina, y cuando emerge una nueva serie de superficies de inscripción que están a menudo en contradicción entre ellas. En la era de la movilización cartista en Inglaterra o durante la Comuna de París no era difícil saber dónde estaba la izquierda, pero con la experiencia de los nuevos movimientos sociales en el mundo contemporáneo la situación es mucho más complicada. En San Francisco, cualquiera pensaría que la presencia de importantes comunidades de homosexuales, de chicanos y de negros ofrecía todas las condiciones para la construcción de un polo popular. Y sin embargo, como estas comunidades tienen demandas contradictorias, la aglutinación no tiene lugar. Pasando a un segundo ejemplo: ¿qué ocurre si una fábrica provoca la polución del medio ambiente y, en tanto que los residentes locales se movilizan contra ella, los obreros toman el partido de los empresarios para defender su empleo? Los ejemplos podrían multiplicarse *ad nauseam*. La conflictividad social está tan generalizada y ha adoptado formas tan nuevas en el mundo actual, que ella ha sobrepasado la capacidad hegemónica de la vieja izquierda. De ahí la declinación en Europa tanto de la socialdemocracia como del comunismo, en tanto fuerzas capaces de galvanizar el imaginario político. Si el Partido Comunista Italiano, la fuerza más inteligente y articulada de la vieja izquierda, encuentra tal dificultad en adaptarse a los tiempos nuevos, no puede sorprender lo que ocurre con fósiles políticos como los partidos comunista francés y portugués. Su destino está sellado.

Pero si la vieja izquierda —con su inveterado clasismo, su productivismo y su estatismo anticuado— está muriendo en todas partes, la creación de una nueva frontera política cuya productividad pueda ser la fuente de un nuevo imaginario, está sólo en sus etapas iniciales. Tengo pocas dudas de que el polo popular de este nuevo imaginario girará en torno de los temas implícitos en los conceptos de “revolución democrática” y “democracia radicalizada y plural”. Creo que estas formas tienen varias virtudes. En primer término ellas crean un horizonte —que es aquello en lo que el imaginario finalmente consiste— que permite que un conjunto de reivindicaciones sociales y políticas, incluyendo a muchas de las viejas izquierda, entren en una relación de equivalencia; reivindicaciones que hasta ahora habían pertenecido a universos discursivos separados. En segundo lugar, ellas permiten que este discurso se extienda a los países del bloque del este y a los esfuerzos de sus pueblos por liberarse del yugo de los regímenes burocráticos allí imperantes. Sin un imaginario político democrático que unifique la presión de las masas, todos los intentos de liberalización se reducirán a formas tímidas de modernización y racionalización por parte de una burocracia con bases ligeramente ampliadas. Finalmente, los derechos a la autodeterminación y a una más justa distribución global de la riqueza por parte de los pueblos del Tercer Mundo sólo podrán ser reforzados si son vistos como parte de una cadena de equivalencias democráticas, ligadas a las demandas de los oprimidos en el resto del mundo. A su vez, la conciencia de tales derechos será enriquecida en su contenido democrático si ella es concebida como parte de una cadena de equivalencias que atribuye un valor igual a las demandas de otros pueblos y sectores, con lo que se hace más distante la posibilidad de un discurso meramente xenofóbico. Este es el modo en que la cadena de equivalencias en los países del Tercer Mundo puede ser expandida. Ella proveerá al menos una base para comenzar la lucha contra las formas burocráticas o simplemente despóticas que han sucedido a la descolonización en muchos de esos países.

R.B.: ¿Cuáles son las implicaciones de la “democracia radicalizada” para el proyecto socialista? En tanto que la “democracia radicalizada” como concepto tiene relevancia para algunos de los nuevos movimientos sociales, ¿es éste realmente el concepto apropiado para especificar los objetivos del movimiento de los verdes o del movimiento por la paz?

E.L.: Como lo hemos afirmado a menudo, el socialismo es parte integrante de la democracia radicalizada. Esta última transforma el modo en que la “universalidad” que caracteriza a la democracia debe ser concebida. El socialismo clásico concibió la eliminación de las diferentes formas de opresión y desigualdad como el resultado de la toma del poder por parte del proletariado, y también como una serie de pasos escalonados para abolir la

propiedad privada de los medios de producción. En otras palabras, la “universalidad” propia de la sociedad sin clases se derivaba de la función histórica del proletariado como “clase universal”. Es en el modo de concebir a este momento de universalidad donde reside la diferencia con nuestro proyecto. Nuestro proyecto ya no supone que este momento es un electo estructural fundado en una escatología de la historia, sino como un proceso de *universalización* de las demandas, basado en la articulación de estas últimas a cadenas de equivalencias cada vez más extensas. Es siempre, de ese modo, una universalidad incompleta. La “humanidad” ya no es vista como fundamento sino como proyecto. La universalidad ya no es el privilegio de un actor social “ilimitado”—como la clase obrera del marxismo— sino que sólo puede ser pragmáticamente construida como resultado de los electos de “equivalencia” de luchas libradas por actores que son siempre limitados. En tal sentido, las demandas socialistas ocupan simplemente su lugar junto a otras demandas democráticas y la posibilidad de un socialismo democrático se basa en esta articulación.

Por esa misma razón sólo puedo dar una respuesta positiva a tu pregunta de si el concepto de “democracia radicalizada” caracteriza adecuadamente al movimiento por la paz o al movimiento de los verdes. Desde luego que una articulación diferente de estas demandas es—y de hecho siempre lo ha sido posible, haciéndolos compatibles con ciertos tipos de discurso conservador o incluso autoritario. Pero esto significa tan sólo que la articulación democrática de esas demandas es, como todo lo demás, el resultado de una lucha hegemónica. Como sabes, incluso los discursos feministas pueden ser perfectamente articulados a otros que son fundamentalmente reaccionarios. Las luchas sociales no tienen objetivos definidos desde un comienzo, sino que construyen y transforman a éstos en el curso de la propia lucha. Por lo demás, puesto que estas luchas no tienen lugar en espacios sociales compartimentados sino en terrenos complejos en los que las demandas de los varios actores sociales se entrecruzan constantemente, la articulación no es un proceso externo a las demandas individuales; es por el contrario el terreno mismo en el que aquéllas son especificadas y definidas. Si ellas no son articuladas con otras demandas en un proyecto democrático radical, serán articuladas de alguna otra manera, pero el elemento de articulación *siempre* estará presente. Desde un punto de vista político hace toda la diferencia del mundo si el discurso ecológico, por ejemplo, es concebido como la necesidad de un Estado autoritario de intervenir para proteger el medio ambiente o como parte de una crítica radical a la irracionalidad de los sistemas políticos y económicos en los que vivimos, en cuyo caso ese discurso establecerá una relación de equivalencia con los proyectos emancipatorios de otros movimientos sociales.

A.M.S.: *En discusiones acerca de la concepción de una hegemonía radical has hecho referencia a algunos movimientos políticos actuales, como la “coalición arco iris” de Jesse Jackson, como ilustración de tu argumento. ¿Es necesario, o incluso deseable, para el avance de la democracia radicalizada, que los movimientos políticos se unan para formar un movimiento identificable? Un conjunto articulado de elementos en una hegemonía democrática radical, ¿no constituiría un movimiento en un sentido más metafórico que real? Dados la proliferación de antagonismos y el entrecruzamiento de fronteras en lo social, el avance de la democracia radicalizada ¿no implica cambios de fronteras, de identidades y de “intereses” que son tan locales que ninguna máquina partidista puede crearlos? Los logros del movimiento feminista son interesantes al respecto. Hablando de un modo general, los varios elementos de este movimiento han tenido, en términos colectivos, relaciones altamente ambiguas con los partidos políticos formales y con las instituciones estatales. Estos elementos son tan heterogéneos, locales e informalmente articulados, que es casi imposible hablar de un “movimiento de las mujeres”. Y sin embargo, sin estructura, recursos y programas tales como los que se consideraban tradicionalmente necesarios para lograr objetivos políticos, el movimiento de las mujeres ha logrado una amplia transformación en las relaciones entre los sexos en un período comparativamente breve.*

E.L.: El problema tiene muchas facetas y hace un momento, en mi respuesta a Robin, he comenzado a referirme a algunas de ellas. Tu tienes obviamente razón al afirmar que no es deseable para el proyecto de una democracia radicalizada que los movimientos sociales y políticos confluyan en estructuras políticas unificadas. La pluralidad y proliferación de los varios movimientos sociales conspira contra formas de organización que dependan de la forma “partido” en su sentido clásico. Toda esa imagen ordenada de la política, en la que los agentes constituidos en un área de lo social son “representados” por partidos constituidos en otra, es desde hace mucho completamente obsoleta. Pero como afirmábamos hace un instante, si por un lado no tenemos formas nítidas de organización política, por el otro no tenemos tampoco nítidas identidades en los movimientos sociales. Estos últimos *siempre* operan en terrenos en que muchas otras cosas tienen lugar —antagonismos, estrategias de poder, etc.— cosas que son externas a los problemas y objetivos en torno de los cuales estos movimientos se han constituido. En otras palabras, la articulación se planteará como problema central desde el mismo comienzo, o al menos desde el momento en que estos movimientos hayan alcanzado un cierto nivel de relevancia política. No hay razón por la que esta articulación deba adoptar la forma política de partido; por el contrario, ella será el resultado de una compleja sobredeterminación de

instancias y niveles. Tú acabas de mencionar la “coalición arco iris” de Jackson que, dicho sea de paso, está lejos de ser un caso de hegemonía radical. En una sociedad en que los diferentes componentes de una posible voluntad colectiva nacional y popular aparecen fragmentados y dispersos, ¿no pueden quizás ellos encontrar, como en un espejo, la representación imaginaria de una posible unidad e identidad en la retórica de la coalición arco iris? ¿Y no puede este imaginario, constituido en el nivel de la política nacional, ejercer influencia sobre la práctica social de los movimientos individuales? A su vez, la existencia separada de estos movimientos presionará en la dirección opuesta, determinando los límites y las formas de lo que es políticamente representable.

