

PRIMAVERA  
2016

22

# REVISTA DE LA ACADEMIA

ISSN 0717-1846 (impreso)  
ISSN 0719-6318 (en línea)

INSTITUTO DE HUMANIDADES - UNIVERSIDAD ACADEMIA DE HUMANISMO CRISTIANO

## PRESENTACIÓN

*Estudios y debates sobre el concepto de hegemonía de Laclau y de Mouffe*

**Cristina Hurtado (editora)**

## CONFERENCIAS

*Democracia, derechos humanos y cosmopolismo: un enfoque agonístico*

**Chantal Mouffe**

## DOSSIER

*Del conflicto al agonismo. La operación clave de la democracia*

**Pauline Colonna d'Istria**

*Retórica del pueblo: narcisismo y fetichismo. Laclau, lector de Freud*

**Lorena Souyris Oportot**

*La política como hegemonía en la obra de Laclau: entre la filosofía oracular y el liderazgo carismático*

**José Fernando García**

*El salario mínimo minimizado como caso de hegemonía neoliberal*

**Mauro Basaure**

*Dislocaciones, hegemonización discursiva e identidad. Una lectura de Memoria Visual de una Nación desde el post-marxismo de Laclau y Mouffe*

**Hernán Cuevas Valenzuela**

## TRADUCCIONES

*Teoría del discurso, crítica post-hegemónica y política de las pasiones de Chantal Mouffe*

**Yannis Stavrakakis**

## ENTREVISTAS

*Una entrevista con Chantal Mouffe*

**James Martin**

*El discurso, lo político y la dimensión ontológica: Una entrevista con Ernesto Laclau*

**Andre Sonnichsen y Allan Dreyer Hansen**



UNIVERSIDAD  
**ACADEMIA**  
DE HUMANISMO CRISTIANO

INSTITUTO DE  
HUMANIDADES



*Director*

José Fernando García

Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile

*Comité Editorial*

Dra. Graciela Batallán, Universidad de Buenos Aires, Argentina

Lic. José Bengoa, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile

Dr. Marcial Godoy-Anatívia, New York University, Estados Unidos

Dr. Jorge Larraín, Universidad Alberto Hurtado, Chile

Dra. Berengère Marques-Pereira, Universidad Libre de Bruselas, Bélgica

Dr. José Luis Martínez, Universidad de Chile, Chile

Dr. Danilo Martuccelli, Université Paris Descartes, IUF, CERLIS-CNRS.,  
Francia

Dra. Chantal Mouffe, Universidad de Westminster, Reino Unido

Dra. Nancy Nicholls, Universidad Católica de Chile, Chile

Tom Saldam, Universidad Libre de Amsterdam, Países Bajos

Dr. Carlos Ruiz Schneider, Universidad de Chile, Chile

Dr. Patrice Vermeren, Universidad de París 8, Francia

*Consejo de Redacción*

Dr. Marcos Aguirre, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile

Dra. Kathya Araujo, Universidad de Santiago, Chile

Lic. Martín Figueroa, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile

Dr. Pablo Cottet, Universidad de Chile, Chile

Dr. Raúl González, Universidad Academiad de Humanismo Cristiano, Chile

Dra. Cristina Hurtado, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile

Dr. Gastón Molina, Universidad Central, Chile

Lic. Juan Ormeño, Universidad Diego Portales, Chile

Lic. Hugo Osorio, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile

Dra. Patricia Poblete, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile

Dr. Cristián Parker, Universidad de Santiago, Chile

Dra. Cecilia Sánchez, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile

Mag. Pablo Solari, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile

## Revista de la Academia

*Revista de la Academia* es la revista del Instituto de Humanidades de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Recoge resultados originales de investigación y de crítica en el ámbito de las distintas disciplinas y orientaciones de la filosofía, las ciencias sociales y las humanidades.

*Revista de la Academia* aparece dos veces al año, los meses Mayo y Noviembre. Quienes quieran publicar en ella deben enviar sus trabajos a través del soporte Open Journal System (OJS), para lo cual es necesario registrarse en el mismo. Toda comunicación posterior se llevará a cabo a través de dicho soporte.

El envío de un trabajo a Revista de la Academia implica el compromiso por parte del autor o autores de que éste no ha sido publicado ni está en vía de ser publicado. Se informará de la decisión acerca de las colaboraciones en un plazo no superior a cuatro meses.

PRESENTACIÓN: *Estudios y debates sobre el concepto hegemonía de Laclau y de Mouffe*

Cristina Hurtado (editora)



En noviembre de 2014 Chantal Mouffe visitó Santiago, llevando a cabo una serie de actividades académicas, entre otras una conferencia organizada por el Instituto de Humanidades de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Su visita nos pareció una oportunidad propicia para invitar a los estudiosos tanto de su obra en colaboración con Ernesto Laclau, como de sus respectivas elaboraciones personales –que, si bien confluyen políticamente, no dejan de tener tonalidades teóricas propias–, a publicar el resultado de sus investigaciones en *Revista de la Academia*. El Dossier *Estudios y debates sobre el concepto de hegemonía de Laclau y de Mouffe*, es resultado de esa convocatoria, la que publicamos a continuación, junto a la conferencia aludida.

Dos de los artículos incluidos en este volumen manifiestan las distintas tonalidades de la producción personal de Mouffe y de Laclau a los que nos referíamos antes. Pauline Colonna d'Istria en su artículo *Del conflicto al agonismo. La operación clave de la democracia* pone énfasis, como su título lo indica, en la distancia entre antagonismo y agonismo, esto es, en el carácter institucional del conflicto político democrático, un aspecto crecientemente remarcado por Chantal Mouffe en sus últimas publicaciones, como lo muestra también la entrevista incluida en este volumen. A su vez, Lorena Souyris Oportot en *Retórica del pueblo, narcisismo y fetichismo. Laclau, lector de Freud*, analiza el concepto de populismo, un motivo central de las preocupaciones teóricas de Laclau. Esos distintos matices o énfasis en la obra de nuestros autores, es la manifestación de la riqueza, amplitud y complejidad del concepto de hegemonía, en el cual se anudan esos distintos desarrollos.

Por cierto, una teoría del discurso, que toma claramente posición en las disputas filosóficas contemporáneas, no podía sino generar reacciones desde posturas contrapuestas. El artículo de José Fernando García, *La política como hegemonía en la obra de Laclau: entre la filosofía oracular y el liderazgo carismático*, es un análisis del concepto de hegemonía desde una perspectiva que opone al enfoque semiológico de Laclau una visión hermenéutico-pragmática del significado.

A continuación, se incluyen un artículo que aplica el concepto de hegemonía al análisis de un dispositivo económico-político con pretensiones de justificación en un saber técnico que mal disimula su carácter coercitivo, como bien lo muestra Mauro Basaure en *El salario mínimo minimizado como caso de hegemonía neo-liberal*, y otro al análisis de una obra de arte en *Dislocaciones, hegemonización discursiva e identidad. Una lectura de Memoria visual de una nación desde el post-marxismo de Laclau y Mouffe*, de Hernán Cuevas Valenzuela.

Cierran el volumen 22 de *Revista de la Academia*, la traducción del trabajo de Yannis Stavrakakis, *Teoría del discurso, crítica post-hegemónica y política de las pasiones de Chantal Mouffe*, y sendas entrevistas a Ernesto Laclau y a Chantal Mouffe.

## Conferencias

DEMOCRACIA, DERECHOS HUMANOS Y COSMOPOLITISMO:  
UN ENFOQUE AGONÍSTICO

Chantal Mouffe



¿Cómo podemos pensar la relación entre democracia, derechos humanos y cosmopolitismo desde una perspectiva agonística? Para analizar esta cuestión, voy a reunir una serie de reflexiones que he desarrollado en mi trabajo anterior para mostrar cómo el enfoque que he elaborado aborda algunos de los temas clave de estos debates. Como seguramente no todo el mundo está familiarizado con mi trabajo, empezaré por delinear los principios básicos de mi marco teórico. Este ha sido elaborado en co-autoría con Ernesto Laclau en *Hegemony and Socialist Strategy*.<sup>1</sup> En este libro, sostenemos que los dos conceptos necesarios para comprender la naturaleza de lo político son ‘antagonismo’ y ‘hegemonía’. Ambas nociones apuntan a la necesidad de reconocer la dimensión de negatividad radical que se manifiesta en la siempre presente posibilidad de antagonismo, que impide la completa totalización de la sociedad y forecluye la posibilidad de una sociedad más allá de la división y el poder. Esto, afirmamos, requiere asumir la falta de una base última y la indecidibilidad que invade todo orden, visualizando a la sociedad como el producto de una serie de prácticas cuyo objetivo es establecer el orden en un contexto de contingencia. En nuestro vocabulario, esto significa reconocer la naturaleza hegemónica de todo orden social. Llamamos ‘prácticas hegemónicas’ a las prácticas de articulación, a través de las cuales se crea un orden determinado y se fija el sentido de las instituciones sociales. Todo orden es la articulación temporaria y precaria de prácticas contingentes. Las cosas hubieran podido ser de otro modo, por lo que todo orden se predica sobre la exclusión de otras posibilidades y es siempre la expresión de una configuración particular de las relaciones de poder. Lo que en determinado momento se acepta como el orden ‘natural’, conjuntamente con el sentido común que lo acompaña, es

---

<sup>1</sup> Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Politics*, Verso, Londres, 2001.

el resultado de prácticas hegemónicas sedimentadas; nunca es la manifestación de una objetividad más profunda exterior a las prácticas que le dieron origen. Por esa razón, todo orden es susceptible de ser desafiado por prácticas contra hegemónicas, prácticas que intentan desarticular su particular configuración de poder para instalar otra forma de hegemonía.

En libros posteriores: *The Return of the Political*, *The Democratic Paradox* y *On the Political*, he desarrollado mi reflexión sobre ‘lo político’, entendido como la dimensión antagonista inherente a toda sociedad humana. Propuse distinguir entre ‘lo político’ y ‘la política’; refiriéndose el primero a esta dimensión de antagonismo que puede tomar muchas formas y emerger en diversas relaciones sociales, una dimensión que nunca puede erradicarse; ‘la política’, por otro lado, hace referencia al conjunto de prácticas, discursos e instituciones que buscan establecer cierto orden y organizar la coexistencia humana en condiciones que son siempre potencialmente conflictivas porque se encuentran afectadas por la dimensión de ‘lo político’.

La negación de ‘lo político’, sostengo, es lo que impide a la teoría liberal concebir a la política de manera adecuada. En efecto, no se puede hacer desaparecer lo político en su dimensión antagonista simplemente negándolo y deseando que no exista, lo cual es el típico gesto liberal; tal negación sólo conduce a la impotencia, una impotencia que caracteriza al pensamiento liberal cuando se confronta con el surgimiento de antagonismo y formas de violencia que, según su teoría, pertenecen a una era pasada en la que la razón aún no había conseguido controlar las pasiones supuestamente arcaicas.

He dedicado una parte importante de mi reflexión a la elaboración de lo que he llamado un modelo ‘agonista’ de democracia. Mi objetivo es aportar lo que Richard Rorty habría llamado una ‘redescripción metafórica’ de las instituciones democráticas liberales. Una redescripción que, sostengo, sea más capaz de comprender lo que está en juego en la política democrática pluralista que los dos modelos principales de democracia vigentes actualmente: el agregativo y el deliberativo.

En pocas palabras, mi argumento es el siguiente. Una vez que reconocemos la dimensión de 'lo político', comenzamos a advertir que uno de los mayores desafíos para la política democrática liberal pluralista consiste en imaginar como, dado el antagonismo potencial que existe en las relaciones humanas, se puede hacer posible la coexistencia humana. La cuestión fundamental no es: cómo llegar a un consenso obtenido sin exclusión, porque esto requeriría la construcción de un 'nosotros' que no tendría un 'ellos' correspondiente. Esto es imposible porque la propia condición para la constitución de un 'nosotros' es la demarcación de un 'ellos'. La pregunta crucial entonces es cómo establecer esta distinción nosotros/ellos, constitutiva de la política, de una manera compatible con el reconocimiento del pluralismo. Lo importante es que el conflicto no tome la forma de un 'antagonismo' (batalla entre enemigos) sino la forma de un 'agonismo' (batalla entre adversarios). Una democracia que funcione bien requiere que haya una confrontación de posiciones políticas democráticas. Si esto falta, siempre se corre el peligro de que esta confrontación democrática se vea reemplazada por valores morales no negociables o formas esencialistas de identificaciones.

Sobre la base de esta reflexión teórica que enfatiza las dimensiones del antagonismo he criticado a los teóricos que de diversos modos abogan por el establecimiento una democracia cosmopolita. Desde mi punto de vista, el problema con el enfoque cosmopolita es que, cualquiera sea la manera en que lo formule, postula la existencia de un mundo más allá de la hegemonía y más allá de la soberanía, negando así la dimensión de lo político. Más aun, habitualmente se afirma sobre la universalización del modelo occidental y, por lo tanto, no deja espacio para la pluralidad de alternativas legítimas. Todos aquellos que afirman que el objetivo de la política –tanto a nivel nacional, como internacional- debería ser generar consenso sobre un único modelo, terminan eliminando la posibilidad de legitimar el disenso y creando el terreno para que surjan formas violentas de antagonismos.

Mi crítica se ha dirigido principalmente al modelo de democracia cosmopolita propuesto por teóricos como David Held, Daniele Archibugi o Ulrich Beck, quienes sostienen que, en las condiciones actuales de globalización y después del colapso del comunismo, el proyecto cosmopolita kantiano podría finalmente hacerse realidad. Pero hay, por supuesto,

otras clases de cosmopolitismo y, de hecho, un número creciente de teóricos han estado tratando de reformular el proyecto cosmopolita, tomando en cuenta las críticas que recibió la versión tradicional kantiana. El historiador americano David Hollinger propone, por ejemplo, distinguir entre un cosmopolitismo lleno y otro vacío, entre el cosmopolitismo universalista inspirado en el tradicional kantiano de algunos que, como Marta Nussbaum, afirman que nuestra primera afiliación debería ser con la ‘comunidad mundial de seres humanos’ y el número creciente de ‘nuevos cosmopolitas’ que rechazan tal perspectiva y quieren bajar de las nubes al cosmopolitismo y llenar el concepto, antes vacío, con historia y realidades del poder. Este nuevo cosmopolitismo tiene muchas versiones, por ejemplo, el ‘cosmopolitismo discrepante’ de James Clifford, el ‘cosmopolitismo vernáculo’ de Homi Bhabba y Paul Gilroy, el ‘cosmopolitismo multi situado’ de Bruce Robbins, el ‘cosmopolitismo crítico’ de Paul Rabinow, o el ‘cosmopolitismo descolonizante’ de Walter Dignolo. Todos esos teóricos intentan reconciliar al cosmopolitismo, visto como un parámetro abstracto de la justicia planetaria, con una necesidad de pertenencia y de acción a niveles menores que la especie como un todo. Su objetivo es promover un sentido de reciprocidad y solidaridad a nivel transnacional y poner en primer plano las consecuencias negativas del modelo neoliberal económico, político y cultural. Este nuevo cosmopolitismo no enfatiza los calores de la racionalidad y universalidad, y critica el eurocentrismo que percibe en el corazón del cosmopolitismo tradicional, ligado como está a la Ilustración y a la experiencia europea de la modernidad. Los símbolos de la comunidad cosmopolita, según este punto de vista, son la diáspora, los refugiados y los inmigrantes, presentados como portadores de una crítica radical de la modernidad. Son, según Bhabba, los representantes de una ‘modernidad minoritaria’.

Por supuesto, siento simpatía por la crítica del nuevo cosmopolitismo al eurocentrismo. Sin embargo, tengo serias reservas para con dicho enfoque en lo que concierne a la política. En primer lugar, no veo realmente la utilidad de intentar redefinir la noción de cosmopolitismo para hacerlo adquirir un sentido casi opuesto a su significado habitual. Sin duda, es importante enfatizar la necesidad de solidaridad y reciprocidad entre naciones, pero esto se podría lograr utilizando otra noción, menos teñida por el universalismo abstracto al que ellos quieren renunciar. La idea básica del cosmopolitismo de la unidad

humana y la posibilidad de una forma armoniosa de gobierno universal no puede ser disociada fácilmente del ideal de lograr una política universal basada en la razón e independiente de afiliaciones particulares. A pesar de todos los intentos de los nuevos cosmopolitas de distanciarse del universalismo abstracto del cosmopolitismo tradicional y de insistir en el carácter ‘arraigado’ de su visión, no pueden liberarse de su objetivo central que apunta a enfatizar el hecho de la pertenencia común más allá de todas las diferencias y a diluir los apegos individuales a comunidades específicas, y esto es profundamente problemático. Desde mi punto de vista, la noción de un cosmopolitismo ‘arraigado’ es un oxímoron.

Pero, lo que es más importante, mi problema con el nuevo cosmopolitismo es que considero que, al igual que el cosmopolitismo tradicional aunque de distinto modo, también pierde la dimensión antagonica de ‘lo político’. Está principalmente interesado en el reconocimiento de diversas afiliaciones y formas de pertenencia, y parece creer que, una vez redefinido según sus parámetros, el ideal cosmopolita podría aportar el marco ético requerido por una sociedad democrática. Rechazan el universalismo abstracto del modelo kantiano en favor de un nuevo ‘universalismo pluralista’, pero lo que está ausente en este enfoque es el reconocimiento del carácter necesariamente conflictivo del pluralismo. Su pluralismo es un ‘pluralismo sin antagonismo’ y, por ello, este nuevo cosmopolitismo expresa también la ilusión de que algún día podría existir un mundo sin política, un mundo más allá de la hegemonía y la soberanía.

Sostengo que para quienes están interesados en preservar la diversidad del mundo, abiertos a diferentes culturas y tradiciones, el enfoque cosmopolita, aun en su versión suave, no es el más apropiado. Una de las imágenes fundamentales evocadas por el cosmopolitismo retrata al mundo como un universo y esto puede ocasionar el deseo del advenimiento de una única cultura compartida por el mundo entero. Tal vez esto no constituiría un problema serio si los nuevos cosmopolitas se limitaran a proponer algunas pautas para visualizar la “Ética en un mundo de extranjeros” (*Ethics in a World of strangers*), para referirnos al subtítulo del libro de Anthony Appiah sobre cosmopolitismo. Sin embargo, muchos de ellos tienen mayores ambiciones puesto que aspiran a establecer las condiciones para

---

conseguir una política democrática en un mundo globalizado. Pero tal objetivo requiere un adecuado enfoque político que ellos no son capaces de brindar.