Estoy diciendo todo esto, no para cuestionar tu crítica de las formas tradicionales de intervención política, sino para ubicarla en el terreno complejo que le da su legitimidad, que es el de la ambigüedad y la opacidad de los procesos de representación. Desde luego que la noción de representación como transparencia de la identidad entre representante y representado fue siempre incorrecta: pero lo es aún más cuando se la aplica a las sociedades contemporáneas, donde la inestabilidad de las identidades sociales toma mucho más indefinida la constitución de estas últimas en torno de intereses sólidos y permanentes. Una teoría completa acerca del papel de la representación en la producción de identidades sociales y políticas en el capitalismo tardío está aún por elaborarse. Esta teoría —que deberá hacer amplio uso de la contribución que el psicoanálisis ha hecho a la comprensión de las relaciones de representación— arrojará considerable luz a los mecanismos de construcción y distribución del poder en esas sociedades.

A.M.S.: *¿Queda algún papel legítimo por jugar para la utopía en un proyecto radical democrático? La utopía clásica era una visión de lo social como sociedad y como algo que estaba más allá de los antagonismos. Has demostrado que los efectos discursivos de una visión tal, incluso tomados como “idea reguladora”, no pueden ya ser incorporados al discurso radical democrático. En Hegemonía, Chantal Mouffe y tú sugieren que el proyecto democrático radical debe institucionalizar la imposibilidad de constituir lo social como sociedad cerrada: ¿No están ustedes sugiriendo, entonces, que una utopía debe ser mantenida, pero una que es, en un adecuado sentido posmoderno, antiutópica?*

E.L.: Creo que hay dos diferencias entre el pensamiento utópico y una democracia radicalizada. Ellas son tan cruciales que la democracia radical podría ser concebida como un pensamiento formalmente antiutópico.

La primera diferencia puede ser advertida claramente a través de la comparación que Sorel hiciera entre “utopía” y “mito”. La utopía, como tu

señalas, es el bosquejo de una sociedad en la que el sueño de la positividad de lo social, de la ausencia de antagonismos, ha sido plenamente realizado. Es por esto que es considerada por Sorel como una mera construcción intelectualística que es incapaz de conformar la conciencia de las masas. La utopía es esencialmente aséptica, dado que es un “modelo” de sociedad concebido independientemente de las luchas que son necesarias para imponerlo. La negatividad ha sido desterrada de él. Por el contrario, en el caso del mito, tenemos un conjunto de imágenes y objetivos que conforman la identidad de las masas como comunidades en lucha; el énfasis está en la formación de identidades, no en el bosquejo de las formas concretas de sociedad hacia las cuales las luchas tenderían como a su término *ad quem*. Si la utopía nos presenta a un orden social del cual el poder ha sido radicalmente eliminado, el mito, por su parte, tiende a constituir una voluntad de poder. El mito por consiguiente plantea *tareas*, y en este sentido se acerca a la idea kantiana de una “idea regulativa”. Pero si la democracia radical es antiutópica en cuanto que no postula ningún bosquejo de sociedad, ella sólo puede existir y afirmarse a través de la producción constante de mitos sociales. Hoy ya no creemos, como Sorel, en la necesidad de un mito único —la huelga general— alrededor del cual la clase obrera sería reconstituida, sino en una serie de mitos que corresponden a la pluralidad de los espacios sociales en los que una democracia radicalizada se construye. Pero la estructura de la identidad mítica tal como Sorel la describiera sigue siendo esencialmente válida. En este sentido, vale la pena señalar que la distinción entre utopía y mito, y entre socialismo utópico y socialismo científico, son de naturaleza muy diferente. La crítica del socialismo científico a la utopía se basaba en el divorcio entre el modelo de sociedad postulado y los procesos históricos requeridos para alcanzarlo: y cuando el socialismo científico incorpora estos procesos a su análisis lo hace a través de un enfoque causalista y objetivista. Es precisamente esta causalidad y objetivismo el que la concepción soreliana de los mitos sociales pone en cuestión: las identidades se constituyen míticamente porque la negatividad intrínseca al antagonismo es ontológicamente primaria y constitutiva.

La segunda diferencia entre utopía y democracia radicalizada es que la utopía, como modelo de sociedad, es esencialmente un espacio cerrado de diferencias, en tanto que la democracia radicalizada se construye a través de cadenas de equivalencia que son siempre abiertas e incompletas. Más aún, la democracia radical hace de esta apertura y carácter incompleto el horizonte mismo dentro del cual toda identidad social se constituye. Pienso, por lo tanto, que tienes razón al sostener que la antiutopía es al única utopía compatible con la democracia radicalizada.

A.M.S.: Muchos te han criticado por la complejidad de tu argumento; ellos están en desacuerdo con la necesidad de un paso fundamental más allá

del marxismo. Por mi experiencia como feminista y como activista lesbiana, yo diría que la hegemonía es un paso en el largo y difícil camino en la construcción de las condiciones teóricas y políticas en que la "izquierda marxista" pueda comenzar a entender, y posiblemente intervenir creativamente, en el terreno de las luchas de los "nuevos movimientos sociales". Este no es un proyecto de constituir nuevos agentes sociales privilegiados; se propone en cambio las condiciones en que nuevas formas de politización de lo social puedan ser pensadas. No sólo son "nuevos" los agentes y la localización de las luchas, las estrategias son nuevas también. En los movimientos feminista y homosexual, por ejemplo, hay muchas estrategias basadas en el carácter no fijo de las identidades. Por un lado hay afirmaciones de que nosotros "somos" esencialmente mujeres, homosexuales, etc. acompañando nuestras demandas por derechos y por espacios sociales para la construcción de esas identidades. Por el otro, hay estrategias que implican la subversión constante de esas identidades, la proliferación de nuevas identidades y antagonismos y el planteo de la imposible cuestión de quiénes podríamos ser. ¿Estás de acuerdo con esta caracterización del proyecto hegemónico? ¿Cómo ves este doble juego de las identidades?

E.L.: La relación entre las identidades y las estrategias está sin duda cambiando. O, más bien, podríamos decir que las nuevas condiciones en que los movimientos sociales libran su lucha hace visible algo que ha sido siempre el caso: es decir, que son las estrategias las que crean las identidades y no a la inversa. La concepción tradicional de la relación entre identidad y estrategia suponía (1) que la identidad estaba dada desde el mismo comienzo y que era, por consiguiente, estable; y (2) que los agentes sociales, sobre la base de estas identidades, podían establecer relaciones de cálculo estratégico con un medio que era esencialmente externo a ellos. Todas las especulaciones estratégicas de la Segunda Internacional suponían el carácter fijo de la identidad de los agentes clasistas, por ejemplo. Por el contrario, el enfoque hegemónico sólo resulta inteligible en la medida en que hay una inversión del modo en que las relaciones entre identidades y estrategias son concebidas. Una clase "corporativa" y una clase "hegemónica" no son la misma clase que sigue dos estrategias diferentes, sino dos identidades sociales estrictamente separadas, dado que varía el modo en que las diferentes estrategias constituyen las identidades. Es por esta misma razón que la hegemonía dota a los agentes sociales de una nueva identidad y que los constituye como "voluntades colectivas". Si la identidad fuera un mero dato estructural adquirido desde el mismo comienzo, las relaciones entre los agentes sociales, por un lado, y sus estrategias, por el otro, sólo podrían ser relaciones de exterioridad.

Lo que hoy está ocurriendo es que esta construcción de identidades es más

visible que en el pasado. En sociedades más estables hay lo que podríamos llamar un “fetichismo de las identidades”. Identidades meramente relacionales, cuya constitución depende por lo tanto del conjunto del campo discursivo-estratégico en el que están inscritas, son presentadas como si pertenecieran a la propia individualidad de los agentes y hubieran establecido relaciones de mera exterioridad con ese campo. Pero la rapidez y multiplicidad del cambio social en nuestras sociedades nos obliga a redefinir constantemente las identidades, poniendo así al descubierto los “juegos de lenguaje” o estrategias de las que depende su constitución. Para entender la especificidad de estos movimientos sería importante emprender un estudio, o serie de estudios, que determinen y clasifiquen los distintos juegos de lenguaje que ellos practican y usan para construir su estrategia.

A.M.S.: *En Hegemonía, Chantal Mouffe y tú distinguen entre relaciones de subordinación y relaciones de opresión. Las primeras son relaciones en las que un agente está sujeto a las decisiones de otro y las segundas, relaciones de subordinación que se han transformado en la sede de antagonismos. En mi trabajo en torno de la lógica del racismo en la Gran Bretaña de posguerra, la construcción de la identidad negra y de la resistencia negra contra el racismo, he encontrado que es útil hacer una distinción entre diferentes tipos de resistencia que se expresan dentro de la categoría más amplia de una relación de opresión. Hay, por ejemplo, evidencia de antagonismo, de la división de lo social en los dos campos de los blancos racistas frente a los negros oprimidos en muy diferentes discursos de la resistencia negra. Sin imponer una jerarquía o teleología, podría sin embargo decirse que no todos estos discursos son igualmente subversivos de la lógica del racismo. Algunos presentan un desafío fundamental a la exclusión racista de los negros como siendo no británicos en tanto son negros, y ponen así en cuestión la concepción de la nación y toda la lógica de la articulación entre ciudadanía verdadera y “ser blanco”, en tanto que otros discursos no lo hacen. ¿Harás tú esfuerzos ulteriores para ofrecer herramientas metodológicas de investigación en torno de este problema? ¿Has desarrollado tu concepción originaria del antagonismo más allá de las formulaciones de Hegemonía?*

E.L.: Como sabes, el desarrollo y perfeccionamiento de la teoría de los antagonismos es absolutamente central para nuestro proyecto teórico y político. En un nivel exclusivamente teórico, concebir la especificidad de la relación antagónica implica entrar en el análisis de la categoría de “contingencia” —en tanto opuesta a la de “accidente”— y mostrar cómo la constitución de toda identidad se basa en la presencia de un “exterior” constitutivo que afirma y a la vez niega esa identidad. En varios de sus trabajos Slavoj Žižek ha intentado recientemente ligar nuestra categoría de

“antagonismo” al “real” lacaniano de un modo que encuentro convincente y que merece ser expandido. Creo también que las varias tesis que se preparan en nuestro programa de doctorado en Essex nos permitirán movernos crecientemente hacia una tipología más refinada de las situaciones de conflicto social.