Desde mi perspectiva, para elaborar un enfoque político semejante, enfrentamos el siguiente desafío. En primer lugar, tenemos que reconocer, contrariamente a los cosmopolitas, que todo orden es un orden hegemónico y abandonar la idea misma de un orden posible ‘más allá de la hegemonía’. Como consecuencia, la alternativa de un mundo unipolar, organizado en torno a la hegemonía de un único poder sólo puede consistir en la pluralización de hegemonías y el desarrollo de un orden mundial verdaderamente poli céntrico. Es por esto que he sostenido que deberíamos renunciar a la esperanza ilusoria de una unificación política del mundo. En cambio, nuestro objetivo debería ser impulsar el establecimiento de un mundo multipolar, organizado en torno a diversas unidades regionales con sus diferentes culturas y valores. Tal orden social reconocería una pluralidad de polos regionales, organizados según diferentes modelos económicos y políticos sin una autoridad central. Soy consciente de que esto no significaría el fin de los conflictos, pero estoy convencida de que esos conflictos tendrían menos posibilidades de tomar una forma antagonista que en un mundo en el que un único modelo económico y político se presenta como el único que es legítimo y se impone a todos los partidos en nombre de su supuesta superioridad racional y moral.

Cuando se trata de concebir la naturaleza de un mundo multipolar, podemos encontrar importantes percepciones en la discusión actual sobre la posibilidad de modernidades múltiples que han sido articuladas por varios (Charles Taylor, S. N. Eisenstadt, David Martin y Peter Wagner, entre otros). Una de las ideas centrales de este enfoque es que las transiciones que podemos reconocer como modernidad ocurrieron en diferentes civilizaciones y han producido distintos resultados. Por consiguiente, la modernidad debería ser concebida como un horizonte abierto con espacio para múltiples interpretaciones. Tenemos que aceptar que el camino seguido por Occidente no es el único posible ni legítimo. Las sociedades no occidentales pueden seguir diferentes trayectorias según la especificidad de sus tradiciones culturales y de sus religiones. En lo que concierne a la democracia, esto significa reconocer que el conjunto de instituciones constitutivas de

la democracia liberal -con su vocabulario de derechos humanos y su tipo de secularización- son el resultado de una articulación histórica contingente en un contexto cultural específico. No hay, por lo tanto, razón para considerar su adopción universal como el criterio de acceso a la modernidad política y como un componente esencial de la democracia.

Esta línea de pensamiento pone en primer plano el papel político que juega la narrativa dominante propagada por Occidente acerca de su ejemplar y privilegiado camino de desarrollo, y la importancia de desafiar a sus principales portadores. Estoy de acuerdo con el reclamo de Dipesh Chakrabarty de que “se reconozca que la adquisición del adjetivo ‘moderna’ por parte de Europa con respecto a sí misma es parte integrante de la historia del imperialismo europeo”.<sup>2</sup> Debemos ser conscientes de que definir como ‘moderna’ la forma occidental de la democracia ha sido una poderosa arma retórica utilizada por los teóricos demócratas liberales para establecer su racionalidad superior y su validez universal.

Hay también otro debate que puede suministrar interesantes percepciones para criticar a la narrativa dominante. Es el que ha estado desarrollándose entre historiadores de las ideas políticas en torno a la propia naturaleza del Iluminismo. Este debate ha puesto de relieve la existencia de iluminismos rivales y la diversidad de respuestas posibles a la pregunta de ‘Qué es el Iluminismo’. Ian Hunter, por ejemplo, ha sostenido que no hubo un Iluminismo alemán total representada por el enfoque metafísico de Kant, y en su libro *Rival Enlightenments: Civil and Metaphysical Philosophy in Early Modern Germany* ha reconstruido un Iluminismo ‘civil’ alternativa, no trascendental, representada por Pufendorf and Thomasius quienes propusieron una manera muy diferente de tratar la relación entre religión y política y las fuentes del compromiso político.<sup>3</sup> El enfoque metafísico de Kant y Leibniz fue capaz de ganar hegemonía y por ello fue su visión la que se impuso pero de ninguna manera, dice Hunter, deberíamos ver esto como la expresión de su racionalidad superior. En lo que a él respecta, considera a la tradición metafísica

---

2 Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe*, Princeton University Press, 2000, p. 43

3 Ian Hunter, *Rival Enlightenments: Civil and Metaphysical Philosophy in Early Modern Germany*, Cambridge University Press, 2001

como ‘antipolítica’ y encuentra en la tradición civil una concepción más adecuada del mundo de la política.

Siguiendo este camino abierto por Hunter, James Tully ha desarrollado este enfoque trayendo a escena otras tradiciones del Iluminismo: la neo romana, la cívica y la popular. Tully sostiene que la naturaleza del Iluminismo que, dentro de la tradición kantiana, fue formulada como una cuestión trascendental, debería ser des-trascendentalizada y re-caracterizada como una cuestión histórica.<sup>4</sup> También sugiere que esta discusión no debería limitarse a las concepciones rivales dentro de Europa, sino extenderse a un diálogo más amplio con los iluminismos no occidentales. Al reclamar una alternativa al enfoque eurocéntrico, la posición de Tully se ensambla con el enfoque que aboga por la posibilidad de ‘múltiples modernidades’ y su desafío a la narrativa universalista difundida por Occidente sobre el carácter ejemplar de su modelo.

Lo que está en juego en esas discusiones es la elaboración de una perspectiva pluralista adecuada que conciba al mundo como un pluriverso. Este punto de vista ha sido convincentemente defendido por Carl Schmitt pero también podemos tomar el rumbo de Claude Levi-Strauss quien ha sostenido reiteradamente que la civilización implica la coexistencia de culturas que ofrezcan un máximo de diversidad y que mantengan su originalidad.<sup>5</sup> En su concepción, la contribución capital de las diferentes culturas reside en las múltiples variaciones divergentes (*‘écart différentiel’*) que existe entre ellas e insiste en la necesidad de preservar la diversidad de culturas en un mundo amenazado por la homogeneidad y uniformidad. Nos insta a reconocer que ninguna fracción de la humanidad posee una fórmula válida para el mundo entero y que es inconcebible una humanidad unificada por un único modo de vida, ya que estaría completamente osificada. Esto es lo que Levi-Strauss expresa a través del término *‘écart différentiel’*, enfatizando que la identidad de una cultura no se halla en una esencia pre asignada sino en su divergencia con respecto a otras. Lo que el término *‘écart différentiel’* sugiere es justamente pensar en términos de divergencias y no simplemente diferencias. Como lo indica Francois Jullien

---

<sup>4</sup> James Tully, “Diverse Enlightenments”, *Economy and Society*, Volumen 32 Número 3, Agosto 2003: 485-505

<sup>5</sup> Ver por ejemplo Claude Levi-Strauss, *Race et Histoire*, Denoel, Paris, 1987.

en su libro *De l'universel*, donde incorpora vocabulario de Levi-Strauss, la importancia de distinguir entre 'divergencia' (*écart*) y 'diferencia' es que una divergencia pone en tensión aquello que separa y denota la existencia de otras posibilidades que no pueden reducirse a simples variaciones de una invariante común. De acuerdo con este autor, en lugar de invariantes y sus variaciones culturales, deberíamos buscar 'equivalencias' y los puntos de posibles confluencias entre estas diferentes culturas.<sup>6</sup>

Este tipo de reflexión también es importante para la discusión sobre la universalidad de los derechos humanos porque nos ayuda a plantear las cuestiones clave referidas a ellos de una manera diferente. Como lo han señalado muchos autores, hay algo muy problemático en la idea de 'derechos humanos' tal como se los concibe usualmente, es decir, como una invariante cultural que debería ser aceptada por todas las culturas. Esto se debe al hecho de que los derechos humanos habitualmente se presentan a la vez como universalmente válidos y singularmente europeos en cuanto a sus orígenes. Una consecuencia importante de esta manera de formularlos es que generalmente se concibe a la universalización de los derechos humanos como dependiente de que otras sociedades adopten instituciones de tipo occidental. En efecto, la mayor parte de la teoría política contemporánea –para no hablar de la política occidental– afirma la necesidad de la democracia liberal como marco para la implementación de los derechos humanos. La democracia liberal es presentada como el 'régimen bueno', el 'régimen justo', el único legítimo. De hecho, una gran parte de la teoría democrática liberal apunta a probar que se trata de la clase de régimen que elegirían los individuos racionales en condiciones idealizadas como el 'velo de la ignorancia' (Rawls) o la 'situación ideal del habla' (Habermas).

En varios de mis escritos he discrepado con tal punto de vista, cuestionando la idea de que el progreso moral consiste en la universalización de la democracia liberal occidental, con su particular concepción de los derechos humanos. Propongo una concepción pluralista que nos permita admitir no sólo al pluralismo de culturas y formas de vida, sino también a los 'buenos', esto es, legítimos regímenes políticos. En mi opinión, las instituciones

---

<sup>6</sup> Francois Jullien, *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, Fayard, París, 2008, p.135.

liberales democráticas y el lenguaje occidental de derechos humanos representan solamente un ‘juego de lenguaje político’ posible y no puede pretender tener una relación privilegiada con la racionalidad. Deberíamos, por consiguiente, aceptar la posibilidad de una diversidad de respuestas legítimas a la pregunta por los ‘buenos regímenes’. Volveré sobre este punto más adelante, pero antes quisiera examinar la posibilidad de pluralizar la noción de derechos humanos.

Podemos encontrar una significativa fuente de inspiración en el trabajo de Raimundo Panikkar quien, en un importante artículo titulado “Is the Notion of Human Rights a Western Concept?”<sup>7</sup>, sostiene que a fin de comprender el significado de los derechos humanos, es necesario revisar la función que esta noción tiene en nuestra cultura. Esto nos permitirá examinar más tarde si esta misma función no se cumple de maneras distintas en otras culturas. En otras palabras, Panikkar nos alienta a preguntarnos sobre la posibilidad de lo que llama ‘homeomórficos’, es decir, equivalentes funcionales de la noción de derechos humanos. Al observar la cultura occidental, podemos establecer que los derechos humanos son presentados como los criterios básicos para el reconocimiento de la dignidad humana, y como la condición necesaria para la justicia social y el orden político. Sin embargo, la pregunta que tenemos que hacernos es si otras culturas no le dan diferentes respuestas a la misma cuestión. Una vez que admitimos que lo que está en juego en los derechos humanos es la dignidad de la persona, la posibilidad de que haya diferentes maneras de plantearse este interrogante se vuelve evidente, así como las diferentes maneras en las que puede responderse a él. Ciertamente, lo que la cultura de Occidente llama ‘derechos humanos’ es una forma culturalmente específica de afirmar la dignidad de la persona y sería, por lo tanto, muy pretencioso declarar que es la única legítima.

Panikkar demuestra de manera convincente que el concepto de derechos humanos se apoya en un conjunto de presuposiciones bien conocidas, todas ellas inequívocamente occidentales, a saber: existe una naturaleza humana universal que es posible conocer por medios racionales; la naturaleza humana es esencialmente diferente de y más elevada que

---

7 Raimundo Panikkar, “Is the notion of Human Rights a Western Concept”, *Diogenes* 120, 1982, pp. 81-82

el resto de la realidad; el individuo tiene una dignidad absoluta e irreductible que debe ser defendida contra la sociedad y el estado; la autonomía de ese individuo requiere que la sociedad esté organizada de manera no jerárquica, como una suma de individuos libres. Todas esas presuposiciones, dice Panikkar, son definitivamente occidentales y liberales, y se distinguen de otras formas de concebir la dignidad humana perteneciente a otras culturas. Por ejemplo, no hay una necesaria superposición entre la idea de 'persona' y la idea de 'individuo'. Lo 'individual' es la manera específica en que el discurso liberal de Occidente formula el concepto del yo, mientras que otras culturas conciben al yo de modos diferentes. Con una línea similar de pensamiento, Bikhu Parekh ha mostrado cómo las sociedades no liberales descansan sobre una teoría de yos superpuestos: "aquellos ligados por lazos familiares, de parentesco, religiosos u otros no se ven a sí mismos como unidades ontológicas independientes y auto-contenidas involucradas en clases específicas de relaciones con 'otros', sino más bien como portadores de yos superpuestos cuyas identidades están así constituidas y son imposibles de definir aisladas de estas relaciones. Para ellos individuo y yo son distintos y sus límites no coinciden, de modo que naturalmente individuos distintos pueden o no compartir sus yos en común. Cada individuo está profundamente implicado en las vidas de aquellos relacionados con él y sus intereses, vidas y proyectos de vida están inextricablemente interrelacionados e incapaces de individuación."<sup>8</sup>

De esas consideraciones se derivan muchas consecuencias. Una de las más importantes es que deberíamos reconocer que la idea de 'autonomía' que es tan central en el discurso liberal de Occidente y que está en el núcleo de nuestra comprensión de los derechos humanos no puede ser tan prioritaria en otras culturas en las que la toma de decisiones es menos individualista y más cooperativa que en las sociedades occidentales. Esto de ninguna manera significa que esas culturas no se preocupan por la dignidad de la persona y por las condiciones para un orden social justo. Lo que significa es que en ellas estas cuestiones se resuelven de manera diferente. Por esto es que la búsqueda de equivalentes homeomórficos es tan importante. Necesitamos establecer un diálogo intercultural basado en la aceptación de que la noción de derechos humanos tal como está formulada en la

---

<sup>8</sup> Bikhu Parekh, "Decolonizing Liberalism" en A. Shtromas (ed) *The End of 'Isms'?*, Blackwell 1994, p. 89.

cultura occidental es una formulación entre otras de la idea de la dignidad de la persona. Es una interpretación muy individualista, específica de la cultura liberal y que no puede reclamar una legitimidad exclusiva.

El enfoque de Panikkar resuena con la búsqueda de Jullien de equivalentes y su crítica de las invariantes.<sup>9</sup> Aunque expresada de forma distinta, en ambos autores encontramos una crítica a la visión eurocéntrica que postula que el progreso moral ocurre gracias al desarrollo de una cultura universal que avanza por auto reflexión. Al poner el énfasis en los equivalentes, ellos sientan las bases para una perspectiva pluralista que nos permita concebir el mundo como un pluriverso en el que ningún polo regional pueda arrogarse la representación del punto más elevado del desarrollo en términos de racionalidad o moral.

Me gustaría enfatizar también la pertinencia de la distinción entre invariantes y equivalentes, para proseguir el debate sobre modernidades ‘alternativas’ o múltiples’. A menudo, los dos adjetivos se utilizan indiferentemente, pero algunos han planteado que al hablar de modernidades ‘alternativas’ se sugiere que existe una modernidad de referencia, la occidental, que se adaptaría a una variedad de contextos. Tal visión es luego rechazada por ser una ‘crítica eurocéntrica del eurocentrismo’. Tal vez haya una confusión entre los teóricos que trabajan bajo ese paraguas, que podría evitarse aclarando que cuando se habla de modernidades múltiples o alternativas se buscan equivalentes de modernidad en una diversidad de contextos históricos, y no variaciones de un modelo occidental invariante, considerado como el modelo paradigmático.

En lo que respecta al tema de la democracia, lo que deseo sugerir es que un enfoque multipolar agonista, que rechaza la idea de que el modelo occidental de ‘democracia moderna’ es racional y moralmente superior, debería concebir la cuestión de la siguiente manera. Para empezar, debemos abandonar la visión, predominante hoy en día, de que la democratización consiste en la implementación del modelo democrático liberal occidental. Esto nos permitirá darnos cuenta de que, en un mundo multipolar, la democracia puede asumir diversas formas, según los diferentes modos de inscripción del ideal democrático

---

<sup>9</sup> Desde mi punto de vista, la crítica de Panikkar a Jullien (*De l'universel*) está basada en un malentendido.

de 'gobierno del pueblo' en diversos contextos. Si aceptamos que, tal como lo sostuve en *Democratic Paradox*<sup>10</sup>, la democracia liberal es la articulación entre dos tradiciones diferentes: el liberalismo, con su acento en la libertad individual y derechos universales, y la democracia, que privilegia la idea de igualdad y 'gobierno del pueblo', esto es, soberanía popular, entonces se hace evidente el carácter contingente de la democracia 'moderna'. De hecho, dicha articulación no es necesaria, sino producto de una historia específica. El modelo democrático liberal, con su particular concepción de los derechos humanos, es la expresión de un contexto cultural e histórico específico, en el que, como ha sido observado a menudo, la tradición judeocristiana ha jugado un papel esencial. Ese modelo de democracia es constitutivo de nuestra forma de vida y ciertamente es digno de nuestra lealtad. Por supuesto, esto no significa negar las limitaciones del actual estado de 'sociedades democráticas liberales que tiene real existencia' y la necesidad de 'radicalizar' sus instituciones; esto es otro tema. Mi punto aquí es que deberíamos renunciar a la afirmación de que la democracia liberal representa la única forma legítima de organizar la coexistencia humana y a intentar imponerla sobre el resto del mundo. El tipo de individualismo que predomina en las sociedades occidentales es extraño a muchas otras culturas, cuyas tradiciones están conformadas por distintos valores, y la democracia entendida como 'gobierno del pueblo' puede, por consiguiente, asumir otras formas, en las que el valor de la comunidad, por ejemplo, sea más pregnante que la idea de libertad individual.