Creo de todos modos que la oposición entre lógica de la diferencia y lógica de la equivalencia, tal como está presentada en *Hegemonía* provee —a través de la articulación posible entre ambas— el marco conceptual para bosquejar esa tipología, al menos en una primera aproximación. Porque el grado de radicalismo del conflicto depende enteramente de la medida en que las diferencias son rearticuladas en cadenas de equivalencias. Por ejemplo, en el caso del racismo en Gran Bretaña que tú estás estudiando, parece claro que las comunidades de asiáticos han logrado constituirse a sí mismas como “diferencias” legítimas en el espacio social británico, las comunidades antillanas no han logrado hacerlo, y, en consecuencia, en ciertos discursos de confrontación total, como por ejemplo el de los *Rastafarians*, han expandido (radicalizado) las cadenas de equivalencias. Ver, en una sociedad particular, todo el juego complejo a través del cual los sistemas de diferencias son rearticulados en cadenas de equivalencias que construyen la polaridad social: ver, en la dirección opuesta, cómo las políticas transformistas reabsorben los discursos de la polaridad en sistemas de diferencias “legítimas”, es entender, a nivel microscópico, cómo la hegemonía se construye. Como te decía antes, es sólo a través de una multitud de estudios concretos que podremos encaminarnos hacia una teoría crecientemente sofisticada de la hegemonía y de los antagonismos sociales.

R.B.: En Hegemonía, todo lo que ustedes encuentran de valioso en marxistas tales como Gramsci y Luxemburgo, es sistemáticamente contrapuesto al carácter marxista de su pensamiento. ¿No sería perfectamente posible construir un marxismo diferente del que es objeto de ataque en el libro de ustedes, uno que sintetizara los hilos más adecuados y creativos de la obra de Marx y de los marxistas que ustedes discuten y que se sintiera libre para descartar o desarrollar todo lo que resulta inadecuado o inapropiado a las condiciones contemporáneas y al proyecto de emancipación humana?

E.L.: Estoy en parte de acuerdo contigo. La operación que acabas de describir como algo a ser realizado en relación con la tradición marxista es una de las dimensiones del proyecto de *Hegemonía*. Digo una sola de las dimensiones de nuestro proyecto, porque una democracia radicalizada posmarxista debe alimentarse de una serie de tradiciones teóricas y políticas, de las cuales el marxismo es sólo una. Ni el feminismo, ni la ecología, ni ningún otro dentro del amplio abanico de los movimientos antisistema

actuales han basado su discurso y su imaginario social en el marxismo, y sin embargo son componentes esenciales del proyecto de una democracia radicalizada. Esta “purificación” de la tradición marxista a la que tú te refieres es sólo parte de un proyecto intelectual y político mucho más vasto. Pero dado que tu pregunta se refiere al marxismo, concentrémonos en éste. El marxismo diferente al que tú te refieres —uno que sintetiza los hilos más adecuados y creativos de la obra de Marx y sus sucesores— es un componente esencial del posmarxismo. Como lo he señalado repetidamente en esta entrevista, la razón del término “posmarxismo” es que la ambigüedad del marxismo —que recorre toda su historia— no es una *desviación* a partir de una fuente impoluta, sino que domina la totalidad de la obra del propio Marx. Tratando a autores tales como Gramsci y Luxemburgo, por lo tanto, nuestro libro no ha separado en ellos lo que es valioso de lo que tu denominas como “el carácter marxista de su pensamiento”, ya que la tensión entre ambos aspectos está ya presente en los escritos de Marx. Es porque el marxismo no ha sido otra cosa que la sede histórica de esta ambivalencia, porque su historia ha sido en buena medida un intento de resolverla a través de un abandono de sus rasgos esencialistas —un proceso que nuestro libro describe en detalle— que un arreglo final de cuentas con ese esencialismo debe ser llamado posmarxismo y no simplemente marxismo. Pero el acto de constitución del posmarxismo no es diferente de su genealogía: es decir, de los complejos discursos a través de los cuales se ha gestado gradualmente, que incluyen a la tradición marxista. En tal sentido, el posmarxismo restaura en el marxismo lo único que puede mantenerlo vivo: su relación con el presente y su historicidad.

Es útil, para entender la especificidad de nuestro proyecto, compararlo con dos enfoques que son muy frecuentes. El primero es el clásico enfoque sectario que presenta a la tradición marxista en términos de una escatología. Es un enfoque muy sutil y difundido que podría ser denominado el “mito de los orígenes”. Después de una presunta edad de oro de pureza originaria, todo lo que siguió fue un proceso de lenta o rápida —pero en todo caso inexorable— declinación. Los males de la sociedad soviética podrían ser corregidos retornando al espíritu incontaminado de octubre de 1917. El antídoto a la degeneración del marxismo es la vuelta al espíritu originario que inspirara la obra de Marx. Los trotskistas son el ejemplo más claro de esta actitud: es por eso que son los últimos stalinistas, los únicos que aún perciben la realidad a partir de la camisa de fuerza constituida por el universo discursivo del Comintern. Como en todas las escatologías, el mito de los orígenes se acompaña con la promesa de una restauración: la consumación de los tiempos implicará la restauración de la pureza originaria. Es por eso que su enfoque del mundo político consiste en la búsqueda de los signos anunciadores de un segundo advenimiento: la huelga minera en Gran Bretaña habría sido el signo de la reconstrucción revolucionaria de la clase obrera; la

crisis de Wall Street en el otoño de 1987 habría sido la del capitalismo mundial. Cuanto más remotas de la realidad están las promesas escatológicas, tanto más ellas tiende a adoptar un giro mágico. En los últimos meses del Tercer Reich Goebbels buscó un signo anunciador de la restauración de su fortuna, y creyó encontrarlo en la muerte de Roosevelt. Este acercamiento al marxismo tiene su contrapartida en otra actitud que es aparentemente la opuesta, pero que está en connivencia secreta con la primera. Ella consiste en un puro y simple abandono del marxismo. Como ya no se cree en las promesas escatológicas, pero se continúa respetándolas con cierta reverencia religiosa, se abandona la tradición como un bloque: de tal modo se evita la irreverencia de entrar en una crítica interna de ella.

Pero esta crítica es decisiva si se quiere mantener viva una tradición. Y dado que estamos hablando de nuestro trabajo, te desafío a que me digas cuántos autores, aparte de nosotros, han intentado abordar los problemas políticos de las sociedades posmodernas rastreando la genealogía del presente. Hemos así llevado a cabo, entre otras cosas, una minuciosa lectura de las obras de Otto Bauer y de Rosa Luxemburgo, de Sorel y de Gramsci, de Trotsky y de Kautsky. Pero esta relectura sólo puede ser hecha si se deja de lado la dialéctica entre orígenes míticos y restauración escatológica. Los problemas que encara actualmente la sociedad soviética, incluyendo su posible liberalización y democratización, no serán resueltos por ningún retorno a 1917, sino por la construcción de formas nuevas que tengan en cuenta los cambios inmensos por los que esa sociedad ha pasado en tres cuartos de siglo. A estos efectos, tendrá que hacerse una crítica de lo que hubo en 1917 y en el leninismo que hizo posible todo lo que vino después. El "espíritu" originario del marxismo no es menos impuro, imperfecto e insuficiente que los discursos con los que nuestros contemporáneos intentan construir e interpretar el mundo. Esto no significa que volver al pasado no tenga su sentido y su importancia política; pero esto es sólo así si uno busca comparaciones que revelen la especificidad del presente, no si uno busca anclar a este último en un origen que revelaría su esencia.

R.B.: En el libro de ustedes, la experiencia de los países que han roto con el capitalismo es en general presentada de un modo negativo. Hoy el mundo comunista está sin duda dominado por una nueva ola de movimientos de reforma. ¿Ves alguna perspectiva de que sociedades socialistas más auténticas se desarrollen en el Este?

E.L.: Si me estás pidiendo una predicción, yo no sé lo suficiente como para hacer una. Como todo el mundo estoy simplemente siguiendo los desarrollos ligados al proceso iniciado por Gorbachov con interés y preocupación. Pero si me estás haciendo una pregunta más general acerca de cómo encararla yo un posible módulo de cambio en el mundo comunista, así como sus

implicaciones para un proyecto de democracia radicalizada en el Oeste, me atrevería a formular algunas reflexiones.

En primer término, resulta claro que cualquier transformación democrática en la Unión Soviética y en sociedades similares va a conducir a la desideologización de esos sistemas. La forma en que ello tendrá lugar no será un cambio en la ideología de Estado, sino una declinación en la capacidad del Estado de imponer cualquier tipo de ideología uniforme al resto de la sociedad. Este es un fenómeno inmensamente positivo. Significa que la sociedad civil será crecientemente capaz de autorregularse; que habrá la posibilidad de un pluralismo más amplio; y también que declinará la capacidad hegemónica de las formas totalitarias asumidas por la ideología de Estado.

En segundo término, está claro que, cualquiera sea el futuro desarrollo de la gestión económica en los países del bloque comunista, la total centralización del proceso productivo en las manos del Estado ha cesado de ser un valor positivo, ni qué hablar un *sine qua non* o la línea divisoria entre una sociedad democrática y socialista, por un lado, y una sociedad capitalista, por el otro. Por el contrario, está claro para todo el mundo que las formas más burocráticas, ineficientes y regresivas de gestión económica en el mundo comunista han estado ligadas al superstatismo de los años stalinistas. Los resultados desastrosos de esa experiencia son bien visibles. Una enorme concentración de la riqueza y del poder económico en unas pocas compañías multinacionales es también, desde luego, incompatible con una sociedad democrática; pero está resultando cada vez más claro que la alternativa no reside en la gestión total por parte del Estado. Pienso que el problema del control democrático de la gestión económica está comenzando a plantear problemas similares en el Este y el Oeste y que las soluciones —si un desarrollo democrático va a tener lugar— deberán ser encontradas en una serie de medidas pragmáticas. Estas combinarán la propiedad privada y la propiedad pública de los medios de producción; evitarán la concentración del poder económico, ya sea en manos del Estado o de los monopolios; y, sobre todo, crearán los mecanismos institucionales, que variarán de país en país, que habrán de permitir a los diferentes sectores de la población participar en las decisiones económicas que afectan a la sociedad en su conjunto.

Finalmente, déjame volver a un punto al que antes me refiriera. Las sociedades del Este y del Oeste ya no se nos presentan separadas por una trinchera profunda en términos del modo de producción dominante en ambas. Si las demandas socialistas hoy nos parecen formar parte de un proceso más vasto que hemos llamado revolución democrática, la vieja visión marxista del desarrollo desigual y combinado arroja una luz nueva sobre el conjunto de la situación mundial. En muchos respectos, el Oeste ha progresado mucho más en el camino hacia una democracia radicalizada que las sociedades comunistas —entre otras razones porque sus regímenes políticos son infinitamente

más compatibles con una democratización profunda de la sociedad. Pero en términos de las desigualdades económicas, de la seguridad en el empleo, del acceso a la educación, etc., no puede negarse que las sociedades comunistas han logrado algo que debe ser preservado y generalizado. Lo que quiero subrayar es que el proyecto de una democracia radicalizada debe unir ambos aspectos y rechazar la elección absurda entre una eliminación del poder económico que es incompatible con la libertad y la preservación de una libertad que es incompatible con la igualdad. Si, por razones históricas que tienen precisamente que ver con el desarrollo desigual y combinado, ha habido una separación y polarización de reivindicaciones —creando así la impresión de una incompatibilidad radical entre ellas— el proyecto de una democracia radicalizada debe romper con esta incompatibilidad, y presentarse a sí misma como un movimiento universalístico con raíces mucho más profundas que la polarización que hemos heredado entre el Este y el Oeste.

R.B.: La construcción de los primeros Estados poscapitalistas presentó un avance formidable en el poder de la organización social humana, uno que puede ser comparado con el surgimiento del capitalismo en Europa Occidental o con la consolidación de una variedad de imperios orientales. Estos avances previos en el poder social han provocado terribles sufrimientos y se han requerido duras luchas y movimientos sociales innovatorios para dominar sus excesos. ¿No estamos hoy asistiendo a un intento de recuperar el potencial socialista de las revoluciones anticapitalistas y antiimperialistas?

E.L.: Permíteme si ironizo un poco, pero me parece que estás dando una versión totalmente desproporcionada de la importancia “universal” de la revolución rusa y de los procesos que la siguieron. El Estado que emergió de la Revolución Rusa no fue ciertamente “poscapitalista”, si por “poscapitalismo” entendemos una forma de organización socio-económica más alta que el capitalismo. Lo que ocurrió fue muy diferente. La combinación de dislocaciones producida por la cadena imperialista mundial y la Primera Guerra Mundial condujeron a una crisis revolucionaria que hizo posible la toma del poder por parte de los bolcheviques. La ideología de esa toma del poder fue socialista, pero lo que vino después no fue “poscapitalismo” en ningún sentido del término. Fue un esfuerzo desesperado por parte del Estado para desarrollar, a cualquier precio humano, el potencial económico y militar que le permitiera acortar las distancias con el Oeste y resistir sus agresiones. Este proceso produjo todo tipo de tensiones. El condujo, sin ninguna duda, a un considerable progreso tecnológico y económico; pero provocó también terribles desajustes que son todavía visibles y que muestran el precio que se pagó por este desarrollo forzado. La Revolución Rusa fue la primera de las revoluciones del mundo periférico, no un punto más alto en el desarrollo

“universal” de las fuerzas productivas. Si tiene una significación universal es que ella significó el comienzo del proceso de crisis en la hegemonía política y económica occidental, crisis que fue más tarde acentuada con la Revolución China y otras en el Tercer Mundo. Pero en este sentido no tiene un potencial anticapitalista que “recuperar”. Lo que sí tiene es una serie de antagonismos generados por el poder burocrático; y ellos pueden quizá ser el punto de partida de luchas sociales que conduzcan a la democratización de la Unión Soviética y de otras sociedades similares.

R.B.: *De maneras diferentes, Polonia, Sudáfrica y Brasil han asistido todos ellos, en los años 80 a importantes movimientos populares contra las dictaduras. Pero en cada uno de estos casos, podría sostenerse, estos movimientos fueron crucialmente reforzados por el hecho de que encontrarían apoyo en la clase obrera y de que adoptarían formas clasistas de organización, tales como los sindicatos. ¿Estas experiencias no ponen en cuestión tu rechazo de las clases como categorías necesarias para entender el potencial radical, antisistema?*

E.L.: Pongámonos de acuerdo acerca de qué estamos hablando, exactamente. Nunca hemos negado que las organizaciones sindicales puedan jugar un papel importante de condensación hegemónica en contextos sociales y políticos particulares. Lo que hemos negado es algo muy diferente. Es que esa centralidad sea un efecto estructural necesario de las leyes evolutivas del capitalismo y que, por consiguiente, la centralidad *política* de la clase obrera pudiera derivarse de presuntas tendencias económicas que conducirían a una creciente proletarización. La centralidad de la clase obrera en el discurso marxista clásico no era cualquier tipo de centralidad; estaba estrictamente ligada a un análisis estructural, en buena medida erróneo, acerca de las leyes de operación del capitalismo. En ninguno de los casos que tú citas la centralidad política lograda por el movimiento sindical está ligada al tipo de centralidad económica de la clase obrera postulado por el marxismo clásico. En el caso de Polonia, *Solidarnosc* consiguió galvanizar y condensar en torno de un imaginario democrático todas las formas potenciales de protesta que un Estado autoritario estaba reprimiendo, y transformarse así en el punto nodal de la confrontación pueblo/poder. Pero esto tiene poco que ver con el socialismo en su sentido clásico, y absolutamente nada que ver con la postulación marxista de que la centralidad de la clase obrera surge de la simplificación de la estructura de clases bajo el capitalismo. En el caso de Sudáfrica esa centralidad política del movimiento sindical nunca ha existido, y la lucha dentro de los mismos sindicatos entre una tendencia “obrerista” y una tendencia “populista” muestra que la construcción de un polo popular anti-sistema no depende de la “clase” como su punto nodal. En lo que se refiere

al caso de Brasil —y creo que te estás refiriendo al Partido de los Trabajadores (PT) liderado por Lula— cualquiera que conozca algo acerca de la política brasileña reciente sabe que los sindicatos jugaron un papel claramente marginal en el proceso de superación del régimen militar, y sabe también que la clase obrera carece de una real centralidad en la estructura social del Brasil. Por lo demás el PT—que comenzó, indudablemente, no sólo como un partido obrero sino incluso obrerista— ha perdido crecientemente este carácter en la medida en que ha pasado a formar parte del sistema político a nivel nacional.

En otras palabras, hay poca relación entre los ejemplos que tú das y, por sobre todo, ellos no representan una tendencia generalizable. Para ser franco, no creo que ayude mucho a nuestra comprensión de las luchas sociales contemporáneas el abstraer datos empíricos aislados de los contextos estructurales específicos que los explican y considerarlos como “prueba” de que es aún válida la tendencia hacia la centralidad de la clase obrera establecida por Marx en el siglo XIX. Proceder de este modo es típico de la actitud que antes caracterizara como “búsqueda de los signos de la restauración”. Es contemplar la escena política contemporánea con la misma mirada ansiosa con la que uno imagina a Colón, en su primer viaje de descubrimiento, inspeccionando el horizonte con la esperanza de divisar tierra firme.

R.B.: En el libro de ustedes se insiste en el pluralismo del proyecto socialista. Sin embargo, ustedes también aluden a la necesidad, por parte de movimientos diferentes, de lograr formas efectivas de alianza contra el orden establecido. ¿No hay aquí algún “sujeto” del conocimiento introducido como árbitro de lo que constituiría una alianza efectiva?

E.L.: No. No se trata en absoluto de un “sujeto del conocimiento”, dado que la articulación no es descubrimiento de una unidad profunda y necesaria existente entre diversos movimientos y formas de lucha, sino la creación y construcción de algo nuevo. No es, por lo tanto, un ejercicio de “conocimiento” sino uno que es esencialmente práctico. Antes, en esta entrevista, he explicado las razones por las que la unidad apriorística de las diversas luchas, o su absoluta separación, no resulta posible: las luchas siempre tienen lugar en espacios sociales y políticos altamente sobredeterminados, y la elección, es por lo tanto, entre diversas formas de articulación, nunca entre articulación y no articulación. Como he señalado, esto significa que la fuerza articuladora transforma su identidad en el proceso de articulación, y que ella no tiene, por ende, el carácter externo de un árbitro.

R.B.: La visión de Marx del terreno histórico del proyecto socialista se basaba en una cierta combinación de (1) la especie humana; (2) la condición y capacidad proletarias (se consideraba a veces que esta última

incluía el reino de la reproducción tanto como el de la producción). Estas identidades vinculadas proporcionaban al programa socialista un principio unificante que intentaba enraizarse en la realidad social. Si esta perspectiva enraizada histórica y socialmente es abandonada, ¿no existe el riesgo de abrir el camino a la convalidación de identidades arbitrariamente construidas, e incluso totalmente caprichosas, como las que proponen los fundamentalistas religiosos?