La perspectiva pluralista por la que abogo podría llamarse 'agonista' en el sentido de que reconoce que puede haber divergencias que den origen a un conflicto, pero que este conflicto no debería ser considerado como un 'choque de civilizaciones'. Por supuesto habrá tensiones, pero no es necesario que tomen la forma antagonista de una pelea entre enemigos sino la forma agonista de una confrontación entre adversarios. Un término acuñado por Derrida puede ayudarnos. En sus reflexiones sobre la hospitalidad, Derrida, siguiendo a Benveniste, pone en primer plano la profunda ambivalencia del término 'hospitalidad', que proviene de dos palabras con las mismas raíces '*hospis*' (anfitrión) y

---

10 Chantal Mouffe, *The Democratic Paradox*, Verso, Londres, 2000.

---

'*hostis*' (enemigo).<sup>11</sup> Para expresar esta ambivalencia e indicar la implicación entre hostilidad y hospitalidad, Derrida acuñó el término de 'hostipitalidad'. Pienso que un enfoque agonista pluralista debería concebir el pluriverso, en términos de 'hostipitalidad', como el espacio en el que ocurren los encuentros agonistas entre los diversos polos, que se involucran unos con otros sin que ninguno de ellos pretenda ser superior. Este encuentro agonista es una confrontación en la que el objetivo no es la aniquilación ni la asimilación del otro, y en la que las tensiones entre los diferentes enfoques contribuyen a nutrir el pluralismo que caracteriza a un mundo multipolar.

---

<sup>11</sup> Ver Jacques Derrida, "Hostipitality" en *Acts of Religion*, Routledge, Londres, 2002, p. 356 a 420.



Dossier

*Estudios y debates sobre el concepto hegemonía de Laclau y de  
Mouffe*



DEL CONFLICTO AL AGONISMO. LA OPERACIÓN CLAVE DE LA  
DEMOCRACIA<sup>1</sup>

Pauline Colonna d'Istria<sup>2</sup>

Resumen/abstract

Una aproximación irreductiblemente conflictiva a la democracia parece conducir necesariamente a una relación esencialmente negativa de la política. Como si existiera una suerte de antinomia entre una comprensión radicalmente conflictual de lo político y la concepción de un nuevo proyecto democrático. Si algunos teóricos agonísticos confirman y justifican aún esta imposibilidad, los análisis de Chantal Mouffe abren nuevas perspectivas. ¿De qué manera Chantal Mouffe logra articular una comprensión maximalista del conflicto y la elaboración de un nuevo proyecto político?

Palabras clave: democracia agonística, conflicto político, antagonismo, neoliberalismo, democratización

*FROM CONFLICT TO AGONISM. THE KEY OPERATION OF DEMOCRACY*

*A radically conflictual approach of democracy seems necessarily to nurture a negative posture towards politics. As if there were a kind of antinomy between an agonistic understanding of politics and the elaboration of a new democratic project. If certain agonistic theorists confirm and even justify such an impossibility, Chantal Mouffe opens new perspectives. How does she succeed in combining a maximalist interpretation of conflict with the elaboration of a new political project?*

*Keywords: agonistic democracy, political conflict, antagonism, neoliberalism, democratization*

---

<sup>1</sup> Traducción del francés de Cristina Hurtado.

<sup>2</sup> Francesa. Universidad de Paris Nanterre La Défense. E-mail: p.colonnadistria@hotmail.com



A menudo el aporte de los trabajos de Chantal Mouffe a la teoría política contemporánea es identificado como contribución a un entendimiento irreductiblemente conflictual de la política democrática. Chantal Mouffe ha llegado a ser, de hecho, una de las principales representantes de lo que se llama la “democracia agonística”. Este marco teórico alternativo a aquel que domina ampliamente hoy día la teoría política –el de la democracia deliberativa– no renvía, sin embargo, a una escuela de pensamiento unívoca, identificable a un proyecto teórico político bien definido. Los teóricos llamados “agonísticos” declaran fuentes diversas y defienden concepciones diferentes, a veces hasta opuestas, del espacio público, del debate democrático o de la acción política en su relación con las instituciones. Por lo que podemos considerar que el concepto de “democracia agonística” se refiere más bien a una prioridad que a una fuente, siendo esa prioridad el conflicto en los análisis de lo político y a una política democrática en particular.

Por lo tanto, si existen al menos tantas concepciones diferentes del agonismo democrático como las hay, por otro lado, de las variantes de democracia deliberativa, es debido también a que este “conflicto”, al cual se quiere darle un lugar central y fecundo, no es en absoluto unívoco. Todos los pensadores que han contribuido de manera decisiva a replantear la cuestión democrática partiendo de la noción de conflictualidad no privilegian de la misma manera los términos ni las ideas. Ed Wingenbach, que propone la tipología más convincente de la cual podemos disponer para orientarnos en esta literatura agonística (Wingenbach 2011) identifica la presencia de dos grandes tendencias, es decir, dos “campos” distintos organizados en torno a la noción de “resistencia”, por un lado, y de “pluralismo” por otro. Las teorías agonísticas de la democracia se distribuyen entre los “agonismos de resistencia” y los “agonismos pluralistas”, a los cuales se puede agregar, por otro lado, un “agonismo oposicional” y un “agonismo expresivo”, defendido sobre todo por Bonnie Honig y David Owen (Honig 1993; Owen 2009) quienes insisten sobre las virtudes de la oposición y de la competencia en sí misma. Y, de otro lado, un “agonismo constitucional” como lo teoriza James Tully (Tully 2008), y un “agonismo receptivo” (*responsive agonism*) desarrollado

el “agonismo del adversario” representado por Chantal Mouffe que propone otro análisis de las dinámicas institucionales de lo político. Los políticos democráticos señalados divergen según insisten en la “oposición” o en la noción de una división irreductible o sobre la pluralidad. Si seguimos a Ed Wingenbach, los agonismos que ponen el acento en el pluralismo serían los únicos que proponen modelos “productivos”, que inspiran la investigación en ciencias políticas, mientras que los agonismos centrados sobre la importancia de la resistencia o de una contestación permanente, o que otorgan al conflicto una definición “maximalista”, de cierta manera no llegarían a superar la formulación de certezas negativas ni a alimentar eficazmente la concepción de nuevas políticas democráticas. Ahora bien, lo que olvida la tipología de Wingenbach es el agonismo teorizado por Chantal Mouffe que nos parece que ocupa un lugar diferente.

Chantal Mouffe, en efecto, propone una definición del conflicto político mucho más radical que aquella que encontramos en el horizonte de los trabajos de Tully o de Connolly, a los cuales se encuentra asociada en este caso. La idea de un pluralismo sin antagonismos es para ella una quimera. Y si el modelo de democracia que ella elabora nos parece especialmente interesante, es justamente porque da al conflicto una “carga máxima” para retomar la imagen del filósofo Miguel Abensour (1993) y se construye sobre el análisis de una dimensión verdaderamente ontológica del conflicto, pero sin renunciar a explicitar ciertas distinciones que nos permiten precisar el contenido de una política conflictiva de emancipación. Esta doble postura representa casi un desafío en el seno de la literatura agonística, tanto que parecería existir una verdadera antinomia entre una comprensión irreductiblemente conflictual de lo político y la concepción viable de un nuevo proyecto democrático que ponga en juego transformaciones efectivas. Si seguimos autores como Slavoj Žižek o Alain Badiou, y no sólo a ellos, una aproximación agonística de lo político sería incapaz de superar el *statu quo* reinante y terminaría aceptando la democracia liberal tal como es. La deconstrucción a la cual daría pie este pensamiento irreductiblemente conflictual de lo político funcionaría, en realidad, “como puro y simple veredicto de una imposibilidad militante” (Badiou 1998). Los análisis de Mouffe hacen, pensamos, la demostración inversa. ¿De qué manera la aproximación conflictual de Mouffe escapa a la antinomia y logra articular una comprensión maximalista del conflicto en la elaboración de un nuevo proyecto político?

El lugar que Chantal Mouffe otorga al conflicto político no es ni provisorio, ni de cierta manera, estrictamente antropológico. La centralidad que le confiere va más allá de un reconocimiento de hecho a la pluralidad inevitable de opiniones y de modos de vida –lo que con Rawls podemos llamar “los hechos del pluralismo”– y a su carácter irreductible. No se refiere solamente a la “tendencia a la agresión presente en todos los seres humanos” (Mouffe 2005: cap. 2) que el psicoanálisis nos fuerza a reconocer y que según éste la teoría democrática no consideraría suficientemente. Chantal Mouffe afirma la existencia de un conflicto mayor, estructurante, y deduce, por decirlo de alguna manera, que por sobre los antagonismos particulares, hay una verdadera lógica del conflicto que es la condición misma de una sociedad política.

Mouffe, lo sabemos, parte de una definición schmittiana de la política, de una definición de la política por el antagonismo, haciendo del trazo que separa amigo/enemigos el gesto característico por el cual se define una sociedad política. La democracia no podría pretender superar esta división primera, pero le es propio establecerla de manera diferente. Es necesario darse cuenta que Mouffe no retiene de Schmitt los términos de la relación que describe, sino la relación misma: es la naturaleza relacional de las identidades políticas lo que le interesa, el hecho que la creación de un “nosotros” depende siempre de la distinción con “ellos”. Es por eso que partiendo de la intuición schmittiana le da una formulación derridiana al insistir sobre la diferencia y no sobre la enemistad. En efecto, el término “exterior constitutivo” expresado por Henry Staten en referencia a ciertos conceptos de Derrida (la “huella”, el “suplemento”, la “diferencia”) le parece, finalmente, más pertinente, ya que considera que toda identidad es relacional y que la condición de existencia de una identidad es la afirmación de una diferencia, es decir, la determinación de un “otro que no es ella” y que funciona como su “exterior” (Ibíd.) El antagonismo no está simplemente en la sociedad: es generador de su constitución; dicho de otra manera describe el modo de institución de la sociedad, su condición misma de posibilidad. Definiendo la política por “el momento del antagonismo”, Mouffe nos pone en presencia de una especie de argumento trascendental que hace aparecer el discurso de la conflictualidad en un sentido muy diferente de donde lo sitúa, en general, la teoría política cuando analiza los diferentes conflictos en las

sociedades pluralistas, y que busca limitar los vectores de desacuerdo. Si los conflictos, insiste Mouffe, no están en miras de desaparecer, es porque el antagonismo es la condición misma de la política y de la sociedad. Es, en esta perspectiva, post-fundacionalista que analiza correctamente Oliver Marchart (2007), el fundamento negativo de la comunidad política. En cierto sentido el antagonismo no reenvía ni a oposiciones reales ni a contradicciones lógicas. Como lo explicaba ya con Ernesto Laclau en *Hegemonía y estrategia socialista*: “el antagonismo, lejos de ser una relación objetiva, es una relación en la cual se muestran los límites de toda objetividad” (Laclau y Mouffe 2001: 230); el antagonismo es “la experiencia del límite de lo social” (Ibíd.: 231), este límite, en vez de ser provisorio, se transforma en constituyente. La definición que Mouffe da del antagonismo nos pone en presencia de una verdadera ontología política que la aproxima sobre todo al pensamiento conflictual de la democracia desarrollada por Claude Lefort, a partir de una reflexión sobre la “división originaria de lo social” y no de teorías agonísticas de la democracia como las desarrolladas por Bonnie Honig o de James Tully. Esta comparación es interesante, independiente de que Mouffe se refiera a menudo a Claude Lefort, porque muestra las dificultades a las que puede conducir una concepción de lo político que hace del conflicto la condición estructural de toda sociedad.

En cuanto la concepción lefortiana de la democracia, como democracia necesariamente conflictual, lo que retiene la atención en el seno del campo actual del pensamiento político, es que Lefort describe un régimen o una forma de sociedad en la cual los conflictos son muchos más profundos que aquellos que confronta el pluralismo de las sociedades modernas. Mouffe insiste sobre un conflicto irreductible, instituyente, que escapa a las referencias empíricas de los conflictos de hecho. A partir de una relectura apasionante de Maquiavelo, Lefort (1972) afirma la existencia de un conflicto mayor cuyo núcleo aparecería como “disimulado” pero del cual dependen el mantenimiento y la invención de las democracias. La democracia se instituye y se reinventa a partir de sus divisiones que es necesario referirlas, para comprenderlas, a una división “originaria” siempre actuante del espacio social. No podemos entrar en el detalle de sus análisis, pero el hecho es que ha podido suscitar una forma de desconfianza por “el énfasis ontológico” que operarían en el lugar de la conflictualidad, para retomar una crítica formulada por Jean-Marc Ferry. Lefort haría “trascendente” un “rasgo notable de las sociedades modernas”; sería, escribe, “como un énfasis ontológico realizado sobre el hecho

sociológico que es el pluralismo de nuestras democracias occidentales contemporáneas” (Marchart 2007: 159).

A lo que se refiere es a un “énfasis” que relativizaría la fuerza crítica de su conceptualización del hecho democrático y, por efecto de generalización, a la significación de la reflexión sobre la conflictualidad social. Como si la insistencia sobre la irreductibilidad del conflicto empujara a considerar todo proyecto de consenso como mortífero –una definición “máxima” del conflicto podría conducir a valorizar la conflictualidad “en sí misma”, sin permitirnos distinguir claramente los conflictos creadores de dinámicas destructivas de lo político. Como si al plantear el conflicto en tanto condición propia de las sociedades políticas, nos correspondiera el “conservar” este desfasaje, vigilar para que la diferencia no sea absorbida y preservar así la posibilidad de un dinamismo histórico. A pesar de todos los matices que caracterizan el pensamiento de Claude Lefort, es impresionante ver que la insistencia sobre el carácter mortífero de los que niegan el conflicto domina la reflexión sobre las modalidades de institucionalización democrática del conflicto. Lefort retiene de la lectura de Maquiavelo que “la mejor república (...) no da una solución al problema político. Se distingue más bien por un abandono tácito de la idea de solución, a causa de la recepción que ella hace a la división y, bajo el efecto de ésta, al cambio y, a la vez, a las oportunidades que ofrece a la acción” (Lefort 1992: 175). Por lo tanto ¿basta con “liberar” el conflicto, haciéndolo visible a los ojos de todos (es decir recordando la contingencia radical de todo orden social) para reabrir automáticamente nuevas vías a la democracia? ¿Basta levantar el velo de la negación de la conflictualidad y de “acogerlo”? La elección de interrogar el conflicto en su dimensión ontológica ¿no conduce a abandonar una reflexión política concreta sobre las modalidades de recepción y de potencialidades mortíferas, pero igualmente creadoras?

Adoptar un punto de vista agonístico no conduce necesariamente, como lo pretende Žižek, a la justificación de un *status quo*, pero, es verdad, que aparece en numerosos pensadores del conflicto democrático como un “apriorismo emancipatorio” (Marchart 2007: 159), poniendo en juego una confianza en la lógica subversiva propia de la lógica democrática. Por poco que se los siga, cuando se encuentran frenados los principios de libertad e igualdad de los cuales la democracia es portadora, los conflictos

servirán siempre de motor de emancipación. Si bien Chantal Mouffe considera igualmente que la creación de un espacio agonístico de resistencia es la “condición *sine qua non* de una práctica efectiva de la democracia” (Mouffe 2005: introducción), ella explica que la transformación de antagonismos sociales en conflicto políticos creadores supone una operación –y la idea misma de agonismo es el resultado de esta operación. Consciente del “carácter polisémico de todo antagonismo” (Mouffe 2005: 20), nos da preciosos instrumentos para redefinir el contenido de una política democrática de emancipación.

Encontramos en Mouffe escasamente el término “conflicto” como se usa en general. La noción de “agonismo” que prefiere, no lo sustituye simplemente; es el resultado de una redefinición de lo que se podría entender por “conflicto”, lo que le permite precisar el género de una conflictualidad que una política democrática debe promover. Mouffe nos invita a distinguir dos modalidades de relación conflictual: uno que opone enemigos, la otra confronta adversarios; el primero describe un antagonismo, el segundo un agonismo. El conflicto es el criterio apropiado de lo político, su “diferencia específica” para decirlo en los términos de Schmitt, pero esta diferencia específica no toma necesariamente la forma de antagonismo. Pertenece, precisamente, a la democracia evitar que el conflicto no se transforme en esta forma particular de oposición. La democracia, explica Mouffe, debe transformar el antagonismo en agonismo.

“Para que pueda ser considerado legítimo, el conflicto necesita tomar una forma que no destruya la asociación política. Esto significa que debe existir entre las partes en conflicto un cierto tipo de lazo común, de manera que no visualicen a los opositores como enemigos a erradicar, percibiendo sus demandas como ilegítimas –lo que sucede en la relación antagonista amigo/enemigo. Los opositores no pueden sin embargo ser considerados como simples competidores cuyos intereses podrían ser tratados por medio de una negociación o reconciliación a través de una deliberación. En ese caso, el elemento antagonista sería simplemente eliminado. Si se quiere reconocer la permanencia de la dimensión antagónica del conflicto, por un lado, y a la vez hacer posible una “domesticación” por otro, sería necesario concebir un tercer tipo de relación. Es el caso de la que he propuesto llamar “agonismo.” (Mouffe 2005: 20).