E.L.: El peligro existe. Pero existe en la realidad, no en mi enfoque teórico, ya que esas identidades que tú calificas de “caprichosas” se crean y recrean constantemente en el mundo en que vivimos. De modo que si tu pregunta tiene un carácter “ontológico”, mi respuesta es que no se gana nada con construir el mito de una “naturaleza” humana que correspondería a lo que los hombres *son* fuera de toda forma de organización social. Dejemos toda esta cháchara vacía acerca de la “naturaleza humana” a los constructores de sociedades ideales. Creo que, en este respecto, estoy dentro de la mejor tradición marxista al sostener que los seres humanos no tienen otra naturaleza que la que se dan a sí mismos en la producción social de su propia existencia. Desde el punto de vista de una última instancia ontológica y epistemológica, el fundamentalismo religioso y el más “refinado” de los socialismos occidentales están en un pie de igualdad.

Aclaremos, sin embargo, que lo que acabo de decir es sólo válido desde el punto de vista de una *última* instancia ontológica y epistemológica. Pero los hombres no existen en ese nivel “último”, y siempre operan en situaciones históricas concretas; y en términos de estas situaciones no es, ciertamente, verdad que todas las alternativas tengan un valor similar. Dicho esto, paso ahora al segundo y más probable sentido de tu pregunta: que es una pregunta normativa. Como en los otros casos, también aquí la ilusión cartesiana de un punto de partida absoluto debe ser abandonada, dado que quien hace juicios éticos no es nunca un individuo abstracto, sino el miembro de una cierta comunidad que *ya* cree en un cierto número de principios y valores. Es porque tú y yo creemos en el derecho de los seres humanos a determinar su propia orientación sexual por lo que condenamos la discriminación contra los homosexuales o el castigo legal del adulterio. Y a su vez, basaremos ese derecho en valores éticos más generales. Pero en algún punto la cadena de justificaciones se interrumpirá de modo más o menos arbitrario. Como con todo lo demás, los límites de las opiniones morales son esencialmente abiertos, y no hay cierre final que pueda ser provisto por ningún tipo de discurso ético.

De tal modo, nos enfrentamos una vez más con el problema de la hegemonía. Si un conjunto de principios morales constituyera un sistema completo y cerrado fundado en certezas apodfeticas, toda norma o conducta podría ser evaluada más o menos automáticamente. Pero este sistema no

existe; es tan sólo un mito racionalista. Lo que encontramos es una pluralidad y dispersión de principios morales que gobiernan la conducta de los hombres en sus diferentes esferas de actividad, y que mantienen entre ellas una coherencia relativa que es siempre negociada. Es por esto que las decisiones éticas deben basarse en un proceso abierto de constante debate; es sólo gracias a él que emerge un “sentido común”. Imaginemos que hay que elegir entre un fundamentalismo religioso y humanismo socialista como principios de organización de la comunidad. Fuera de toda situación social concreta es imposible elegir, ya que no hay entre ellos supuestos comunes que hagan posible una decisión en cualquier sentido. Y está claro que si esos supuestos existieran, la elección no sería realmente una elección, ya que una de las dos posiciones sería incoherente y la otra, en consecuencia, sería simplemente su “verdad”. No se trataría, por consiguiente, de una elección, sino de poner en claro cuál es, racionalmente, la única decisión posible. Imaginemos una sociedad dominada por un fundamentalismo religioso que establece la subordinación de la mujer como principio básico del orden social. Supongamos también que las condiciones socioeconómicas prevalecientes en esa sociedad conducen a una creciente participación de las mujeres en todo un conjunto de actividades económicas y profesionales. En tales circunstancias es probable que surja una tensión entre la experiencia diaria de la igualización de los sexos en los niveles intelectual y profesional, y la desigualdad sexual prescrita por la religión. Esta tensión constituye una fisura en la hegemonía del discurso religioso, y es la base a partir de la cual una crítica igualitaria del fundamentalismo construirá sus condiciones de credibilidad. Pero, a su vez, el discurso fundamentalista operará de un modo similar, trabajando en las fisuras hegemónicas que el discurso igualitario presenta.

Todo esto me parece esencial para entender la íntima unidad que existe entre las decisiones éticas, los procesos de debate y la hegemonía. Una línea de argumento raramente se construye a través de mostrar la incoherencia interna, en el sentido lógico, de un cierto discurso. Lo que ella intenta hacer, en cambio, es mostrar las implicaciones de ese discurso para algo que está *fuera* de él. En otras palabras, todo argumento es articulador y hegemónico. La centralidad y credibilidad que un discurso adquiere en una sociedad particular depende de su capacidad de extender su tejido argumentativo en una variedad de direcciones, todas las cuales convergen en una configuración hegemónica. Es sólo dentro de esta configuración que una decisión - ética o de cualquier otro tipo— adquiere su sentido. La estructura de toda decisión tiene, como punto intrínseco de referencia, un *exterior* discursivo.

En este punto podría quizá plantearse una cuestión: ¿no es posible señalar situaciones en que la fuente de los valores éticos la constituye la *especie* humana como tal, independiente de toda comunidad particular? Podrían señalarse, en tal sentido, hechos tales como que todos los seres humanos necesitan alimentarse, reproducirse, protegerse de las inclemencias del

tiempo, etc. Tú conoces tan bien como yo este tipo de argumento que se basa en enumerar las condiciones sin las cuales la vida humana en la Tierra sería imposible, y concluir luego que esas condiciones constituyen una “naturaleza” humana y que esa naturaleza es la fuente de imperativos morales. Pero este tipo de argumento es totalmente espurio. En primer lugar, porque la noción de que los seres humanos constituyan una “especie” es relativamente nueva y sólo ha ido ganando terreno lentamente en los últimos 2.500 años. En segundo lugar, porque la idea de que ser miembro de la comunidad significa detentar automáticamente ciertos derechos es un concepto aun más nuevo y que no está totalmente aclimatado en las sociedades en que vivimos. Para advertirlo, no necesitamos remontarnos a los esclavistas romanos —basta recordar a Auschwitz como caso extremo, así como todas aquellas situaciones y discursos en los que la división social prevalece sobre la igualdad de los seres humanos considerados como especie. En qué medida los discursos “humanistas” hegemonizarán las diferencias, o en qué medida las diferencias constituirán una frontera que transformará las identidades “humanas” en un mito vacío y perimido, es algo que no puede decidirse de antemano y que depende en todos los casos de una lucha. La “humanidad” es un proyecto de construcción política, no algo que esté allí desde siempre, esperando ser reconocido.

Creo que esto hace mi posición clara. Creo, ciertamente, que no hay valores ni ética que no sean comunitariamente constituidos. Pero las comunidades consisten en espacios discursivos y no en localizaciones geográficas. El feminismo, el movimiento *gay* o las luchas antinucleares son comunidades cuyos límites no coinciden con los de la comunidad “nacional” en su sentido tradicional. Por esta misma razón la “humanidad” —en el sentido de la unidad de la especie— es una comunidad más: una a la que las luchas sociales de los últimos doscientoscincuenta años han asignado un papel crecientemente hegemónico, basando su constitución en una pluralidad de derechos. Es reconociendo la naturaleza discursiva de esta construcción hegemónica que podremos avanzar hacia un humanismo real; es decir, un humanismo que reconozca su radical historicidad, y que no dé por sentadas ninguna de las condiciones de su victoria.

APENDICE

En octubre de 1987, junto con Chantal Mouffe, participé en Ljubljana de una conferencia organizada por el Instituto de Estudios Marxistas de la Academia de Artes y Ciencias Eslovaca sobre “Nuevos movimientos sociales como dimensión política de la metáfora”. Como la conferencia coincidió con la publicación de la edición eslovaca de *Hegemonía y estrategia socialista*, en parte se dedicó a su discusión. Entre las contribuciones que allí se presentaron había un notable trabajo de Slavoj Žižek, que aborda los principales problemas que se discuten en este volumen. Lo reproducimos como apéndice con el gentil permiso de su autor.

B.L.

MAS ALLA DEL ANALISIS DEL DISCURSO

Slavoj Žižek

Hegemonía y estrategia socialista es habitualmente leída como un ensayo de política “posestructuralista”, como un intento de traducir en un proyecto político las ideas “posestructuralistas” básicas: no hay Significado trascendental, la llamada “realidad” es una construcción discursiva; toda identidad dada, incluso la del sujeto, es un efecto de relaciones diferenciales contingentes, etc. Esta lectura también provoca las críticas habituales: el lenguaje sirve primariamente como medio de relaciones de poder extralingüísticas; no podemos disolver toda realidad en un juego de lenguaje, etcétera. Nuestra tesis es que esa lectura olvida la dimensión fundamental de *Hegemonía*, la dimensión por la que este libro representa, quizás, el avance más radical en la teoría social moderna.

No es un accidente que la proposición básica de *Hegemonía* — “la sociedad no existe” — evoca la proposición lacaniana según la cual “la Femme n'existe pas” (“la Mujer no existe”). El real logro de *Hegemonía* se cristaliza en el concepto de “antagonismo social”: lejos de reducir toda realidad a una suerte de juego de lenguaje, el campo socio-simbólico es concebido como estructurado en torno de una cierta traumática imposibilidad, en torno de una fisura que *no puede* ser simbolizada. En breve, Laclau y Mouffe han reinventado, por así decirlo, la noción de lo real como imposible, ellos han transformado a este último en una herramienta útil para el análisis social e ideológico. Simple como puede quizás aparecer, este avance es de una novedad tal que incluso no ha sido percibido en la mayor parte de las respuestas a *Hegemonía*¹.

¹Para una explicación de las paradojas del real lacaniano, véase Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, London, 1989, pp. 161-73.

El sujeto del antagonismo

¿Por qué subrayamos esta homología entre el concepto de antagonismo en Laclau-Mouffe y el concepto lacaniano de lo real? Porque nuestra tesis es que la referencia a Lacan nos permite extraer algunas otras conclusiones del concepto de antagonismo social, sobre todo aquellas que se refieren al estatus del sujeto que corresponde a un campo social estructurado en torno de una imposibilidad central.

En lo que respecta a la cuestión del sujeto, *Hegemonía* presenta incluso una cierta regresión respecto del libro anterior de Laclau, *Política e Ideología en la teoría marxista*:² en este último libro encontramos una teoría althusseriana de la interpelación excelentemente elaborada, mientras que en *Hegemonía*, Laclau y Mouffe básicamente conciben aún al sujeto de un modo característicamente “posestructuralista”, desde una perspectiva que asume diferentes “posiciones de sujeto”. ¿Por qué esta regresión? Mi lectura optimista de ella es que es el resultado —por usar la buena expresión stalinista— de un “mareo resultante de demasiado éxito”, una consecuencia del hecho de que Laclau y Mouffe han avanzado demasiado rápidamente, es decir, que con la elaboración de su concepto de hegemonía han realizado un progreso tan radical que no les ha sido posible continuarlo inmediatamente con una concepción correspondiente del sujeto —de ahí la incertidumbre, en *Hegemonía*, en lo que concierne al sujeto.

Su argumentación se dirige básicamente a atacar a la clásica noción del sujeto como una entidad sustancial y esencial, dada de antemano, que domina la totalidad del proceso social y que no es producida por la contingencia del propio proceso discursivo: contra esta noción ellos afirman que lo que tenemos es una serie de posiciones particulares de sujeto (feminista, ecologista, democrática...) cuya significación no está fijada a priori: ellas cambian según el modo en que aquéllas son articuladas en una serie de equivalencias a través del excedente metafórico que define la identidad de cada una de esas posiciones. Tomemos, por ejemplo, la serie feminismo-democracia— movimiento por la paz-ecologismo: en la medida en que el participante en la lucha democrática “experimenta” que no hay real reconciliación con la naturaleza sin abandonar la actitud agresivo-masculina frente a esta última, en la medida en que el participante en el movimiento por la paz “experimenta” que no hay verdadera paz sin radical democratización, etc., es decir, en la medida en que la identidad de cada una de las cuatro posiciones antes mencionadas está marcada con el excedente metafórico de las otras tres posiciones, en ese caso podemos decir que algo tal como una posición de sujeto unificada ha sido

²Ernesto Laclau, *Política e ideología en la teoría marxista*, México, Siglo XX, 1978.

construida: ser un demócrata significa al mismo tiempo ser un feminista, etcétera. Lo que no debemos pasar por alto es, desde luego, que esa unidad es siempre radicalmente contingente, el resultado de una condensación simbólica, y no la expresión de algún tipo de necesidad interna que “reuniría objetivamente” en el largo plazo los intereses de las posiciones antes mencionadas. Es perfectamente posible, por ejemplo, imaginar una posición ecológica que ve como única solución un fuerte Estado antidemocrático y autoritario que asuma el control sobre la explotación de los recursos naturales, etcétera.

Ahora bien, está claro que tal noción de posiciones de sujeto aún entra en el marco de la interpelación ideológica althusseriana como constitutiva del sujeto: la posición de sujeto es uno de los modos en que reconocemos nuestra posición como agentes (interesados) del proceso social, en que experimentamos nuestra dedicación a una cierta causa ideológica. Pero tan pronto como nos constituimos a nosotros mismos como agentes ideológicos, tan pronto como respondemos a la interpelación y asumimos una cierta posición de sujeto, somos *a priori, per definitionem* engañados, hemos pasado por alto la radical dimensión del antagonismo social, es decir, el núcleo traumático cuya simbolización siempre fracasa; y —esta es nuestra hipótesis— esta es precisamente la noción lacaniana del sujeto como “lugar vacío de la estructura” que describe al sujeto en su confrontación con el antagonismo, el sujeto que no oculta la dimensión traumática del antagonismo social.

Para explicar esta distinción entre sujeto y posiciones de sujeto, tomemos nuevamente el caso del antagonismo de clase. La relación entre clases es antagónica en el sentido de Laclau/Mouffe del término, es decir, no es ni contradicción ni oposición sino la relación “imposible” entre dos términos: cada uno de ellos impide al otro lograr su identidad consigo mismo, llegar a ser lo que realmente es. En la medida en que me reconozco a mí mismo en una interpelación ideológica, como un “proletario”, estoy comprometido en la realidad social, luchando contra el “capitalista” que me impide realizar mi pleno potencial humano, que bloquea mi pleno desarrollo. ¿Dónde está aquí la ilusión ideológica propia de la posición del sujeto? Ella reside precisamente en el hecho de que es el “capitalista” este enemigo externo, el que impide consumir mi identidad conmigo mismo: la ilusión consiste en suponer que después de la aniquilación final del enemigo antagónico, yo habré abolido de una vez por todas el antagonismo sexual: la lucha feminista contra la opresión patriarcal, machista, es necesariamente acompañada por la ilusión de que más tarde, cuando la opresión patriarcal haya sido abolida, las mujeres habrán alcanzado la plena identidad consigo mismas, realizado su potencial humano, etcétera.

Sin embargo, para capturar la noción de antagonismo en su dimensión más radical, debemos *invertir* la relación entre sus dos términos: no es el enemigo externo el que me impide alcanzar la identidad conmigo mismo, sino que cada identidad, librada a sí misma, está ya bloqueada, marcada por una imposibil-

lidad, y el enemigo externo es simplemente la pequeña pieza, el resto de realidad sobre el que “proyectamos” o “externalizamos” esta intrínseca, inmanente imposibilidad. Esta sería la última lección de la famosa dialéctica hegeliana entre el amo y el esclavo,³ la lección habitualmente pasada por alto en la lectura marxista: el amo es, en la última instancia, una invención del esclavo, un modo del esclavo de “ceder a su deseo”, de evadir el bloqueo de su propio deseo proyectando su razón en la represión externa del amo. Esta es también la verdadera razón de la insistencia de Freud de que la *Verdrängung* no puede ser reducida a una internalización de la *Unterdrückung* (la represión externa): hay un cierto impedimento fundamental, radical, constitutivo, autoinfligido, un obstáculo para el instinto, y el papel de la figura fascinante de la autoridad externa, de su fuerza represiva, nos hace ciegos a este autoimpedimento del instinto. Esta es la razón por la que podemos decir que es precisamente en el momento en que alcanzamos la victoria frente al enemigo en la lucha antagonica que se libra en la realidad social, que experimentamos el antagonismo en su dimensión más radical, como autoobstáculo: lejos de permitimos alcanzar la plena identidad con nosotros mismos, el momento de la victoria es el momento de la pérdida mayor. El esclavo se libera del amo sólo cuando experimenta hasta qué punto el amo encarna simplemente el autobloqueo de su propio deseo: aquello de lo que al amo a través de su represión externa aparentemente lo privaba, le impedía realizar, en realidad él —el esclavo— nunca lo había poseído. Este es el momento que Hegel llama “la pérdida de la pérdida”: la experiencia de que *nunca habíamos tenido* aquello que se supone que hemos perdido. Podemos también determinar esta experiencia de la “pérdida de la pérdida” como la experiencia de la “negación de la negación”, es decir, como puro antagonismo en el que la negación es conducida al punto de la autorreferencia.

Esta referencia a Hegel puede parecer extraña: ¿no es acaso Hegel “idealista absoluto” *par excellence*, el filósofo que reduce todo antagonismo a momento subordinado de la identidad automediada? Pero quizás esa lectura de Hegel es ella misma víctima de la “metafísica de la presencia”: quizás otra lectura es posible en la que la referencia a Hegel nos permite distinguir el antagonismo puro del antagonismo que es un campo de lucha en la realidad. De lo que se trata en el antagonismo puro ya no es del hecho de que —como en toda lucha antagonica contra un adversario externo— toda la positividad, toda la consistencia de nuestra posición reside en la negación de la posición del adversario y viceversa; de lo que se trata es del hecho de que la negatividad del otro que me impide alcanzar la plena identidad conmigo mismo es sólo una externalización de mi autonegatividad, de mi autoobstaculización respecto de

³G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, translated by A. V. Miller, Oxford, 1977, pp. 11–19.

mí mismo. La cuestión aquí es cómo leer exactamente, qué acento dar a la tesis fundamental de Laclau y Mouffe de que en el antagonismo la negatividad como tal asume una existencia positiva. Podemos leer esta tesis como si ella afirmara que en una relación antagónica la positividad de “nuestra” posición consistiera sólo en la positivización de nuestra relación negativa con el otro, con el adversario antagónico: toda la coherencia de nuestra posición residiría en el hecho de que estamos negando al otro, “nosotros” no somos nada excepto este impulso a abolir, a aniquilar a nuestro adversario. En tal caso, la relación antagónica es en cierto sentido simétrica: cada posición es sólo su relación negativa con la otra (el amo impide al esclavo alcanzar la plena identidad consigo mismo y viceversa). Pero si radicalizamos la lucha antagónica en la realidad hasta el punto del antagonismo puro, la tesis de que en el antagonismo la negatividad como tal asume una existencia positiva, puede ser leída de otro modo: el otro mismo (el amo, digamos) es, en su positividad, en su presencia fascinante, tan sólo la positivización de nuestra —la del esclavo— relación negativa respecto de nosotros mismos, la encarnación positiva de nuestro propio autobloqueo. El punto importante aquí es que la relación ya no es simétrica: no podemos decir que el esclavo sea, del mismo modo, la positivización de la relación negativa del amo. Lo que quizá podemos decir es que él es el síntoma del amo. Cuando radicalizamos la lucha antagónica hasta el punto del antagonismo puro, es siempre uno de los dos momentos el que, a través de la positividad del otro, mantiene una autorrelación negativa: para usar un término hegeliano, el otro elemento funciona como “determinación refleja” (“*Reflexionbestimmung*”) del primero —el amo, por ejemplo, es sólo una determinación refleja del esclavo. O, tomando la diferencia/antagonismo sexual: el hombre es una determinación refleja de la imposibilidad de la mujer de alcanzar la identidad consigo misma (por lo que la mujer es un síntoma del hombre).