El agonismo, tal como Mouffe lo describe aquí, aparecería como una forma de “amansamiento” del antagonismo. No es ni su contrario ni tampoco su prolongación natural: es el resultado de un proceso de transformación, de doma, que le confiere a la vez

su legitimidad –legitimidad que no se establece a partir de criterios exteriores, sino que depende del hecho que el conflicto no pone en peligro la asociación política. El argumento de Mouffe nos muestra que no es contradictorio insistir, a la vez, en las dinámicas conflictuales de lo político y en su dimensión de asociación. Al contrario, es no perdiendo jamás de vista las condiciones de posibilidad, aunque sean mínimas de una asociación política, que los conflictos devenir “motores” de crecimiento de la democracia, como Lefort pudo escribir en otro ensayo. Mouffe nos muestra que es posible construir una reflexión sobre el análisis de la dimensión ontológica del conflicto sin dejar de lado el nivel óntico donde se ejerce la política. Con el ejemplo de Lefort, que escogió separar el concepto de política oponiendo “la” política (como campo empírico, objeto de la ciencia política) y “lo” político (en su esencia como modo de institución de la sociedad), Mouffe distingue dos niveles de la política –el nivel óntico y el nivel ontológico, redefiniendo dos usos del término– “politics” de un lado y “the political” del otro, pero no abandona jamás un término en beneficio del otro. A pesar de que considera que “es la falta de comprensión de qué es lo político (the political) en su dimensión ontológica lo que está al origen de nuestra incapacidad actual de pensar de una manera política”, ella precisa que “su terreno de investigación” se sitúa prioritariamente en el nivel “óntico”: su interés mayor es la política (Mouffe 2005: 9). Su reflexión sobre la esencia de lo político está al servicio de una interrogación sobre el devenir de la democracia, cuya fuerza crítica se encuentra ligada a una propuesta. Las distinciones realizadas por Mouffe entre el antagonismo y el agonismo, entre las figuras del enemigo, competidor y adversario, son instrumentos preciosos para pensar una política democrática conflictual. Las diferencias que establece entre conflicto y violencia, o a la inversa, el esfuerzo para permanecer unidos disensión y asociación nos permite precisar la forma del conflicto a la cual se enfrenta la democracia y qué transformación debe realizar una política democrática para que el conflicto sea benéfico. Una comprensión conflictual de la democracia debe poder conducir a una nueva política transformadora. Para esto, Mouffe no se contenta en pensar la institucionalidad simbólica del conflicto en democracia, sino que reflexiona concretamente en los procesos institucionales que pueden hacer el conflicto operante. El paso del antagonismo al agonismo que describe como sublimación es la obra de las instituciones. En efecto, la institucionalización es el principal medio por medio del cual se encuentra desarticulado el potencial siempre presente del antagonismo inherente de las relaciones sociales: “los conflictos antagonistas son menos susceptibles de emerger cuando existen circuitos políticos legítimos para las voces disidentes. Si no los desacuerdos tienden a tomar formas

violentas, y esto vale tanto en política interior como en política internacional” (Mouffe 2005: 20-21).

La lectura que Mouffe hace de las instituciones y dispositivos que regulan su funcionamiento es muy original: en vez de insistir en la regulación que suministran las instituciones y el dominio de las pasiones que permiten, subraya la dimensión finalmente catártica de la institucionalización. Si la transformación del antagonismo en agonismo que describe como el principal objetivo de la política democrática, depende mucho del vigor de las instituciones parlamentarias, su buen funcionamiento está ligado a la polarización de las pasiones que se desarrollan en su seno, alrededor de oposiciones aparentes. Dicho de otra manera, las instituciones deben permanecer en un terreno de enfrentamiento y por lo tanto representar las fuerzas y los proyectos contrarios. Lo que Mouffe valoriza en el sistema parlamentario, es menos su forma de proceder como su carácter partidario: la presencia de identidades políticas competitivas es fundamental, porque ello permite encontrar una especie de salida democrática a la expresión de las pasiones. Podemos estar sorprendidos del carácter estructurante que Mouffe reconoce a la oposición derecha/izquierda en el campo democrático porque estamos acostumbrados a entender que la polarización bipartita de la vida política constituye un cerrojo arcaico a la emergencia de una verdadera política democrática. Pero Mouffe no promete el retorno a la política de partidos tradicionales: insiste en la reconstrucción necesaria de verdaderas alternativas que encarnen proyectos políticos diferentes. Como sea, para comenzar a redefinir los contornos de una política democrática agonista, no es necesario invertir únicamente en los espacios extra-parlamentarios o buscar la solución en una “sub-política” liberada de los partidos y de identidades de clase, sino de permitir a las voces disidentes poder expresarse, entrar políticamente en competencia en el espacio parlamentario para que dicha política reencuentre su sentido y las potencialidades cuya escena supone. Cuando nosotros comparamos sobretudo su aproximación a Claude Lefort, que hace de la escena del conflicto la esencia misma de lo político, hemos explicado que la fuerza crítica de los trabajos de Mouffe proviene que en ella se encuentra ligada a propuestas. La idea de una democracia agonista representa una alternativa teórica a los modelos liberales, agregativos y deliberativos de la democracia que nos ofrece hoy la teoría democrática, pero ella articula un verdadero proyecto político, de una democracia radical y plural que representa una “alternativa para una nueva izquierda”. Mouffe

rechaza limitar las prácticas agonistas de lo político a una “estrategia de oposición” y las razones que da son especialmente instructivas.

Una comprensión agonista de la democracia no excluye la posibilidad de transformación política y socio-económica efectiva. Allí, el pensamiento de Mouffe permite salir de la antinomia que pretende la imposibilidad de instituir en un nuevo orden social si no es partiendo de cero, como única posibilidad de una “estrategia de oposición”. La manera en que Mouffe ha presentado con Laclau las modalidades del proyecto de una democracia radical permite hacer surgir un elemento crucial: no se trata de escoger entre una “estrategia de oposición” y una “estrategia de construcción” sino de llegar a articular las dos. Cada estrategia, considerada en sí misma, es incompleta y arriesga petrificarse en un solo sentido, lo que comprometería la profundización de la dinámica democrática. En el caso de una “estrategia de oposición” domina el elemento de negación, “pero este elemento de negatividad no se acompaña de ninguna tentativa real de establecer puntos nodales diferentes desde los cuales podría surgir un proceso de reconstrucción del tejido social, diferente y positivo –y en consecuencia está condenada a la marginalidad”: en el caso de la estrategia de construcción de un orden nuevo, al contrario, “el elemento de positividad social predomina, pero esta predominancia produce un equilibrio inestable y una tensión constante con la lógica subversiva de la democracia” (Laclau y Mouffe 2001: 323).

El término central a partir del cual se aclara el proyecto político de Mouffe es el de hegemonía. Es, por decirlo de algún modo, el término sin el cual la reflexión sobre el antagonismo en política no podría encontrar una salida práctica y permitir así una nueva política democrática. Y constituye para Mouffe el punto ciego de las formas antagónicas teorizadas por Honig y Connolly. La política de la resistencia que ellos promueven deja en la sombra un elemento determinante de las luchas: “el establecimiento de una cadena de equivalencias entre las demandas democráticas y la construcción de una hegemonía alternativa”. “Desestabilizar los procesos dominantes y perturbar los acuerdos existentes no basta para radicalizar la democracia” (Mouffe 2013: 14) concluye; es necesario juntar dos dimensiones centrales de la política: el antagonismo y la hegemonía.

No vamos a retomar la genealogía del concepto de hegemonía tal como lo han reconstruido Laclau y Mouffe. Pero está claro que este concepto permite a la vez una mejor visión de la dinámica democrática y un principio de orientación de la acción política: “Revela que es siempre posible cambiar las cosas políticamente y de interferir en las relaciones de poder para transformarlas” (Mouffe 2000: 119).

La democracia no está amenazada por la confrontación infinita de prácticas hegemónicas diferentes, sino al contrario por la ausencia de proyectos contra-hegemónicos. Las instituciones democráticas están en peligro cuando se cede a la idea de que no hay alternativas y que no hay en el espacio político proyectos hegemónicos competitivos. Esto es válido tanto a nivel nacional como a nivel global, en tanto el “dogma de no hay alternativa” se justifica ahora en nombre de la globalización. Porque la mundialización no ha conducido a un pluralismo de hegemonías sino a reforzar un mundo unipolar, ha pasado a ser un factor extremadamente poderoso de des-democratización de nuestras sociedades. La reflexión de Mouffe sobre el agonismo político no se limita a escala nacional. Tomando el cuidado de precisar que ella no pretende “imponer” su modelo agonístico en el campo de las relaciones internacionales, subraya sin embargo su interés en una aproximación que tenga en cuenta las similitudes que presentan ambos espacios. Es en los dos niveles, nacional e internacional, donde la radicalización de los antagonismos nos muestra las condiciones para repensar las modalidades efectivas de una política democrática que desarme la violencia de los conflictos. Si seguimos la argumentación de Mouffe, se comprende que la transformación de antagonismos en agonismos democráticos depende de una pluralización de hegemonías. Un mundo unipolar es el terror de los conflictos nihilistas.

Mouffe argumenta que el fin de la guerra fría y la imposición de un modelo neoliberal de globalización coincide con la multiplicación de ataques terroristas de una manera que no es fortuita. ¿El terrorismo sería consecuencia de un mundo unipolar? Inspirándose en los análisis schmittianos relativos al estatus de las políticas pos-estatales, Mouffe propone una aproximación al terrorismo contemporáneo que rompe

profundamente con la representación de un radicalismo fanático de grupos aislados: “se puede considerar el terrorismo como el producto de una nueva configuración de lo político, característico del tipo de orden mundial que se instaura alrededor de la hegemonía de una sola super-potencia” (Mouffe 2005: 81).

Dicho de otra manera, es indispensable elaborar proyecto y prácticas contra-hegemónicas que alimenten un debate democrático, sin el cual el potencial antagónico de las relaciones sociales arriesga de cristalizarse en un violento rechazo no negociable. La expansión de la racionalidad neo-liberal nos impone la necesidad de repensar el lugar de los conflictos en nuestras sociedades, de hacer consciente las consecuencias políticas que dicha expansión induce. Como explica bien Étienne Balibar, la racionalidad neo-liberal representa una “mutación de la naturaleza misma de la actividad política”: “no solamente en el sentido que ella tiende a neutralizar tanto cuanto sea posible el elemento conflictual (...) sino que quiere privar de antemano todo significado, y crear las condiciones de una sociedad en la cual las acciones de los individuos y de los grupos (comprendidas aquellas que son violentas) no obedezcan más que a un solo criterio: la utilidad económica. No se trata tanto, de hecho, de política sino de anti-política, de neutralización o de abolición preventiva del antagonismo sociopolítico” (Balibar 2010: 38). Su análisis, además, nos llama la atención sobre la “crisis de representación” que afecta los sistemas políticos contemporáneos. Balibar afirma que la crisis de representación como tal, la “descalificación del principio mismo de representación” es “el otro aspecto de transformación de lo político que se puede asignar al neo-liberalismo” (Ibid.: 47).

Por un lado, se supone que aquella ha devenido inútil, “irracional, a causa de la emergencia de formas de “gobernanza” que permiten calcular y optimizar los programas sociales y los procesos de reducción de los conflictos sociales, en función de su utilidad, y por otro lado, se proclama, más que nunca, que la representación es una forma política impracticable, peligrosa, cuando la responsabilidad del “ciudadano-sujeto” se define antes que nada en términos de normalidad y de desvío, en relación a la norma social que se trata de controlar, y no de expresar o de dejar que se exprese dándole una “voz” (lo que quiere decir que “el odio a la representación” es también una forma de la “rabia a la democracia”) (Ibid.: 48-49).

El neoliberalismo desactiva no solo la base misma de la democracia dejando casi caduca la capacidad de una delegación de poder y de control de los resultados de la delegación sino también la idea misma de “poder soberano”. Balibar insiste y nos advierte sobre la importancia de “combinar” de manera inédita la espontaneidad y la institución, la participación y la representación” (Ibid.: 49) para luchar contra la disolución de las

estructuras de la ciudadanía y para inventarle nuevas modalidades. Pero esta “nueva política insurreccional” (Ibíd.: 49) no es por ahora sino imaginada. Balibar bosqueja nuevas “esperanzas” como lo escribe el mismo, pero no tanto en relación a nuevas alternativas políticas que nos permitirían concebir qué “nuevas políticas insurreccionales” son las más adecuadas para oponerse a las lógicas problemáticas que debilitan la democracia. En Chantal Mouffe podemos encontrar más explicitadas las modalidades concretas de una política conflictual en un contexto de hegemonía neoliberal. Profundizando las pistas de reflexión que ella nos ofrece podremos comprender los desafíos mayores de una concepción agonista y no sólo poner a prueba el neoliberalismo, sino como una de las respuestas posibles al servicio de un proyecto de democracia radical y plural. El agonismo que defiende está desde el comienzo puesto como una solución a la ofensiva antidemocrática de la “nueva derecha” neo-liberal, en todo el mundo y es lo que confiere a sus análisis tanta importancia. Ciertamente, Mouffe reconoce que la situación actual no es la misma que cuando ella escribió con Laclau *Hegemonía y estrategia socialista*. “En cuanto a la posibilidad de radicalizar la democracia, escribe ella, la situación hoy día es desgraciadamente menos favorable que como lo era hace treinta años cuando escribimos el libro”. En una entrevista con Elke Wagner, dice “En vez de luchar por una radicalización de la democracia, debemos reducirnos a pelear contra el desmantelamiento de las instituciones democráticas fundamentales” (Mouffe 2008). Pero las recomendaciones realizadas más arriba, permanecen válidas: es necesario crear cadenas de equivalencias entre las diferentes luchas progresistas y crear las mediaciones institucionales indispensables para poner en cuestión el orden hegemónico actual.

En este texto nos concentramos en las modalidades de esta “alternativa para una nueva izquierda” que Mouffe explicita sobre la posibilidad de articulación entre una comprensión irreductiblemente conflictual de lo político y la elaboración de un nuevo proyecto democrático. Porque esta articulación misma no es nada evidente, nos parece decisivo recordar la idea de “democracia agonista” que puede suscitar, tanto de un lado como de otro, resistencias.

En este debate de gran importancia al interior de la teoría política es donde se confrontan concepciones deliberativas y concepciones agonistas de la democracia y a

menudo se imponen oposiciones estériles: como si la reflexión sobre el pluralismo de las sociedades liberales pusiera frente a frente a los partidarios del consenso y a los partidarios del conflicto como si se tratara de un duelo en el cual hubiese una sola alternativa: “o bien el intercambio entre asociados discutiendo de sus intereses o normas, o bien la violencia irracional” (Rancière 1995: 72). Esta “falsa alternativa” que describe bien Jacques Rancière, termina por encerrar el debate de manera tal que los defensores de uno u de otro lado no lleguen jamás a darse cuenta de la trampa. El elogio enfático del “conflicto” indefinido sobre el cual reposa una gran parte de la literatura agonística impide en efecto construir puentes con las teorías competitivas y sobretodo de visualizar como sería posible profundizar la democracia, “radicalizarla” a partir de la comprensión irreductiblemente conflictual de sus dinámicas. La manera en que Mouffe define el agonismo político abre, según nosotros, otras vías.

Escoger interrogar el conflicto en su dimensión estructural, ligándolo al modo de institucionalización de lo social, no excluye reflexionar sobre sus diversas manifestaciones y sobre las diversas maneras de significar el conflicto. La definición de la democracia como una lógica subversiva no basta para afirmar que todo conflicto es un motor de emancipación y a confiar, en cierta medida, en las lógicas desarticuladoras de lo político: la reluctancia a comprometerse en el terreno institucional no se deriva de ninguna manera de la adopción de un punto de vista agonista de la democracia. Pensamos, al contrario que tal compromiso es necesario para las transformaciones mismas que el capitalismo impone hoy a las instituciones democráticas liberales. El giro neoliberal del capitalismo representa una fuerza de “des-democratización” que no se puede dejar de lado y que requiere no sólo de respuestas económicas y sociales sino también de nuevas respuestas políticas. En un contexto marcado por una desafección creciente frente a lo político y una crisis de participación y sus efectos, conduce a la oposición –a falta de encontrar canales de expresión adecuados– a expresarse en los extremos del marco político, una concepción conflictual de la democracia es susceptible de encontrar una nueva intensidad. Los trabajos de Chantal Mouffe ofrecen una demostración convincente. La afirmación de la irreductibilidad esencial del conflicto no coincide necesariamente con la imposición de un impedimento a toda política militante o a todo proyecto político substancial.

*Referencias bibliográficas*

- Abensour Miguel (1993), "Democratice salvaje et enjarcies", Breve Euro Penes des Ciencias Sociales, Tome XXXI, N° 97.
- Badiou Alain (1998), *Abrego de métapolitique*, Seuil, Paris.
- Balibar Etienne (2010), *La proposición de l'egaliberté*, PUF, Paris.
- Connolly William (1991), *Identity/Difference. Democratic Negotiations of Political Paradox*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- \_\_\_\_\_ (1995), *The Ethos of Pluralization*, University of Minnesota Press, Minneapolis and Londres.
- Honig Bonnie (1993), *Political Theory and Displacement of Politics*, Cornell University Press, Ithaca.
- Laclau Ernesto et Chantal Mouffe (2009) *Hégémonie et Strategie socialiste. Vers une politique démocratique radical*, Éditions Les Solitaires Intempestifs, Besançon.
- Lefort Claude (1972) *Le travail à l'oeuvre, Machiavel*, Gallimard, Paris.
- \_\_\_\_\_ (1992), *Ecrire. À l'épreuve du politique*, Calmann-Lévy, Paris.
- Marchart Oliver (2007), *Post-foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Mouffe Chantal (2000), *The democratic Paradox*, Verso, London and New York.
- \_\_\_\_\_ (2005), *On the political*, Routledge, London and New York.
- \_\_\_\_\_ (2008), "Anagonisme et hégémonie. La démocratie radicale contre le consensus néolibéral", *La Revue Internationale des Libres et des Idées*, N° 3.
- \_\_\_\_\_ (2013), *Agonistics. Thinking the World Politically*, Verso London and New York.
- Owen David (2009), "The expressive Agon: On Political Agency in a Democratic Constitutional Polity, in Schaap (ed.) *Law and Agonistics Politics*, Ashgate, Farnham.
- Rancière Jacques (1995), *La mésentente*, Galilée, Paris.
- Tully James (2008) *Public Philosophy in a New Key, Volume I: Democracy and civic Freedom*, Cambridge University Press, Cambridge.
- White Stephen (2009), *The Ethos of Law Modern Citizen*, Harvard University Press, Cambridge.
- Wingebach Ed (2001), *Institutionalizing Agonistics Democracy. Post-Foundationalism and Political Liberalism*, Ashgate, Farnham.



RETÓRICA DEL PUEBLO: NARCISISMO Y FETICHISMO. LACLAU,  
LECTOR DE FREUD

Lorena Souyris Oportot<sup>1</sup>

Resumen/*Abstract*

El objetivo de este artículo es presentar un análisis de las categorías propuestas por Laclau –atendiendo a conceptos tales como pueblo, hegemonía, cadena equivalencial o demanda, retórica y diferencia– para abordar, y al mismo tiempo articular, aquello que dice Freud respecto a la psicología social y el estudio del narcisismo. Por consiguiente, la tesis que sostiene este artículo dice relación con las formas contemporáneas de subjetividad colectiva a la luz del fetichismo neoliberal de la producción del goce sublimado en la figura de líder, donde dicha significación opera como el significante vacío que representa, mediante retóricas de desplazamiento, una totalidad fallida.