Debemos, por lo tanto, distinguir la experiencia del antagonismo en su forma radical, como límite de lo social, como la imposibilidad alrededor de la cual se estructura el campo social, del antagonismo como relación entre posiciones de sujeto antagónicas: en términos lacanianos, debemos distinguir en tanto *real* de la *realidad* social de la lucha antagónica. Y la noción laciana del sujeto se refiere precisamente a la experiencia del “puro” antagonismo como autoobstáculo, autobloqueo, a un límite interno que impide al campo simbólico realizar su identidad plena: el objetivo de todo este proceso de subjetivación, de asumir diferentes posiciones de sujeto, es, en la última instancia, permitimos evitar esta experiencia traumática. El límite de lo social tal como es definido por Laclau y Mouffe, este límite paradójico que implica que “la sociedad no existe”, no es solamente algo que subvierte toda posición de sujeto, toda identidad definida del sujeto; es, por el contrario, al mismo tiempo, aquello que sostiene al sujeto en su dimensión más radical: “el sujeto” en el sentido laciano es el nombre de este límite interno, de esta

imposibilidad interna del Otro, de la “sustancia”. Este sujeto es una entidad paradójica que es, por así decirlo, su propio negativo, es decir, que sólo persiste en la medida en que su plena realización es bloqueada —la plena realización del sujeto no podría ser ya sujeto sino sustancia. En este sentido preciso el sujeto está más allá o antes que la subjetivización: la subjetivización designa el momento a través del cual el sujeto integra lo que le es dado en el universo del sentido, pero esta integración siempre fracasa en la última instancia, hay siempre un residuo que no puede ser integrado al universo simbólico, un objeto que resiste la subjetivización, y el sujeto es precisamente el correlato de este objeto. En otras palabras, el sujeto es el correlato de su propio límite, el elemento que no puede ser subjetivizado; él es el nombre del vacío que no puede ser llenado por la subjetivización: el sujeto es el punto de fracaso de la subjetivización (es por eso que su signo lacaniano es $\$$).

La dimensión de la fantasía social

La relación “imposible” del sujeto con este objeto cuya pérdida constituye al sujeto, es representada por la forma lacaniana de la fantasía: $\$ \diamond a$. La fantasía es por lo tanto concebida como un escenario imaginario cuya función es proveer una suerte de apoyo positivo que llene el vacío constitutivo del sujeto. Y lo mismo es válido, *mutatis mutandis*, para la fantasía social: ella es la contrapartida necesaria del concepto de antagonismo, un escenario que llena los vacíos de la estructura social, ocultando su antagonismo constitutivo con la plenitud del goce (gocce racista, por ejemplo).⁴ Esta es la dimensión pasada por alto por la versión althusseriana de la interpelación: antes de ser dominado por la identificación, por el (des)conocimiento simbólico, el sujeto es atrapado por el *Otro* en el medio de él, a través de un paradójico objeto-causa del deseo que encarna el goce, a través de este secreto que se supone que se oculta en el Otro, como lo ejemplifica al posición del hombre del campo en el famoso apólogo acerca de la puerta de la Ley en *El proceso*⁵ de Kafka, esa pequeña historia contada a K. por el sacerdote para explicar a aquél su situación frente a la Ley. El claro fracaso de todas las principales interpretaciones de este apólogo parecen sólo confirmar la tesis del sacerdote de que “los comentarios, con mucha frecuencia, expresan meramente la perplejidad del comentador” (p. 240). Pero hay otro modo de penetrar el misterio del este apólogo: en lugar de buscar directamente su significado, es preferible tratarlo

⁴Para una explicación de la noción de fantasía social, véase Žižek, pp. 124-8.

⁵Franz Kafka, *The Trial*, Harmondsworth, 1985 (los números de páginas entre paréntesis corresponden a esta edición).

en la manera en que Claude Lévi-Strauss trata a un mito dado: estableciendo sus relaciones con una serie de otros mitos y elaborando la regla de su transformación. ¿Dónde podemos encontrar, en *El Proceso*, otro “mito” que funcione como una variación, como una inversión, del apólogo relativo a la puerta de la Ley?

No tenemos que buscar muy lejos: al comienzo del segundo capítulo (“Primera interrogación”), Josef K. se encuentra frente a otra puerta de la Ley (la entrada a la cámara de interrogación); aquí también el portero le hace saber que esta puerta es sólo para él —la lavandera le dice: “Debo cerrar esta puerta después de usted”, lo que es claramente una variación de las últimas palabras del portero al hombre del campo en el apólogo del sacerdote: “Nadie sino usted puede ser admitido a través de esta puerta, dado que esta puerta está destinada sólo a usted. Ahora voy a cerrarla”. Del mismo modo, el apólogo relativo a la puerta de la Ley (llamémoslo, al estilo de Lévi-Strauss, m^1) y la primera interrogación (m^2) pueden ser opuestos a través de toda una serie de rasgos distintivos: en el m^1 nos encontramos frente a la entrada de una magnífica corte de justicia, en el m^2 estamos en un bloque de departamentos de obreros, lleno de suciedad y de un arrastrarse obsceno; en el m^1 el portero es un empleado de la corte, en el m^2 es una mujer ordinaria que lava ropa de niños; en el m^1 el portero impide que el hombre del campo pase por la puerta y entre en la corte, en el m^2 la lavandera lo empuja a la cámara de interrogación en parte contra su voluntad, es decir, que la frontera que separa la vida cotidiana del lugar sagrado de la Ley no puede ser cruzado en el m^1 , pero es fácil de cruzar en el m^2 .

El rasgo crucial del m^2 es ya indicado por su localización: la corte está situada en el medio de la promiscuidad vital de los alojamientos obreros —Reiner Stach está plenamente justificado en reconocer en este detalle un rasgo distintivo del universo de Kafka, “el traspaso de la frontera que separa el dominio vital del dominio judicial”.⁶ La estructura aquí es la de la banda de Moebius: si progresamos lo suficiente en nuestro descenso a los bajos fondos sociales, nos encontramos súbitamente en el otro lado, es decir, en medio de la Ley sublime y noble. El lugar de la transición de un dominio al otro es una puerta guardada por una lavandera ordinaria de una sensualidad provocadora. En el m^1 el portero no sabe nada, mientras que aquí la mujer tiene de antemano una suerte de conocimiento: ella ignora simplemente la astucia ingenua de K., su excusa de que está buscando un carpintero llamado Lanz, y le da a entender que lo han estado esperando por largo tiempo, pese a que K. se decide a entrar a su cuarto por entera casualidad, como un último ensayo desesperado después de un largo e inútil vagabundeo:

⁶Reiner Stach, *Kafkas erotischer Mythos*, Frankfurt, 1985, p. 35.

Lo primero que vio en el pequeño cuarto fue un gran reloj de péndulo que ya marcaba las diez. “¿Vive aquí un carpintero llamado Lanz?”, preguntó. “Por favor, entre por allí”, dijo una mujer joven de chispeantes ojos negros, que estaba lavando ropas de niño en una pileta, y dirigió su mano húmeda hacia la puerta abierta del cuarto siguiente... “Yo pregunté por un carpintero, un hombre llamado Lanz”. “Ya lo sé”, dijo la mujer, “pase por aquí”. K. quizá no hubiera obedecido si ella no se le hubiera acercado, tomado la manija de la puerta, y dicho: “debo cerrar esta puerta después de usted, nadie más debe entrar” (pp. 45-46).

La situación aquí es la misma que en el bien conocido accidente de *Las mil y una noches*: el héroe, perdido en el desierto, entra por entera casualidad en una caverna donde encuentra tres viejos sabios, despertados por su entrada, que le dicen: “¡Has llegado, finalmente! ¡Te hemos esperado por los últimos trescientos años!” Este misterio de la necesidad detrás del encuentro contingente es, nuevamente que ya existe en el otro. El paradójico conocimiento de antemano de la lavandera no tiene absolutamente nada que ver con la llamada “intuición femenina”: está basado en el simple hecho de que ella está conectada con la ley. Su posición con respecto de la Ley es mucho más crucial que la de un pequeño funcionario; K. lo descubre muy pronto, cuando su argumentación apasionada frente al tribunal es interrumpida por una intrusión obscena:

En este punto K. fue interrumpido por un chillido desde el fondo de la habitación: él escudriñó por debajo de su mano para ver lo que ocurría, porque el humo del cuarto y la luz tenue se combinaban para producir una bruma encandilante. Era la lavandera, la quien K. había identificado desde que ella entrara como una potencial causa de disturbios. Si ella era ahora culpable o no uno no lo podía decir. Todo lo que K. podía ver era que un hombre la había arrinconado junto a la puerta y la estaba abrazando. No era ella, sin embargo, la que había lanzado el chillido sino el hombre: su boca estaba enteramente abierta y estaba contemplando el techo (p. 55).

¿Cuál es, por lo tanto, la relación entre la mujer y la corte de justicia? En la obra de Kafka, la mujer como “tipo psicológico” es totalmente coherente con la ideología antifeminista de un Otto Weininger: un ser sin identidad propia, incapaz de asumir una actitud ética (incluso cuando parece actuar sobre la base de fundamentos éticos, hay detrás de ello un cálculo oculto del goce), un ser que no ha tenido acceso a la dimensión de la verdad (incluso cuando está diciendo la verdad, está mintiendo desde su posición subjetiva) un ser del que no es suficiente decir que está fingiendo sus afectos para seducir a un hombre — el problema es que no hay nada detrás de esta máscara de simulación, nada sino un cierto goce glotón que es su sola sustancia. Confrontado con tal imagen de la mujer, Kafka no sucumbe a la usual tentación crítico-feminista (de demostrar cómo esta figura es el producto de

ciertas condiciones socio-discursivas, de oponer a ella el esquema de otro tipo de feminidad, etcétera.). Su gesto es mucho más subversivo —él acepta enteramente este retrato weiningeriano de la mujer como “tipo psicológico”, pero le hace ocupar un lugar inaudito y sin precedentes, el lugar de la Ley. Esta es quizá, como ya ha sido señalado por Stach, la operación elemental de Kafka: el cortocircuito entre la “sustancia” (“tipo psicológico”) femenino y el lugar de la Ley. Manchada por una obscena vitalidad, la propia Ley — en la tradicional perspectiva, una pura, neutral universalidad— asume los rasgos de un heterogéneo, incoherente *bricolage* penetrado por el goce.

En el universo de Kafka, la corte es por sobre todo ilegal en un sentido formal: como si la cadena de las conexiones “normales” entre causas y efectos fuera suspendida, puesta entre paréntesis. Todo intento de establecer el modo de funcionamiento de la corte mediante el razonamiento lógico está de antemano condenado al fracaso: todas las oposiciones advertidas por K. (entre el enojo de los jueces y la carejada del público en la galería; entre el alegre lado derecho y el severo lado izquierdo del público) prueban ser falsas tan pronto como él intenta basar sus tácticas sobre ellas; después de una respuesta ordinaria de K. el público lanza una carejada.

El otro lado, positivo, de esta incoherencia es, desde luego, el goce: él irrumpe abiertamente cuando la presentación de su defensa por parte de K. es interrumpida por un acto sexual público. Este acto, difícil de percibir por ser tan ostensible (K. tiene que escudriñar “por debajo de su mano para ver lo que ocurría”) marca el momento de la irrupción del trauma de lo real, y el error de K. consiste en pasar por alto la *solidaridad* entre esta perturbación obscena y la corte. El piensa que todo el mundo estará ansioso por ver el orden restaurado y que la pareja culpable será al menos expulsada de la reunión, pero cuando trata de abalanzarse a través del cuarto, la multitud le impide el paso, alguien lo agarra por detrás del cuello... y en este punto el juego ha terminado: desconcertado y confuso, K. pierde el hilo de su argumento; lleno de rabia impotente, no tarda en abandonar el cuarto.

El error fatal de K. fue dirigirse a la corte, el Otro de la Ley, como a una entidad homogénea, alcanzable por medio de un argumento coherente, en tanto que la corte sólo puede responderle con una sonrisa obscena mezclada con signos de perplejidad — en suma, K. espera que la corte *actúe* (actos legales, decisiones), mientras que lo que obtiene es un *acto* (una copulación pública). La sensibilidad de Kafka a este “traspaso de la frontera que separa al dominio vital del dominio judicial” depende de su judaísmo: la religión judía marca el momento de su más radical separación. En todas las religiones anteriores siempre llegamos al lugar, al dominio del goce sagrado (en la forma de orgías rituales, por ejemplo), en tanto que el judaísmo evacua del dominio sagrado todas las trazas de vitalidad y subordina la sustancia viva a la letra muerta de la Ley del Padre. Con Kafka, por el contrario, el dominio judicial

es nuevamente inundado por el goce, tenemos un cortocircuito entre el *Otro* de la Ley y la *Cosa*, la sustancia del goce.

Es por eso que su universo es eminentemente el del *superego*: el Otro como Otro de la Ley simbólica no está solamente muerto sino que ni siquiera sabe que está muerto (como la figura terrible del sueño de Freud)— y no puede saberlo en la medida en que es totalmente insensible a la sustancia viva del goce. El superego encarna, por el contrario, la paradoja de una Ley que “procede de un tiempo en el que el Otro no estaba aún muerto. El superego es un resto que sobrevive” (Jacques-Alain Miller). El imperativo “¡Gozad!” del superego, la transmutación de la Ley muerta en la figura obscena del superego, implica una experiencia inquietante: súbitamente advertimos que lo que hasta un minuto antes se nos aparecía como letra muerta está en realidad vivo, respirando, palpitando. Recordemos una escena de la película *Aliens 2*: el grupo de héroes está avanzando a lo largo de un extenso túnel cuyas paredes de piedra están torcidas como trenzas de pelo entrelazadas; súbitamente las trenzas comienzan a moverse y a segregar una mucosidad glutinosa, los cuerpos petrificados vuelven a la vida.

Debemos por lo tanto invertir las metáforas usuales de la “alienación” según las cuales la letra muerta, formal, absorbe, como una especie de parásito o vampiro, la actual fuerza viviente, es decir, que los sujetos vivientes son prisioneros de una telaraña muerta. Aquí el carácter muerto, formal de la Ley es un *sine qua non* de nuestra libertad: el peligro totalitario real surge cuanto la Ley ya no quiere permanecer muerta. El resultado de m^1 es entonces que no hay ninguna verdad acerca de la *verdad*: toda garantía de la Ley tiene el estatus de una apariencia, la Ley no tiene ningún apoyo en la verdad, es necesaria sin ser verdadera; la reunión de K. con la lavandera añade a esto el reverso que es habitualmente pasado por alto: en la medida en que la Ley no se funda en la verdad, ella está impregnada de goce.

Hacia una ética de lo real

Debería ahora ser claro cómo las dos nociones con las que intentamos suplementar el aparato teórico de *Hegemonía* —el *sujeto* como lugar vacío correlativo del antagonismo; la *fantasía* social como modo ideológico elemental de enmascarar al antagonismo— provienen simplemente de tomar en cuenta las consecuencias del avance llevado a cabo por este libro.

El principal logro de *Hegemonía*, el logro por el cual este libro —lejos de ser una más en la serie de obras “pos” (posmarxistas, posestructuralistas, etc.)— ocupa en relación con esta serie una posición de *extimité*, es que, quizá por primera vez, él articula los contornos de un proyecto político basado en una ética de lo real, en un “ir a través de la fantasía (*la traversée du fantasme*),

una ética de la confrontación con un núcleo imposible, traumático, que no está cubierto por ningún ideal (de la comunicación no interrumpida, de la invención de sí mismo). Es por esto que podemos afirmar que *Hegemonía* es la única respuesta real a Habermas, a su proyecto basado en una ética de la comunicación ideal sin limitaciones. El modo en que Habermas formula la “situación de habla ideal” ya traiciona su estatus de fetiche: la “situación de habla ideal” es algo a lo que, tan pronto como entramos en un proceso de comunicación es “a la vez negado y requerido”,⁷ es decir, que debemos presuponer el ideal de una comunicación no interrumpida como si ya se hubiera realizado, pese a que sabemos al mismo tiempo, que éste no puede ser el caso. A los ejemplos de la lógica fetichista *je sais bien, mais quand meme*, debemos añadir la fórmula de la “situación de habla ideal”: “Yo sé muy bien que la comunicación es interrumpida y pervertida, pero sin embargo... (creo y actúo como si la situación ideal de habla ya se hubiera realizado)”.

Lo que oculta esta lógica fetichista del ideal es, desde luego, la limitación del campo simbólico como tal: el hecho de que el campo significativo está siempre estructurado en torno de un cierto punto muerto fundamental. Este punto muerto no implica ningún tipo de resignación —o, si hay resignación, se trata de la paradoja de la *resignación entusiasta*: usamos aquí el término “entusiasmo” en el estricto sentido kantiano, que indica la experiencia de un objeto a través del mismo fracaso de su representación adecuada. Entusiasmo y resignación no son, por lo tanto, dos momentos opuestos: es la propia “resignación”, es decir, la experiencia de una cierta imposibilidad, la que incita al entusiasmo.

⁷Jürgen Habermans, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt, 1985, p. 378.

INDICE

Reconocimientos	9
Prefacio	11
PARTE I	
1 Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo	19
PARTE II	
2 La imposibilidad de la sociedad	103
3 Psicoanálisis y marxismo	107
4 Posmarxismo sin pedido de disculpas. Con <i>Chantal Mouffe</i>	111
PARTE III. SOBRE SUDAFRICA	
5 Carta a Ernesto. <i>Aletta J. Norval</i>	149
6 Carta a Aletta	171
PARTE IV. ENTREVISTAS	
7 La construcción de una nueva izquierda	187
8 Teoría, democracia y socialismo	207
APENDICE	
Más allá del análisis del discurso. <i>Slavoj Žižek</i>	257

Este libro se terminó de imprimir
en el mes de Marzo de 2000.
IMPRESIONES SUD AMERICA
Andrés Ferreyra 3769 Capital Federal

En *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Ernesto Laclau prosigue la innovadora exploración de los temas teóricos y políticos de una democracia radical que había iniciado con Chantal Mouffe en *Hegemonía y estrategia socialista*. El capitalismo de este nuevo *fin-de-siècle*, por un lado, y el colapso de los regímenes que ostentaban el nombre del socialismo, por el otro, le proporcionan a estas reflexiones su cuadro de referencia. Para Laclau, examinar en ese contexto las condiciones y las posibilidades de una alternativa al orden que aparece triunfante requiere, como tarea preliminar, pensar lo político y los múltiples antagonismos del mundo social contemporáneo en nuevos términos. El ambicioso ensayo teórico que abre este volumen es una contribución a esa tarea. Pero ese trabajo inicial también anticipa la preocupación que anima al conjunto del libro: reunir la inquietud política con el espíritu teórico para estimular el nacimiento de una nueva izquierda. A la luz de tal perspectiva, el autor evoca una amplia gama de temas y problemas, desde el legado intelectual de Marx, críticamente interpretado, a las formas de la lucha política en el Tercer Mundo.

Código N° 2925

I.S.B.N.: 950-602-292-5