Palabras clave: Fetichismo, retórica, narcisismo, equivalencias, diferencias.

*RHETORIC OF THE PEOPLE: NARCISSISM AND FETISH. LACLAU, FREUD'S  
READER*

*The aim of this article is to present an analysis of the categories proposed by Laclau - attending to such concepts as people, hegemony, chain equivalencies or demand, rhetoric and difference - to approach, and at the same time to articulate, that one that Freud says about the social psychology and the study of the narcissism. Consequently, the thesis that supports this article says relation with the contemporary forms of collective subjectivity in the light of the neoliberal fetishism of the production of the possession sublimated in the leader's figure, where the above mentioned significance operates as the significant emptiness that represents, by means of rhetoric of displacement, one unsuccessful whole.*

*Keywords: Fetishism, rhetoric, narcissism, equivalences, differences.*

---

<sup>1</sup> Chilena. Universidad Andrés Bello. E-mail: [loreoportot@gmail.com](mailto:loreoportot@gmail.com)



### *Introducción*

¿Es posible repensar la emergencia y ubicación de la teoría del discurso generada por la obra de Ernesto Laclau como campo retórico, condensado por formas simbólicas de saber, en el marco de la *episteme* de la política contemporánea? Desarrollar una respuesta acabada a esta interrogante no es la pretensión de este artículo, visto la envergadura de la cuestión. Sin embargo, permite orientar la reflexión para posicionarse en la imposibilidad de pensar aquello, en el sentido de lo que tiene de inalcanzable.

Una im-posibilidad, en tanto pretensión, pero a la vez pulsión de poder limitar un análisis de la *episteme* contemporánea que, no obstante, moviliza cuestionarse sobre el hecho de saber de qué imposibilidad se trata. Ciertamente, la inquietud anterior propicia dar un alcance preciso y un contenido asignable al campo retórico del saber que ha circunscrito la *episteme* contemporánea, sobre todo en el terreno político.

Ahora bien, la teoría del discurso que Laclau hace circular consiste en que existe un “espacio común” que se define a partir de su propia racionalidad, en un nivel político, por la articulación de “*formaciones discursivas*” (2011: 143) que actúan a través de lógicas de diferencias y *elementos* equivalentes que, no obstante, estamos tentados a decir, inscriben un espacio en “ruinas” que deja surgir las condiciones de aparición de la dispersión en sus encadenamientos y sus reglas de transformación. Por consiguiente, lo imposible es el sitio mismo en “ruinas”, en el sentido de una indeterminación de la realidad social, cuya imprecisión conceptual y vaga ha permitido las condiciones para la construcción de nuevos significados, donde emergen las luchas por la hegemonía atravesadas por cadenas equivalenciales, y desde los cuales surge una brecha entre los contenidos particulares y la estructura diferencial de un cierto orden social con pretensión de universalidad.

En virtud de aquello, el “lugar común” no son sino las voces y/o demandas inmateriales que pronuncian sus fenómenos de ruptura, es decir, que, al condensarse en torno a representaciones, dan lugar a la emergencia de identidades colectivas que, a su vez, identifican las incidencias de las interrupciones y/o dispersiones que conllevan nuevos tipos de racionalidad, lo que implica diferentes desplazamientos y vicisitud de conceptos. Acaso ¿podría tratarse allí de un no-lugar de una cierta retorica que abre un espacio impensable?

Tal como sostiene Foucault, en su libro *La Arqueología del saber* (2001), ese “espacio común” que no solo inscribe formaciones discursivas, sino igualmente ha definido, a través del abandono de la pretensión de ligazón con los contenidos universales que dichas formaciones discursivas puedan determinar, el “en” del espacio en el que se reparten las formas de encadenamiento, las unidades conceptuales con sus cortes y límites pero que, por el contrario, especifican sus discontinuidades en la positividad de las ideas y cuya *episteme* ha sido consecuencia de nuevos juegos de diferencias en los sistemas discursivos y sus fronteras.

Por lo tanto, localizar los modos discursivos expresados en contenidos empíricos, conllevará reflexionar la *episteme* contemporánea a la luz de sus retóricas, particularmente, las voces y prácticas antagónicas que, además de determinarse alrededor de ciertos potenciales emancipadores, también atienden a los modos de interseccionalidad establecidos en dichas prácticas, y cómo esas interseccionalidades están mediadas por formas de existencia total que han implicado la no-separación entre lo material y lo psíquico. He aquí lo que se entenderá por la modalidad del fetichismo en el pueblo.

Ahora bien, en el caso de Laclau, no solo se evidencia, a mi juicio, dicho *en* de un “espacio común” en “ruinas” que puede definirse como una estructura de órdenes discursivas, sino más aun, existe un *entre* que permite la articulación de la universalidad ideológica, en tanto plenitud ausente, con el contenido particular contingente que actúa como sustituto de aquella plenitud vacía. En tal sentido, aquel contenido particular se articula como “demanda”,

cuya práctica se determina, en última instancia, mediante reclamos como peticiones que exceden el orden de los sujetos individuales, pero también es un reclamo que expresa un movimiento antagónico hacia una universalidad hegemónica que no tiene existencia vigente en un sistema estructurado.

Expreso por otra parte, que la articulación de demandas, en tanto devienen positivamente manifestadas en actos contingentes de decisión, permitirá sostener el análisis de una retórica del pueblo a la luz de lo que Laclau sostiene en su libro *La razón populista*, por tratarse de una obra que se enmarca no solo dentro de una cierta transversalidad de las lógicas de diferencia y de equivalencias tal como lo examina en su libro *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia* (2011: 170), sino que igualmente toma el concepto de retórica dentro de la significación de la *catacresis* (2005: 96) para poder ilustrar los modos de desplazamientos o distorsiones de sentidos de un mismo término literal que, a su vez, es constitutivamente inenunciable como estado de su propio ejercicio.

Al mismo tiempo que se sostiene tanto de los análisis de Freud, de Taine como de Gustave Le Bon, Laclau examina y avanza –respecto al estatuto libidinal que opera en las masas y sus reclamos que dentro del contexto de la discusión en torno a los lindes de lo social aparecen definidos como fenómenos políticos anómalos–, mediante Freud, en la posibilidad de pensar el tema del vínculo social en directa relación con la pulsión, sea social como narcisista, dejando en claro la matriz unificada que el autor intenta dar cuenta en sus argumentos a propósito de la construcción del pueblo como unidad de grupo.

Todo aquello es examinado mediante una división de relaciones dentro de dos niveles de realidad: el nivel retórico cuya dicotomía relacional es la metáfora y la metonimia, y el nivel psicoanalítico, donde aparecen las dicotomías relacionales de la condensación y el desplazamiento que operan en el inconsciente, los cuales permitirán profundizar en el estatuto

narcisista en cuanto en él actúa un solipsismo del Yo, cuyo resultado es un individuo-masa como efecto de obligaciones internas, es decir, sujetado a sus propios mandatos super-yoicos.

En consecuencia, si la masa, en su práctica en la *episteme* contemporánea, es el modo de interiorización de la normalización y de la competitividad representados en la forma “publico” (Laclau, 2005: 68) o, más bien, bajo la forma capital-humano, actualmente inherente a toda identidad social como a identidades “populares”, entonces la retórica que la expresa y la enuncia no es sino el “espacio común” en el que existen una infinidad de tropos que, a su vez, se componen de múltiples particularidades asociadas a movimientos rupturales que condensan un conjunto de procesos sociales, pero que, por el contrario, producen situaciones en que dichos procesos no llegan a condensarse en su momento ruptural produciéndose un desplazamiento de los mismos. He ahí el ejercicio retórico de la *catacrexis* que Laclau asociará al significante vacío, que surge de la necesidad de nombrar un objeto que es, a la vez, imposible y necesario.

Desde este punto de vista, lo que se manifiesta son lazos sociales que son de suyo redes libidinales que, en la *episteme* actual, activan pulsiones de acumulación y de producción lo que, dentro de la retórica de las demandas, conducen a la centralidad de su nombramiento, lo que permite al pensamiento discursivo llevar a cabo un ordenamiento y agrupación nominal por el cual se designan las analogías, el umbral de las diferencias y contigüidades dentro de una lógica asociativa de equivalencias y combinaciones sustitutivas que se exteriorizan en la instauración de un cierto orden que sigue girando en torno a la forma de una subjetivación que produce sujetos sujetados (sometidos) a una identificación con el capital mismo.

Sobre la base de las ideas expuestas, quisiera abordar la teoría de Laclau acerca del populismo y cómo surge revelado en la retórica del pueblo para, posteriormente, dedicar un lugar a la relación entre fetichismo e inconsciente que, si bien en el texto *La razón populista* el autor no aborda, lo cierto es que analiza la retórica de las masas a la luz de la noción de

exceso, a saber, indaga sobre las “*lógicas específicas e inherentes a ese exceso*” (Laclau, 2005: 10).

Finalmente, creo necesario profundizar la lectura de Laclau concerniente a Freud y ver ahí algunos cruces que permitan evidenciar las formaciones de identidades colectivas que articulan demandas sociales y que en la actualidad (sociedad contemporánea capitalista y neoliberal) se ofrecen de diversas maneras y a través de diferentes antagonismos que generan ciertos reclamos, cuya acumulación promueve el encuentro equivalencial transformándose en retóricas populares. En tal sentido, el resultado de dichos reclamos podría ser pensado bajo una óptica específica del capital contemporáneo, a saber, que en aquel exceso se produce un desenvolvimiento de subjetivación cuya lógica es el goce de acumulación; he aquí otra especificidad del fetichismo.

*La construcción retórica del populismo: Laclau lector de Freud*

Sucede pues, que Laclau inaugura una nueva manera de comprender el populismo, que va más allá de circunscribir una definición exhaustiva y precisa de su terminología. Lo que intenta Laclau es indagar en la lógica racional que se inscribe al interior del populismo. De suerte, que su concepto es una reformulación de la categoría de pueblo, delimitado por la idea de sobre-determinación de la identidad política y cuyo acento está puesto en el poder de las demandas que permiten un nuevo modo de construcción de lo político.

Ahora bien, analizar una lógica de lo político a la luz de una racionalidad populista llevara a Laclau a tomar la “vagueza” de su concepto para, desde ahí, levantar una reflexión del populismo como la efectiva participación de los subalternos y oprimidos; en otros términos, como la lógica racional de una producción subjetiva de las minorías. La propuesta argumentativa del autor activa un movimiento que revierte el uso y abuso del concepto de populismo, en tanto mera retórica imprecisa, para repensar que dicho prejuicio en torno a su definición es correspondiente con la misma vagueza con que la realidad social se topa al momento de poner en marcha los análisis políticos en contextos específicos. A saber, en los

contenidos específicos de lo que se le atribuye a la reflexión sobre lo político y sobre el populismo inscrito ahí.

Por consiguiente, la falta de claridad conceptual permitirá a Laclau incrementar una hipótesis respecto a la teoría política actual que dice relación con la imposibilidad de definir el término “populismo”. Concerniente a dicha presunción el autor (2005: 16) sostiene que:

*“el impasse que experimenta la teoría política en relación con el populismo está lejos de ser casual, ya que encuentra su raíz en la limitación de las herramientas ontológicas actualmente disponibles para el análisis político; que el “populismo” como lugar de escollo teórico, refleja algunas de las limitaciones inherentes al modo en que la teoría política ha abordado la cuestión de cómo los agentes sociales “totalizan” el conjunto de su experiencia política”.*

Debido a lo que señala Laclau, es que la noción de dispersión lingüística y conceptual, suscrita en la categoría de populismo, permite ahondar en la lógica que la anima, es decir, en examinar los “*parecidos de familia*” (Ibíd.: 19) que han dominado la circulación del concepto. Ahora bien, para precisar un poco más el asunto: si bien, Laclau plantea una racionalidad populista, lo cierto es que dicha racionalidad se consagra a través de una retórica ampliada, donde el estatuto del populismo aparece como condición de posibilidad que caracteriza la estructuración de la vida política. De suerte, que aquello que dota de racionalidad al populismo no es sino su carácter performativo, cuya lógica es la de reducir confusiones dentro de la esfera política a través de la condensación de significados y mediante la intervención en aquella dimensión política.

En tal sentido, la razón populista es el modo de expresión de una realidad o situación social con contenidos tropológicos que movilizan metáforas, las cuales producen manifestaciones que establecen relaciones de sustitución entre términos, sobre la base del principio de analogía, y que se ven reflejados en dicotomías políticas. No obstante, tienen una matriz común sobre la cual se organiza una especificidad de los fenómenos políticos que marcan un estatuto particular al populismo. Es la consideración de esta matriz la base que

permitirá concentrar el esfuerzo de examinar la retórica de las masas contenida por elementos psicoanalíticos, tal y como lo había planteado Freud en la época de su libro *Psicología de las masas y análisis del Yo*.

Uno de los componentes más importantes que inscribe el análisis del populismo es la denotación de las masas en el sentido de cómo se ha considerado dentro de las teorizaciones respecto a su comportamiento y que, según Laclau, ya no se enmarca al interior de cierta patologización de las multitudes que conllevaría a su denigración, sino más bien, ha devenido una legitimidad de ciertos rasgos que persisten y que permiten ser objeto, a mi juicio, de un biopoder.

Frente a esta formulación, Laclau privilegiará el estudio de la noción de sugestión desarrollado por Le Bon, pero a partir de la relación entre imagen, palabra y enunciado. La crítica que establece Laclau respecto a Le Bon y su idea de sugestión, es que éste deja entrever una parcialidad entre la imagen evocada en relación a la palabra y el significado que tendría que condensar. En otros términos, existe una brecha inconciliable entre la veracidad de la palabra y su capacidad de concentrar aquello que se evoca por asociación, de forma inconsciente, por parte de una multitud determinada, conllevando a una degeneración del lenguaje mismo, dejando aparecer formas ilusorias, no obstante.

Desde este punto de vista, la especificidad de la crítica tiene que ver con el hecho de que en las asociaciones que aparecen en las imágenes evocadas y, por esto mismo, connotativas respecto a un significado que sería, según Le Bon “verdadero”, existen elementos sintagmáticos o combinaciones que sustituyen y subvierten toda posibilidad de significados estrictamente denotativos y, a su vez, dicha asociación paradigmática operaría en niveles semánticos que se traducirían en el constante desplazamiento de las relaciones significantes, donde se alojarían las imágenes evocadas.

Por consiguiente, si a toda esta problemática Le Bon le dio un carácter de perversión en el lenguaje, anunciado en la retórica de las masas, es justamente por el error de tomar al

lenguaje mismo solo a partir de su nivel de combinación sintagmática, no dándole cabida a su condición performativa tal y como lo sostiene Laclau. Así, es justamente su modo de ser performativo lo que sitúa a las asociaciones dentro de contextos más amplios de sustituciones paradigmáticas.

Por lo demás, cuando Laclau hace referencia a los “tres recursos retóricos” (2005: 43) de Le Bon, a saber, “afirmación, repetición y contagio” no los toma tal y como los piensa Le Bon, sino que los considera desde las operaciones improvisadas del lenguaje en el sentido que, primeramente, toda afirmación puede darse sin necesidad de demostrarse mediante pruebas, ya que es posible afirmar alguna cosa sin fundamentos que la sostenga y eso se puede dar en diversos planos de experiencia sin poder formalizarse, pero, no obstante, con una pretensión de verdad que permita desestructurar el encadenamiento de los discursos dominantes. En segundo lugar, respecto a la repetición, es verdad que por medio de ella se introyectan los hábitos sociales operando de modo inconsciente y exteriorizándose por medio de acciones que tejen las relaciones sociales. Sin embargo, la ritualización, mediante ensayo y error, que determina la repetición adquiere el sentido de las colectividades, pero considerando los diversos juegos de lenguaje ahí expresados. Lo que posibilita ver en la repetición algo más allá de lo que Le Bon advirtió. En cierta medida, el estatuto de la repetición se presenta en una multiplicidad de casos dependiendo de dichos juegos lingüísticos. Finalmente, el contagio no es considerado por Laclau como una “enfermedad ligada a la patología” sino algo unido a la “sugestibilidad”, en tanto puede aparecer dentro de las representaciones simbólicas como recurso que sustituye la incapacidad de verbalizar alguna cosa. (Laclau: 2005: 56)

En este cuadro de fondo, Laclau sintetizará toda la teorización de Le Bon dentro de dos grandes temáticas que cruzaron la época de la psiquiatría y los análisis del comportamiento de masas. Por una parte, la frontera entre lo normal y lo patológico que llevo al análisis de las masas, movilizado por otra distinción de fondo que es el aspecto racional e irracional; por otra parte, a partir de dicha distinción, se introdujo la discriminación entre

individuo y grupo social. En consecuencia, lo que hará Laclau es avanzar con Freud para poder posicionarse y desarrollar el núcleo argumental de su teoría.

La configuración de un modelo teórico sobre las masas establecido por Le Bon, pero a partir de una dicotomía bastante simple y radical en lo que respecta a la instauración de una teoría de los comportamientos colectivos, fundamentada dentro del marco disciplinar de la psicología y la psiquiatría, y bajo un patrón patológico/fisiológico con alcances biológico/hereditarios, determinados principalmente por la relación entre los fenómenos hipotónicos (de base fisiológica) y los estudios de criminología, permitió el debate y el surgimiento de los supuestos de Taine. Ahora bien, Taine no se aleja de los postulados de Le Bon sino, más bien, continua la línea investigativa concerniente a una suerte de ideologización anti-popular. A modo general, la tesis de Taine se basa en una teoría descriptiva del conflicto de fuerzas sociales, cuyo análisis se funda en la tipología dicotómica de lo racional y lo irracional. Éste último ligado al contagio mental donde el comportamiento individual, cuando se sumerge en la multitud, retrocede a formas inferiores de vida, ya que las multitudes degeneran el cuerpo social. Por lo tanto, el modo de organización social se vería amenazado por estas fuerzas que tienden a la desintegración.

Ahora bien, no es la idea detenerse en cada uno de los autores tratados por Laclau sino, más bien, el objetivo es examinar el hilo conductor por el cual Laclau elabora sus argumentos y, dentro de sus supuestos, explorar la forma fetiche del narcisismo expresado en una subjetivación de las masas, sometidas a una noción de normalidad (y no normalización) que ha emergido por medio de dispositivos de seguridad que velan para que, dentro de sus comportamientos colectivos, se mantengan no solo dentro de formas de coacción y violencia mediante mecanismos de control y de poder sino, más aún, que la mantención de la violencia por dichos dispositivos opere mediante imaginarios y significaciones sociales que giran en torno a la producción y autoproducción ilimitada del goce, donde la masa y la individualidad que ella encarna se tome a sí misma como capital mediada por una pulsión de acumulación.

Como señala Laclau en su exposición sobre las diversas teorizaciones respecto a la psicología de las masas y cómo dichos supuestos transformaron los modos de “observar” a la multitud mediante un proceso de “contaminación” entre lo individual y lo colectivo, que desencadenó nuevos hallazgos, ampliando la disciplina a un enfoque que apunta a una psicología social, los resultados obtenidos contemplaron emergentes construcciones de identidades políticas y sociales, atravesadas por el predominio de las emociones por sobre lo racional, la sensación de omnipresencia que movilizó la sugestibilidad, y una cierta identificación con la figura del líder. Tres elementos del comportamiento colectivo que permitieron dicha “contaminación”.

Las conclusiones derivadas de todo aquello, otorgaron a Laclau introducirse en la conexión entre imitación y sugestión donde subyace la distinción entre multitud, corporación y, finalmente, la noción de público. Con el objeto de llegar al análisis de la retórica de las masas, es necesario indicar que la figura del líder no representa esencialmente una presencia física, ya que un líder puede ser, según Laclau (tomado de Tarde) encubierto y visible; por ejemplo, en el caso del público, su líder sería la prensa, la publicidad y todo medio de comunicación de masas ligado a ello. Por lo tanto, y a propósito de la conexión entre imitación y sugestión ligada posteriormente a la identificación, en la imitación se produce un modo de reproducción social de masas que estaría dominada por la sugestión. Sin embargo, ahí, la figura del líder obraría en el modo de implementar la invención de ideas que actuarían en las masas generando cohesión social mediada por lo afectivo, no obstante, estructuradas bajo lógicas sociales que, de alguna u otra forma, están presentes en un organismo social.

*“Existe un rasgo común compartido tanto por las multitudes como por las corporaciones: el fundamento de un grupo lo brinda la presencia de un líder [...] esto nos da cierto criterio para distinguir el grado en que la idea dominante que unifica a un grupo puede imprimirse en este último (el líder)” (Laclau 2005: 62-63).*

Del mismo modo, en las formas de agrupación humana y de acuerdo al grado de organización que alcancen, tanto las multitudes como las corporaciones, dirá Laclau, son una forma de combinación cuyo resultado es la emergencia de eventos de masas donde la propagación de ideas que surge dependerá de la constitución previa de un terreno ideológico preparado para recibir dichas ideas, pensamientos y deseos. En efecto, en todos los casos de expansión de ideas es menester la sugestión para arraigarla y asegurarla. En resumen, si la imitación es entendida bajo la sugestibilidad, que se halla dentro de un conjunto de fenómenos sociales, y cuyo modo de actuar es en la legitimación de las instituciones humanas que no son sino las corporaciones, esto conllevará a una nueva forma de colectividad que será la noción de público. Indico, asimismo, que la conceptualización de público, en tanto *colectividad espiritual* (Laclau, 2005: 66), modificara la lógica social de los grupos. Si bien, existen muchos públicos y solo una multitud, la distinción entre ambos es que el público está menos sujeto a factores ambientales y raciales, no obstante, tiene más incidencia, influencia y permanencia que las multitudes y las corporaciones. Siguiendo a Laclau, el público “*da expresión y cristaliza en imágenes un estado difuso de los sentimientos que no había hallado antes ninguna forma de representación discursiva*” (Laclau 2005: 67).

El surgimiento de los “públicos” generó cambios significativos en las relaciones sociales, ya que modificó las identidades de colectividades y sus relaciones con otros grupos. Se podría sostener que, a partir de los intereses profesionales, como una forma de capitalización humana, los grupos acaban sublimando dichos intereses en términos de ideales, sentimientos e ideas teóricas que desembocan una suerte de homogeneización que unifica ideas y pasiones. De acuerdo con esto, aquello que constituye esta nueva figura de comunidad social, al igual que las clásicas multitudes, es que los vínculos que se establecen entre los individuos que lo componen no buscan la conjunción de sus diversidades sino, más aun, inscribir sus propios reflejos entre sí mismos, generando la forma de una imitación *innata* que justifica su unidad, sea de ideas como de pasiones y que, no obstante, no perjudica las diferencias individuales.

La relevancia que reviste aquello, a saber, el tema de los propios reflejos, apunta a tomar lo que plantea Freud respecto a la psicología colectiva. La propuesta de Freud es dejar de lado la sugestión, que, si bien la define como un fenómeno primario irreductible y esencial de la vida anímica y causa de la imitación, lo cierto es que no es ya una categoría de análisis para observar la relación del individuo y su vínculo con el otro. Desde este punto de vista, Freud considera que la explicación de dicho lazo pasa por una relación libidinal. De suerte, que aplicará el concepto de la libido para los análisis de las masas. Para precisar, lo que le va a interesar a Freud es el examen de la naturaleza de la conexión social mediada por los grados de enamoramiento, en el sentido de los lazos emocionales que se expresan ahí. Freud define la libido como:

*“Libido es un término perteneciente a la teoría de la afectividad. Designamos con él la energía –considerada como magnitud cuantitativa, aunque por ahora no mensurable– de los instintos relacionados con todo aquello susceptible de ser comprendido bajo el concepto de amor”*  
(Freud: 1992: 86)

De la misma manera, el concepto de amor, ligado a la libido y a la sexualidad en su sentido amplio, entraña el *Eros* de la fuerza amorosa pero también supone lazos sentimentales que se traducen en hostilidades y ambivalencias respecto a los otros. En otras palabras, se trataría de una pulsión narcisista de agresividad frente a una pulsión social que dice relación con los otros y que contiene una reciprocidad libidinal común entre los miembros. Ahora bien, las ligazones existentes al interior de las masas también se enmarcan, dirá Freud, dentro de las pulsiones de amor; sin embargo, no tienen la misma meta originaria implicada en el objeto de amor sexual directo, sino, más bien, apuntan a fenómenos de enamoramiento movilizados por la identificación en tanto primer lazo afectivo. Sin duda, hay identificación edípica concerniente al padre y al reemplazo de la elección de objeto amoroso, vale decir, hay identificación cuando nace la ligazón afectiva originaria con un objeto; luego, hay identificación cuando se produce la sustitución libidinal hacia el objeto mediante la regresión donde se produce la introyección del objeto en el yo (Freud, 1992: 101). Pero igualmente, existe otro modo de identificación con una comunidad, concerniente a cualidades comunes

que tienen miembros de un mismo grupo y que se percibe en la figura de una persona que sería el líder. En consecuencia, existe un modo de organización libidinosa en las masas cuyo lazo con el líder comporta una forma de satisfacción sexual en él como objeto. De acuerdo con esto, el lazo con el líder adquiere diversas formas de enamoramiento, las cuales se expresan en el modo de transferencia que ocurre entre la libido narcisista y el objeto, cuyo común denominador es la idealización del objeto mediante el ideal del yo.

Quisiera retener para la discusión posterior el tema de la idealización en su modo de organización libidinosa y analizar desde ahí el fetichismo inscrito en el agrupamiento social en el sentido, también, de examinar las lógicas que influyen en su constitución. En otros términos, determinar las razones discursivas específicas de lo político suscrito ahí tal como lo señala Lacau.

A pesar del esfuerzo de querer ver en Freud la figura del líder no solo como la idealización del objeto, totalmente separado del yo, sino igualmente su estatuto de “jefe de horda” o de la figura del padre hipnótico en tanto ideal de la masa que gobierna al yo en reemplazo del ideal de yo, lo cierto es que el trasfondo de las afirmaciones de Laclau apuntan al intento de buscar en la naturaleza del vínculo social la determinación del individuo. Para tal efecto, Laclau orienta la reflexión interpretando aquel vínculo, específicamente su naturaleza, como la identificación que subyace a la reciprocidad entre el líder y aquellos con los cuales lidera, cuyo elemento en común es justamente la constante transformación estructural que exige una identificación mutua, que no es sino el movimiento de reflejo entre-sí propio a mecanismos de imitación enmarcados en grados de indiferenciación entre el yo y el yo-ideal. Como resultado, Lacau elaborará su argumentación trazando los ejes explicativos de los análisis de Freud para constatar el hecho de que ahí se articulan *“las lógicas sociales hegemoneizantes (o equivalenciales) con el funcionamiento real de un cuerpo social viable”* (Laclau, 2005: 86).

Desde este punto de partida, finalmente, Laclau sostendrá que la identificación entre los miembros del grupo, a saber, entre los yoes obedece al sistema de equivalencias; sin embargo, si la distancia entre el yo y el yo-ideal aumenta, entonces permanece dicho momento equivalencial, pero a la luz del proceso de transferencia del rol del yo-ideal hacia el líder, donde el principio del orden comunitario estaría fundamentado en esta transferencia. Si, por el contrario, se produce una disminución del grado de indiferenciación entre el yo y el yo-ideal tendría lugar el proceso donde el líder será el objeto elegido por el grupo, sea participando del grupo dentro de la identificación mutua, como siendo parte de ellos mismos. Por último, si se diera el caso extremo de cierre absoluto entre el yo y el yo-ideal estaríamos en una situación de transferencia total de una sociedad absolutamente suturada, reconciliada que supone la ausencia de liderazgo y desvanecimiento de lo político.

*Consideraciones finales: la totalidad fallida y la producción fetiche*

El tratamiento argumentativo que establece Laclau, concerniente a la *construcción del pueblo* (Laclau, 2005: 90) se orienta hacia una constitución ontológica del mismo. Ahora bien, los supuestos ontológicos a los que alude Laclau giran en torno a tres grandes categorías y que son el “discurso”, “los significantes vacíos y la hegemonía” y, por último, la noción de “retórica”. Cabe preguntarse, ¿por qué el autor inscribe una dimensión ontológica a este conjunto de categorías cuando, normalmente, no estarían localizados dentro de los supuestos ontológicos clásicos? Sucede pues, que el concepto de “discurso” elaborado por Laclau tiene una especificidad que permite circunscribirlo en un procedimiento ontológico y que es la noción de “relación” como lo que constituye la estructura de la objetividad. Así, la categoría de relación que articula elementos en-sí, pone en marcha el juego de las diferencias existentes como formas de objetividad, expresadas en *identidades diferenciales* (Laclau 2005: 93) que se van instituyendo dentro de una totalidad.

Por su parte, la categoría de “significantes vacíos en relación con la hegemonía” recoge dicha totalidad en lo que tiene de exclusión. Para profundizar aquello, se dirá que Laclau no reclama un centro orgánico dotado de contenido a-priori de determinación, sino

que aquella totalidad es la exhibición de cada acto individual de significación, cuyo evento singular de dicha individualidad es la acción del conjunto relacional de las diferencias. Por lo tanto, lo que define la totalidad es su estado de significación en tanto tal.

Debe señalarse, además, que la totalidad exige ser aprehendida conceptualmente, pero tomando en consideración sus límites, a saber, ubicar en sus fronteras otra diferencia que se diferencia de todas las diferencias y que comprende la totalidad. Ahora bien, esta “otra” diferencia no es externa, sino interna a la totalidad por tratarse de una diferencia-otra que se inscribe dentro de la misma totalidad. De lo que se trataría, según Laclau, es que la totalidad en-ella misma funciona, por un lado, en la constitución relacional de los elementos diferenciales y, por otro lado, funciona como diferencia, localizando en sus propios límites aquello que ella misma expulsa de-sí, es decir, aquello que excluye de sí misma, en tanto diferencia, para poder constituirse.

Si bien, esto demuestra un “espacio común de identificación” en la totalidad y como totalidad –en el sentido que *todas* las relaciones diferenciales son equivalentes en lo que respecta al elemento excluido en tanto se manifiesta como identidad excluida– lo cierto es que dicha dinámica permite advertir que el tratamiento de la equivalencia es, justamente, lo que faculta subvertir los elementos diferenciales. De suerte que toda constitución de identidad es erigida dentro de una tensión lógica entre diferencias y equivalencias.

Por consiguiente, el lugar de la tensión es lo que otorga conceptualizar a la totalidad como fallida, debido a que su plenitud suturada es insuperable y, por esto mismo, es imposible; no obstante, es necesaria, de alguna u otra manera, aquella conceptualización, si bien, muestra la imposibilidad de aprehender totalmente (y en su connotación) a ese objeto, lo cierto es que permite un cierre para alcanzar una identidad y, a la vez, una significación.

Siendo las cosas así, resulta claro que Laclau intentará dar una salida a esto mediante el estatuto de la representación que, en rigor, incrementa un campo más vasto que la conceptualización. Si el objeto de la totalidad imposible tiene la necesidad de lograr una significación, aquello será a condición de acceder al campo de la representación, una representación que no obedece a los criterios de elementos ya constituidos, sino que se asume que en el transcurso mismo de la representación se va instaurando aquello que se quiere representar, es decir, se lo configura de una forma que antes no tenía. A su vez, la dimensión representacional contiene las diferencias particulares por lo que se trataría ahí de posibilitar a alguna diferencia a asumir la representación de una totalidad ilimitada sin perder, por esto, su estatuto singular. De esta manera, su organismo estaría constituido por su momento singular en-sí, a saber, de lo que ella es y el momento universal que ella porta. Esta operación por la que una particularidad en-sí asume una significación universal para-sí y consigo-misma de forma ilimitada, por ser la condición del exceso, es lo que Laclau llamara hegemonía. Una hegemonía que se encarna como significante vacío debido a su estatuto universal imposible que, si bien es inalcanzable; lo cierto es que en dicha posición logra transformar su particularidad, su identidad hegemónica, en una representación universal fallida que posibilita un horizonte de acción más que un fundamento.

Finalmente, la categoría de “retórica”, concepto clave para este artículo, Laclau lo toma a la luz de la noción clásica de *catacrexis* para poder explicar que la retórica se da como espacio común de la puesta en marcha de la, valga la redundancia, catacrexis en cuanto ésta moviliza niveles de sentidos cuyos desplazamientos son de suyo figurativos, lo que permite poder nombrar lo innombrable. En efecto, para Laclau, el lenguaje se constituye por una falta (carencia) que otorga un lugar a lo innombrable, lo que deja entrever que existe un grado cero de la significación que, no obstante, confiere el movimiento figurativo de las diferencias semánticas que posibilitan designar lo innombrable. He aquí la acción del significante vacío dentro de un espacio común de la retórica catacrética que surge como hegemonía.

En cierta medida, este ejercicio que es propio de la constitución del lenguaje, en cuanto en él siempre se dará una barrera que no logra significar el significado, reconoce una

falla en la totalidad discursiva que, por el contrario, necesita de la producción del fetiche en la construcción conceptual del pueblo, a saber, en la retórica de las masas.

Dentro de este orden de ideas, se plantea el problema que sostiene este artículo y es la cuestión acerca de la relación entre el fetichismo y el narcisismo inscrito en la retórica del pueblo. La instancia retórica catacrética facilita enmarcar la concepción del populismo como la delimitación que un pueblo se da nombre a sí mismo. En este sentido, sostengo que el acto de constitución de un orden político se compone, básicamente, de un acto catacrético. Del mismo modo, la unidad de análisis por la cual Laclau, fundamentará el acto catacrético será la categoría de “demanda”. A decir verdad, existe una ambigüedad del término, ya que quiere decir petición y reclamo, que resultará crucial en el funcionamiento político del populismo.

La afirmación anterior conlleva sostener que la demanda, en cuanto tal, puede exceder el orden de los sujetos individuales por contener los dos sentidos antes mencionados. Por una parte, en su dimensión de “petición”, da cuenta de una aspiración a un elemento o posibilidad pre-constituido al interior de un sistema en vigencia: por otra parte, en tanto que “reclamo”, expresa un movimiento antagónico que se manifiesta por medio de relaciones equivalenciales hacia algo inexistente en la realidad estructurada de un sistema. El resultado, cuando las peticiones se convierten en reclamos que son de suyos insatisfechos, es la constitución de una cierta *demanda popular* (Laclau 2005: 99), que quiere decir la emergencia de una subjetividad social más extensa que, en un nivel muy inaugural, sentará las bases para la instauración nominal del “pueblo”.

Visto desde esta especificidad, la idea de una pre-condición del populismo, expuesto por Laclau, moviliza ciertas dimensiones estructurales que son necesarias para la elaboración del mismo. Primeramente, hay una unificación de pluralidad de demandas que no son sino la articulación de equivalencias que crea las condiciones para el surgimiento del “pueblo”; luego, se produce una consolidación de dicha cadena equivalencial mediante la construcción de la identidad popular y que hace referencia al alcance en que ha llegado la movilización política, donde dicha unificación promueve un sistema estable de significación; por último,

se crea una frontera interna y antagónica que, la llamaré interseccional, que separa al pueblo del poder.

Para ir concluyendo este escrito, sostendré que los temas tratados hasta ahora —particularmente aquellos que dicen relación con el pueblo y su constitución discursiva a partir de un modelo de representación donde el populismo operaría como una forma simbólica que termina constituyendo lo que quiere representar, a saber, el pueblo— movilizarán una reflexión, si se quiere aventurada, sobre otro modo de ver la interseccionalidad entre lo material-empírico (representación social expresada en el nombre propio y discursivo del pueblo en tanto identidad social), mediado por un recurso retórico que divide el espacio social de identificación y proyección entre un “nosotros-pueblo” y “ellos-poder” y lo psíquico. Para tal efecto, ahondare en la problemática del fetichismo para, desde ahí, poder establecer los cruces respecto a la totalidad fallida que inscribe la indecidibilidad del exterior en tanto en cuanto límite de la totalidad social.

El régimen del concepto de fetichismo lleva varios equívocos respecto del lugar disciplinar desde donde se le defina. No me detendré en hacer un análisis exhaustivo del término desde su genealogía concierne a los territorios disciplinares desde donde se ha delimitado, sino solo precisare algunos alcances dentro de la lectura psicoanalítica en relación a su polisemia concierne a la etnología, a saber, que el término se ha forjado en el marco de una teoría de la cultura. Ahora bien, no es la idea hacer del fetichismo un puente entre psicoanálisis y cultura, ya que es un concepto bastante autónomo en lo que respecta a los fenómenos singulares que tocan a la vez la cultura y el síntoma, sino más bien, habría que interrogarse sobre la doble significación de la “institución” fetichista, es decir, ¿qué es lo que, en el fetichismo, impone esta doble destinación sociocultural (ligado a las masas) y sintomatológica? Considerado desde esta interrogante, el fetichismo instala la cuestión de la “derivación” de un concepto de un registro al otro, cuyo doble frente, a saber, de lo cultural y del inconsciente es lo que el psicoanálisis ayuda a cuestionar. En efecto, se puede sospechar que el fetichismo es un concepto “sobre-determinado”, ya que él posee la virtud de condensar las diversas significaciones revelando una secreta afinidad, lo que permite aseverar su carácter interdisciplinar que requiere un “va y viene” entre los usos y los regímenes

conceptuales a la vez diversificados y solidarios. Tratar el fetichismo, en tanto un término fuertemente cargado y connotado, es restituir esta dinámica de los usos y lo que está en juego a través del deslizamiento constante de su sentido.

Como complemento, las puestas en juego antropológicas que definen al fetichismo, lo inscriben dentro de los sistemas de creencias religiosas y sus orígenes; en otras palabras, instalan una creencia al objeto-símbolo. Sin embargo, dichas problemáticas han deslizado la cuestión hacia el discurso filosófico en cuanto a situar al fetichismo como medio de “evaluación” del problema antropológico que abre la problemática filosófica del mismo, pero, igualmente abre la vía, de forma inesperada, a la reflexión psicoanalítica. En otros términos, a la compleja relación entre filosofía y psicoanálisis.

Por otra parte, en el marco de su crítica a la economía política, Karl Marx pone en situación el uso de esta noción, inaugurando un nuevo régimen conceptual, cuya “migración” de su categoría, desde la etnología hacia la economía, alimenta una crítica de la mercancía como un modo propiamente moderno del fetichismo. Estas consideraciones sobre la especificidad del fetichismo facilitaran el procedimiento para alcanzar el objetivo, a modo general, de este artículo y, de modo específico, en lo que respecta a la ontológica producción fetiche dentro de la totalidad fallida en Laclau.

Si bien, el fetiche viene de la palabra “culto” relativo a un objeto sublimado y, no obstante, transformado en cosa y, por esto mismo, transformado en objetividad como tal; lo cierto, es que dicha modalidad de creencia moviliza una problemática política en el sentido que dicho credo toca, en efecto, la cuestión del poder. En cierta medida, el objeto-fetiche y el fetichismo que organiza el dogma sirven para restablecer una cierta religiosidad a un estatuto materialista-secular que conecta no solo con una inmanencia sino también con lo más primitivo conllevando, así, a no distinguir el fetichismo de la idolatría. En tal sentido, la veneración al objeto mismo incluso material, releva una función de re-presentación de un ser o una idea. Esto conlleva pensar que el objeto-signo propio del fetiche deviene una confusión del representante y del representado. Así, el fetichismo se dirige a un objeto omnipresente sostenido por una facultad simbolizante.

Desde el punto de vista psicoanalítico, Freud ha consagrado en varios de sus textos (Freud 1992, 1960) la temática del fetichismo en relación a la libido delimitándolo a tres regímenes: la perversión, el complejo de castración y la idea del Yo escindido. Para especificar y al mismo tiempo articular los tres regímenes, sostendré que, respecto de la perversión, Freud establece el tema de la desviación de la pulsión cuya finalidad es la satisfacción del objeto, es decir, hay una sustitución de objeto por medio de la incorporación, pero, también por la identificación y la proyección. En tal sentido, a la base de aquello aparece el enamoramiento, que ya Laclau lo había analizado a propósito de la psicología de las masas, el cual implica una fetichización del objeto amado de forma inconsciente. En consecuencia, el fetichismo demuestra una suerte de fijación de una satisfacción pulsional inherente dentro de una escena de seducción donde el estatuto del fetiche toma su dimensión de “formación inconsciente”, en la cual el objeto fetiche adquiere el valor simbólico, pero también impone una cierta inhibición frente a su representación.

Llama la atención, el hecho que Freud en su texto *Tótem y Tabú* (1911), como en *El malestar de la cultura* (2006) haya abordado el fetiche como una institución y no como un síntoma. A pesar que en *El malestar de la cultura* la connotación que le da es de una función mágica y, por esto mismo, bajo una lógica de omnipotencia, cabe señalar que ahí Freud define al fetiche en relación a la culpabilidad donde el fetiche tiene por efecto el poder de mitigar, por medio de la redimición, al individuo mismo. Lo que deja entrever que, frente al sentimiento de culpabilidad interiorizada, el fetiche es la proyección de dicho sentimiento exteriorizado del individuo, cuyo tratamiento es que el individuo incorporándose en el objeto-fetiche permite escapar a la subjetivación de la culpabilidad.

Esta suerte de “ganancia” del fetichismo se paga, no obstante, con un deterioro de la escisión del Yo y de una dependencia aumentada hacia el objeto-signo fetiche a través del cual la culpabilidad se encuentra en cierto modo administrada. ¿No es acaso esto lo que ocurre contemporáneamente respecto a la forma subjetiva sujeta a su goce ilimitado pero administrado por el fetiche-capital-humano? ¿No es esto lo que podría sentar las bases para una reflexión, a propósito de Laclau, concerniente a que el significante vacío es una forma

fetichismo, en el sentido que lleva una significación universal, sin perder su particularidad, homogénea a, a mi modo de ver, lo excluido e ilimitado del goce?

Si Laclau ha definido la totalidad fallida en tanto dicha falla es una falta estructural y, por esto mismo, la tensión imposible de suturar de la universalidad, lo cierto es que en esa falta aparece el objeto-signo sublimado de la producción fetichismo, cuyo carácter ontológico no es solamente la determinación de la falla o, en palabras de Freud, de la escisión del Yo en la forma subjetiva y proyectada en el “nosotros-pueblo” y “ellos-poder”. Igualmente, la ontologización de la producción fetichismo permite señalar la noción de “relación” establecida por Laclau respecto al discurso, en el sentido que dicha relación es objetiva en la medida que podría pensarse el vínculo proyectado, introyectado e identificado entre el sujeto- individuo al sujeto-pueblo, materializado por el lazo libidinal o, más bien, la “relación” libidinal dentro de la lógica de las diferencias que deviene objetivante cuando se representa y se nombra a sí mismo el pueblo.

Las conclusiones derivadas de aquello permiten sostener que el fetichismo se expresa en el lazo social que es de suyo libidinal, donde el objeto del ideal obedece a la “relación” y del Yo-ideal con todo lo que eso implica en términos de los tres tratamientos de la aparición del fetichismo, a saber, la perversión, el miedo a la castración y el Yo escindido. Al mismo tiempo, estos tres regímenes se vuelven objetivos en la medida que se constituye su relación; y hago hincapié en la definición elaborada por Laclau respecto al discurso objetivado mediante la relación entre los elementos diferenciales y los momentos equivalenciales, donde siempre se inscribirá la tensión, una tensión en cuanto falla o lugar en falta que permite una significación, a saber, el nombramiento fetichista.

Finalmente, estas razones me permiten afirmar que el discurso del fetichismo es de la creencia en peligro que, dentro del plan individual como colectivo del pueblo, gira en torno a la cuestión de dicha creencia y del objeto que la sostiene y la inscribe. Por su parte, la indecibilidad que lleva el peligro moviliza el ejercicio retórico catacrético por tratarse de la posibilidad de sustituir lo innombrable y ahí, todo momento de “pánico” administrado revela, paradójicamente, la cláusula inconsciente del lazo social. A fin de cuentas, para ilustrar, dirá

Freud, “si una institución social se define por el hecho que una suma de individuos ha puesto un solo y mismo objeto en el lugar de su ideal del yo y son en consecuencia, en su yo, identificados los unos a los otros” (1992: 128), esto implica que existe un objeto propiamente fetichisante al corazón mismo del lazo social, y que crea dicha relación, con un objeto externo que no es sino el referente de la idealización.

### *Referencias bibliográficas*

Foucault M (2002), *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, Buenos Aires.

\_\_\_\_\_ (2001), *La arqueología del saber*, Siglo XXI, Buenos Aires.

Freud S (1992), *Psicología de las masas y análisis del Yo* En “Obras Completas, Tomo XVIII, Amorrortu, Buenos Aires.

\_\_\_\_\_ (1990), *El malestar en la cultura* En “Obras Completas, Tomo XIII”, Amorrortu, Buenos Aires.

\_\_\_\_\_ (1992), *Tres ensayos sobre la teoría sexual (1905-1910)* En “Obras Completas, Tomo VII”, Amorrortu, Buenos Aires.

\_\_\_\_\_ (1991), *Tótem y Tabú* En Obras completas, Volumen XIII, Amorrortu, Buenos Aires.

\_\_\_\_\_ (2006), *El malestar de la cultura*, Alianza Editorial, España.

Laclau E. (2005), *La razón populista*, Fondo de Cultura Económica, México.

\_\_\_\_\_ (2011), *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

\_\_\_\_\_ (2010), *Los fundamentos retóricos de la sociedad*. Fondo de Cultura Económica, Argentina.

\_\_\_\_\_ (1996), *Emancipación y diferencia*. Ariel, Buenos Aires.

\_\_\_\_\_ (1993), "Post-marxismo sin pedido de disculpas" en *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Nueva Visión, Argentina.

\_\_\_\_\_ (2004) "Discurso" en *Estudios, Filosofía, Historia, Letras*. N° 68. Revista del Instituto Tecnológico Autónomo de México.

Laclau E., Butler J., Žižek S. (2004), *Contingencia, Hegemonía y Universalidad*. Fondo de Cultura Económica, Argentina.

## LA POLÍTICA COMO HEGEMONÍA EN LA OBRA DE LACLAU: ENTRE LA FILOSOFÍA ORACULAR Y EL LIDERAZGO CARISMÁTICO

José Fernando García<sup>1</sup>

### Resumen/Abstract

El artículo analiza la concepción de lo político en la obra de Ernesto Laclau desde una mirada pragmática, mostrando que la noción de hegemonía encierra a las prácticas políticas en una ontología de origen semiológico que, pese a sus declaraciones, tiene como resultado una posición esencialista, implicando la impotencia de la práctica política para trascender lo político. La primacía del significante de la semiología es contrastada con los derechos del significado en la concepción pragmática, donde las prácticas establecen el significado de lo político, siendo la función de la filosofía elevarlas a reflexión. Como contrapartida, el enfoque semiológico de Laclau, junto a una concepción oracular de la teoría, asume una idea de decisión cuya implicación es que ésta quede reservada a un liderazgo carismático.<sup>2</sup>

Palabras clave: la política, lo político, hegemonía, semiología, pragmática, decisión

### *THE POLITICAL AS HEGEMONY IN THE WORK OF LACLAU: BETWEEN ORACULAR PHILOSOPHY AND CHARISMATIC LEADERSHIP*

*The article analyses the conception of the political in the work of Ernesto Laclau from a pragmatic view, showing that the notion of hegemony imprisons politics in an ontology of semiotic origin that, despite their statements, result in an essentialist position, implying impotence of political practices to transcend the political. The primacy of the signifier of semiotics is contrasted with the rights of meaning in the pragmatic conception, in which practices establishes the meaning of politics, and the function of philosophy is raise them to reflection. In return, the semiotic approach of Laclau, in addition to an oracular conception of theory, assumes an idea of decision whose implication is that it is restricted to a charismatic leadership.*

*Keywords: politics, the political, hegemony, semiotics, pragmatic, decision*

---

<sup>1</sup> Universidad Academia de Humanismo Cristiano. E-mail: jgarcias@docentes.academia.cl

<sup>2</sup> Laclau ha elaborado su obra en estrecha colaboración con Chantal Mouffe. No obstante, cada cual ha producido textos propios en los que se aprecian diferencias de enfoque y énfasis individuales. Un estudio comparativo tendría que ser motivo de otra investigación. He optado, entonces, por limitarme a los textos de Laclau, tomando en consideración solamente un texto publicado por ambos –Laclau y Mouffe 1987– dado su carácter programático.



Para Ernesto Laclau la elaboración del concepto de hegemonía –que reconoce sus antecedentes en Gramsci– exige avanzar en un proceso de formalización de un análisis hasta el momento sociológico y descriptivo. La tarea que eso plantea es el entendimiento de la lógica de las operaciones implicadas en la constitución de los procesos hegemónicos. Señala que el análisis formal es necesario en un doble sentido, puesto que no solamente toda construcción teórica de un objeto lo supone sino también porque la realidad social misma genera abstracciones que organizan su propio principio de funcionamiento; no se trata, pues, de abstracciones puramente analíticas sino reales, de las cuales dependen las identidades y articulaciones políticas (Laclau 2011: 60). El enfoque corresponde, como vemos, a un análisis trascendental, a una lógica en cuanto se ocupa de objetos, en un sentido similar al introducido por Kant (Kant 2006: 97).

Laclau sostiene que toda práctica es discursiva, entendiendo por discurso el conjunto de reglas de un juego de lenguaje junto a aquellas acciones “que las implementan/distorsionan/subvierten” (Laclau 2011: 284). A su vez, por lógica entiende “el tipo de relaciones entre entidades que hace posible que ese tipo de reglas funcione” (Laclau 2011: 283). Agrega que el discurso opera en el plano óntico, mientras la lógica en un nivel ontológico. Laclau sigue al Foucault de la *Arqueología del saber*, pero alejándose de él en cuanto éste toma un derrotero histórico. Dice Foucault: “En fin, lo que se llama práctica discursiva puede ser precisado ahora (...) es un conjunto de reglas anónimas, históricas, siempre determinadas en el tiempo y el espacio que han definido en una época dada y para un área social, económica, geográfica o lingüística dada las condiciones de ejercicio de la función enunciativa” (Foucault 2002: 198).

De acuerdo a Laclau, la caída de la concepción de un cosmos del cual el hombre era parte y la emergencia de una visión en la que éste mantiene relaciones de exterioridad con el universo, a partir del siglo XVII, implicó la imposibilidad de seguir pensando en la realidad social como una totalidad estructural u orgánica (Laclau y Mouffe 1987: 106). Con la Revolución Francesa se inaugura en Occidente una nueva matriz del imaginario social, un punto nodal de la construcción de lo político, el que permite plantear las diferentes formas de desigualdad como ilegítimas y hacerlas equivalentes a distintas formas de opresión (Laclau y Mouffe 1987: 173 y ss.). Eso implica que la política hegemónica se impone en la modernidad en la medida que se incrementa el carácter abierto, no suturado de lo social y las reivindicaciones socialistas deben ser vistas como parte de la revolución democrática. Consecuentemente, “la pluralidad no es el fenómeno a explicar, sino el punto de partida

del análisis” (Laclau y Mouffe 1987: 161).

Las prácticas discursivas son prácticas articuladoras de una pluralidad de significantes flotantes en una totalidad estructurada, los cuales, sin embargo, no logran ser totalmente incorporados a la misma.<sup>3</sup> El discurso es un intento siempre fracasado por dominar el campo de la discursividad, las prácticas articuladoras establecen puntos nodales que fijan parcialmente el sentido de los elementos flotantes. La transición de los 'elementos flotantes' a 'momentos' de una estructura nunca es completa, de ahí el constante desbordamiento de todo discurso y la apertura de lo social. El concepto de sobre-determinación corresponde a un tipo de 'fusión' simbólica que supone una pluralidad de sentidos los cuales reenvían unos a otros, un campo de identidades que nunca logran ser fijadas totalmente.

No es posible el cierre de una totalidad discursiva sea a través de la objetividad como tampoco de una subjetividad, dado que ambas están también sobre determinadas discursivamente. “Objetivismo' y 'subjetivismo', 'totalismo' e 'individualismo' son expresiones simétricas del deseo de una plenitud que es permanentemente diferida” (Worsham & Olson 1999: 140). Lo social es “imposible”, articulación nunca lograda del todo, siempre desbordada, resultado de esfuerzos parciales orientados a limitar la contingencia (Worsham & Olson 1999: 131). La articulación contingente en la cual consisten las prácticas sociales existe al interior de lo necesario, dado que toda identidad es relacional y esas relaciones tienen un carácter necesario. “La necesidad de lo social es la necesidad propia de las identidades puramente relacionales –como en el caso del principio lingüístico del valor–; no la necesidad natural o la necesidad de un juicio analítico. 'Necesario', en tal sentido, equivale simplemente a 'sistema de posiciones diferenciales en un espacio suturado” (Ibíd.).<sup>4</sup>

Laclau deriva el antagonismo de lo social de su condición discursiva y de la imposibilidad de lograr identidades sociales plenas. El límite de lo social es interior al mismo y el antagonismo surge

---

<sup>3</sup> “Si Ud. quiere concebir la articulación puede recurrir, por ejemplo, al modelo saussuriano. En el modelo saussuriano, en cuanto el lenguaje es un sistema de diferencias, eso significa, por una parte, que la totalidad social está, en algún sentido presupuesta, digamos, por la totalidad significativa. La totalidad significativa está presupuesta por todo acto singular de significación, pero, al mismo tiempo está expuesta a nuevos elementos porque los nuevos elementos van a producir una nueva articulación de todo lo que está dentro de la estructura. Así, articulación en este sentido se convierte en la categoría básica del análisis social, en tanto todas las prácticas sociales son prácticas significantes” (Worsham, & Olson 1999: 11). Todas las citas de este texto corresponden a respuestas de Laclau a la interrogación de los editores.

<sup>4</sup> También: (...) puesto que la identidad depende enteramente de condiciones de existencia que son contingentes, su relación con éstas 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” (Laclau 1993: 37).

como su negación, lo que implica que deba manifestarse como subversión. “(...) el antagonismo constituye los límites de toda objetividad –que se revela como *objetivación* parcial y precaria (...)” (Laclau y Mouffe 1987: 145). El antagonismo se ubica en los límites del lenguaje y existe como su disrupción, escapando a la posibilidad de ser aprehendido como tal, dado que es la imposibilidad de suturar lo social. El antagonismo y la subversión de lo social se llevan a cabo a través de la relación de equivalencia de las diferencias, las cuales son anuladas y pasan a expresar algo idéntico a todas ellas. “De ahí la ambigüedad que penetra toda relación de equivalencia: dos términos para equivalerse, deben ser diferentes (de lo contrario se trataría de una simple identidad). Pero, por otro lado, la equivalencia *sólo* existe en el acto de subvertir el carácter diferencial de esos términos. Este es punto en el que, según dijimos antes, lo contingente subvierte lo necesario” (Laclau y Mouffe 1987: 148).

De acuerdo a lo anterior, ciertas formas discursivas a través de la equivalencia anulan las diferencias y la positividad de los objetos de otras formas discursivas y dan existencia real a la negatividad. Cualquier posición en un sistema de diferencias en cuanto es negada a través de la equivalencia puede constituirse en antagonismo. Pero ni la diferencia ni la equivalencia logran estabilizarse como tales, en la medida que coexisten como subversión recíproca, y eso implica que, aunque la sociedad no es posible, tampoco es imposible. “Esto nos permite formular la siguiente conclusión: si la sociedad no es nunca transparente para sí misma porque no logra constituirse como campo objetivo, tampoco es enteramente transparente a sí mismo el antagonismo, ya que no logra disolver totalmente la objetividad de lo social” (Laclau y Mouffe 1987: 150).

La relación de equivalencia de las diferencias se lleva a cabo a través de un particular que pasa a representar lo universal, sin perder esa condición. Dicha posibilidad supone que la dicotomía universalidad-particularidad sea superada, mediante “la producción de significantes tendencialmente vacíos que, mientras mantienen la incommensurabilidad entre universal y particulares, permiten que los últimos tomen la representación del primero” (Laclau 2011: 62).

Hegemonía es el concepto fundamental que Laclau elabora en relación a lo político, el que responde a un tipo de práctica articuladora específica. Sus condiciones son, por una parte, la presencia de fuerzas antagónicas, así como la inestabilidad de las fronteras que las separan, esto es, la presencia de elementos flotantes o potencialmente vacíos y su posible articulación en campos opuestos. De lo dicho se infiere que no hay nada de natural ni de inevitable en la lucha contra la desigualdad, la subordinación y el poder: no hay agentes privilegiados, como las clases, ni sustrato antropológico

alguno que implique la lucha contra las mismas. “La lucha contra la subordinación no puede ser el resultado de la propia situación de subordinación” (Laclau y Mouffe 1987: 171). ¿Cuáles son las condiciones discursivas de una acción orientada a luchar contra las relaciones de subordinación? ¿cuándo las relaciones de subordinación se transforman en relaciones antagónicas? Eso ocurre cuando se produce una nueva articulación discursiva de las demandas en posiciones equivalenciales, las que son fijadas momentáneamente en un punto nodal que desafía la hegemonía existente. De modo que el campo discursivo de la revolución democrática abre espacio para diversas políticas, el populismo de derecha o la democracia radical, en cuanto las diferencias pueden ser articuladas o subvertidas en discursos totalmente diferentes.

### *El enfoque trascendental como semiología generalizada*

En el debate con Laclau, Butler señala que éste localiza un nivel que estructura y condiciona lo social, distinguiéndose de él y que dicho análisis “separa el análisis formal del lenguaje de sus sintaxis sociales y culturales” (Butler 2011: 43). La respuesta de Laclau es que cualquier categoría social que pretenda dar cuenta de la efectividad estructural no puede sino hacerlo y que si esto no fuera así “la única opción sería el descriptivismo periodístico” (Laclau 2011:191).

Como vimos, la articulación contingente de elementos en la que consisten las prácticas sociales existe al interior de lo necesario. De más está decir que “necesario” implica universalidad y ahistoricidad, expresadas en aquellas “estructuras más estables del lenguaje que, hasta cierto punto, atraviesan las diferenciaciones culturales e históricas” (Laclau 2011: 192). Laclau, ciertamente, podría responder que la “necesidad” que plantea da lugar a la contingencia y al ejercicio de la política y la hegemonía en un contexto histórico; pero aquello insuperable es la condición hegemónica de la política, derivada del nivel estructural.

Cabe plantear que el punto no consiste en las determinaciones estructurales, sino en las características que Laclau les atribuye al alojarlas en “una semiología generalizada”. Sostiene que, a pesar de haber ido más allá de Barthes, “la posibilidad de generalizar el uso de categorías lingüísticas para diversos niveles de organización social es tan válida como lo era en los sesenta” (Laclau 2011: 192). Agrega que eso no implica tomar las categorías formales con independencia del contexto, “sino como contaminadas y parcialmente deformadas por esos contextos” (Ibíd.). Sin embargo, ni la contaminación ni la deformación parcial implican una pérdida de identidad de las categorías, las que continúan siendo formales, esto es, cuya validez es independiente del contexto. De allí que Butler tenga razón cuando concluye: “entonces postulamos una exterioridad de la política con respecto al

lenguaje que parece deshacer el concepto mismo de performatividad” (Butler 2011: 43).

A más de la “semiología generalizada” de origen saussuriano, en los análisis de Laclau juega un papel central la diferencia “óntico-ontológico” de filiación heideggeriana. No es, pues, casual que se refiera a las determinaciones históricas como “estructurales” u “ontológicas”, indistintamente. Ahora bien, en ambas tradiciones las prácticas discursivas tienen un ámbito acotado de efectividad. En Heidegger, la apertura ontológica del mundo queda hipostasiada como un inicio que “prevalece sobre todo lo que ha de venir después” (Heidegger, 2016: s/p)<sup>5</sup> y toda interpretación queda “de *antemano* iluminada y orientada por una comprensión del ser del ente” (Heidegger 1992: 67-68)<sup>6</sup>, siendo las prácticas discursivas impotentes para romper el círculo de dicha apertura, permaneciendo lo óntico, subordinado a lo ontológico.<sup>7</sup> A su vez, la deconstrucción pone énfasis en que “lengua no es una función del sujeto hablante”<sup>8</sup>, de acuerdo a la expresión de Saussure, estableciendo un “imperio de los signos”, de la cual el último Barthes intenta deshacerse.<sup>9</sup> El concepto de hegemonía encierra las prácticas políticas no ya en el destino del inicio heideggeriano, pero sí en una ontología de origen semiológico. Laclau lo expresa del siguiente modo: “La barra S/s es la precondition misma de una primacía del significante sin la cual los desplazamientos hegemónicos serían inconcebibles” (Laclau 2011: 76).<sup>10</sup> Así, la hegemonía al quedar inscrita en la semiología, supone la impotencia de la política para trascender lo político, fijándola de una vez para siempre como antagonismo, de modo esencialista.<sup>11</sup>

Es pertinente recordar aquí que, como señaláramos, el propio Laclau alude al cambio histórico entre una realidad social pensada como totalidad estructural u orgánica de sentido y la fragmentación del mismo que caracterizaría a las sociedades modernas. Se puede pensar ese cambio histórico –el

5 El enunciado completo dice: “Porque el inicio de un destino es lo más grande. Prevalece sobre todo lo que ha de venir después.”

6 El énfasis es agregado.

7 Un mayor desarrollo de esto puede encontrarse en García 2016.

8 Dice Derrida: “Este aspecto económico de la diferencia, haciendo intervenir un cierto cálculo –no consciente– en un campo de fuerzas, es inseparable del aspecto estrechamente semiótico. Confirma que el sujeto, primero el sujeto consciente y parlante, depende de un sistema de diferencias y del movimiento de la diferencia, que no está presente y sobre todo presente a sí antes de la diferencia, que él no se constituye más que dividiéndose, espaciándose y ‘temporalizándose’, diferenciándose, y que, como lo dice Saussure ‘la lengua (que no consiste más que en diferencias) no es una función del sujeto hablante’” (Derrida 1972: 41).

9 “*Imperio de los signos*, publicado originalmente en 1970, es reconocido como parte de la fase ‘post-estructuralista’ de Roland Barthes en la que su preocupación por explicar los sistemas de signos es superada por el deseo de interrumpir y descentrar su autoridad. Como texto, señala el abandono de la utilización de los elementos formales de la semiología –o los principios rectores de la lingüística estructural– para estudiar los fenómenos reales del mundo de las prácticas culturales como imágenes y textos que pueden ser leídos” (Trifonas 2001: 3).

<sup>10</sup> Me parece, pues, totalmente errada la apreciación de Geoff Boucher, quién dice: “Poniendo su teoría social en el terreno del *significado* Laclau y Mouffe no producen una teoría social deconstructiva sino una hermenéutica política reñida con los principios claves del postestructuralismo.” (Boucher 2008: 78-79)

<sup>11</sup> Uso el término ‘esencialismo’ en el sentido de Wittgenstein, como el intento de definir o poner límites al significado.

paso de una sociedad pre-hegemónica a una hegemónica— como resultado de un evento al modo de Heidegger, o bien como producto de las prácticas discursivas, al modo pragmático. La primera opción pondría a Laclau en la situación de intentar pensar la política como un ámbito cercado por condiciones trascendentales, como lo sugiere Butler. La segunda, en una posición en la que las prácticas discursivas han producido una transformación que se traduce en que las propias prácticas queden cercadas, en la época moderna, por una semiología del discurso que ya no pueden trascender. En este caso, como dice Marx a propósito de los economistas clásicos: “ha habido historia, pero ya no la hay” (Marx 1975: 99).

### *Lo social como prácticas discursivas*

Según vimos, para Laclau no hay prácticas no discursivas y aunque no lo aclara del todo, eso significa que los elementos o momentos, los significantes flotantes o vacíos cobran existencia como enunciados. Dice, junto a Mouffe: “El tipo de coherencia que atribuimos a una formación discursiva es cercano —con las diferencias que especificaremos luego— al que caracteriza al concepto de ‘formación discursiva’ elaborado por Foucault: la regularidad en la dispersión.” (Laclau y Mouffe 1987: 119) El único punto en el que difieren de Foucault, como lo anuncian posteriormente a la cita precedente, es que éste último reconoce la existencia de prácticas no discursivas. (Laclau y Mouffe 1987: 121) Ahora bien, en *Arqueología del saber* sostiene Foucault: “Lo que se ha descrito como formación discursiva son en un sentido estricto grupos de enunciados” (Foucault 2002: 194-195).<sup>12</sup>

Si no hay prácticas no discursivas y las formaciones discursivas consisten en juegos de lenguaje, esto es, en reglas y acciones entrelazadas, eso no implica que lo discursivo agote las prácticas, y cabe interpretar la salvedad de Foucault en ese sentido. Una de las contribuciones de Heidegger al pensamiento contemporáneo, compartida por Wittgenstein, Searle y otros filósofos es que el lenguaje supone un *background* de saberes no explícitos, prácticos, no teóricos, a partir del cual las prácticas discursivas pueden llevarse a cabo.<sup>13</sup> Dice Searle. “Piensen, por ejemplo, en la ocurrencia del verbo «cortar» en sentencias como ‘Sally cortó el pastel’ o ‘Bill cortó el césped’ o ‘El sastre cortó la tela’; o piénsese en el verbo ‘crecer’ en sentencias como ‘La economía americana está creciendo’, o ‘Mi hijo está creciendo’, o ‘El césped está creciendo’. En una expresión literal normal de cada una de estas sentencias, cada verbo tiene un significado constante. Pero en cada caso el mismo

<sup>12</sup> Según la Real Academia de la lengua ‘discurso’ es una “serie de las palabras y frases empleadas para manifestar lo que se piensa o siente.” Y ‘enunciado’ una “secuencia finita de palabras delimitada por pausas muy marcadas, que puede estar constituida por una o varias oraciones.”

<sup>13</sup> El apartado 33 de *Ser y tiempo* lleva por título “El enunciado en cuanto modo derivado de la interpretación.”

verbo determinará distintas condiciones de verdad (o, más en general, de satisfacción), pues lo que cuenta como cortar o crecer variará de un contexto a otro” (Searle 1997: 142). Agrega Searle que no hay nada en el significado literal de las oraciones que nos diga cómo interpretarlas y que entendemos el verbo en cada caso de un modo diferente porque la interpretación depende de las capacidades de trasfondo, de una apertura de mundo diría Heidegger. La tesis es que no es el contenido semántico sino el conocimiento de cómo funciona el mundo, no incluidas en el significado literal de los enunciados el que permite que se dé una interpretación lingüística, y ese conocimiento no es discursivo ni consiste en enunciados; es un conocimiento tácito, si se le pidiera a alguien que lo explicitara no sería capaz de hacerlo.<sup>14</sup>

Tal vez pensando en este problema es que, en escritos posteriores, Laclau sostiene que el mundo está constituido por prácticas sedimentadas. Dice: “El modo en que estoy presentando el argumento es que vivimos en un mundo de prácticas sedimentadas. El momento de reactivación consiste no en un momento de fundamento original, como en Husserl, sino en una decisión contingente original a través de la cual lo social es instituido. Este momento de institución de lo social a través de decisiones contingentes es lo que denomino 'lo político'.” Laclau no elabora mayormente el punto, pero parece difícil sostener que las prácticas sedimentadas sean discursivas, de hecho, el concepto, como el mismo lo recuerda en el mismo texto, alude a “prácticas que se convierten en repeticiones y *ohvidan* el momento de su institución original” (Worsham & Olson 1999: 18)<sup>15</sup>; más bien las prácticas sedimentadas apuntan a un concepto de *background* afin al de Heidegger, Wittgenstein y Searle. Pero, más allá de eso, el énfasis de Laclau está puesto en el momento instituyente (el discurso) consistente en una decisión contingente que constituye un momento de 'reactivación' de lo social. Eso permite explicar en parte la ausencia de lo “instituido” y de la historia en sus análisis de lo político.

### *Lo político como articulación de elementos o fragmentos*

Como vimos, el punto de partida de Laclau es una totalidad social orgánica perdida que da lugar a la siguiente alternativa: “o bien esa organización es contingente y, por tanto, externa a los fragmentos, o bien, tanto los fragmentos como la organización son considerados como momentos necesarios de una totalidad que los trasciende. Es claro que sólo la primera forma de 'organización' puede ser considerada *articulación*; la segunda es, en el estricto sentido del término, una *mediación*”

---

14 Kuhn, al igual que Heidegger, duda de llamarlo 'conocimiento' debido a que “No tenemos acceso directo a lo que es aquello que sabemos, no tenemos reglas de generalización con que expresar este conocimiento” (Kuhn 1980: 299).

15 El énfasis es agregado.

(Laclau y Mouffe 1987: 106).

Articulación-externa-contingente-entre-fragmentos *versus* mediación-interna-necesaria-de-una-totalidad, es la disyuntiva que nos presenta Laclau. Dicha visión ve en las cosmovisiones religioso-metafísicas del mundo el sentido que sostenía a las comunidades tradicionales, y en la pérdida de su vigencia el origen de la fragmentación propia de la modernidad. No es necesario, sin embargo, aceptar los “cuernos del dilema” que nos plantea Laclau; la totalidad hegeliana no es la única alternativa a la fragmentación. Como veíamos antes, la tradición fenomenológica, en sus distintas versiones, sostiene el concepto de “mundo”, un tipo de totalidad contingente, no conceptual, que en sus versiones más sofisticadas reivindica la agencia de las prácticas. Lefort, en la estela de Merleau-Ponty, ha defendido la condición simbólica de lo social, entendiendo por tal las formas que adquieren las relaciones sociales en distintos momentos históricos. Para Lefort el carácter simbólico de lo social supone un conjunto de principios generadores de las relaciones que los hombres mantienen entre sí y con el mundo, conjunto al que denomina *forma de sociedad*, esto es, una estructura legítima de poder y un conjunto de normas implícitas que establecen qué es justo o injusto, bueno o malo, deseable e indeseable, noble y vil (Lefort 1986: 9).

Charles Taylor, a su vez, ha sostenido con gran consistencia la idea que la Edad Moderna supone un trasfondo de orden moral que ha estructurado un imaginario social, implicando no la disolución sino un nuevo tipo de comunidad. En los cuatro últimos siglos dicho imaginario ha crecido en extensión y en intensidad: un orden de beneficios mutuos entre individuos que asegura la libertad sobre la base de derechos para todos, y si bien qué significa igualdad está sujeta a variación, supone el rechazo a todo orden jerárquico; se centra en las necesidades de la vida ordinaria, y no ya en la búsqueda de la virtud ni en el privilegio de la figura del héroe o el santo (Taylor 2006). Taylor se aleja de una interpretación de la modernidad como “sustracción”, de acuerdo a la cual de la caída de las visiones religioso-metafísicas del mundo restarían individuos sin un mundo común, y los valores estarían alojados en la subjetividad. Para una visión como la de Taylor es imposible prescindir de los marcos referenciales de los valores, del horizonte dentro del cual las cosas cobran significado para los hombres.

No obstante sus planteamientos sobre la fragmentación moderna, Laclau alude al “imaginario social” de la modernidad. Lo expresa del siguiente modo: “El momento clave en los comienzos de la revolución democrática puede ubicarse en la Revolución Francesa, ya que, como lo ha señalado François Furet, fue al nivel del imaginario social que surgió entonces algo verdaderamente nuevo con

la afirmación del poder absoluto del pueblo. Es allí donde, según él, se sitúa la verdadera discontinuidad: en el establecimiento de una nueva legitimidad, en la invención de la cultura democrática.” (Laclau y Mouffe 1987: 173-174) De acuerdo al pasaje anterior la “fragmentación” moderna correspondería a una cultura, esto es, a un sentido compartido respecto al origen y legitimidad del poder, y esto implica no la fragmentación sino una totalidad en la que la “articulación” no puede ser “externa” a los elementos articulados, sino parte de dicha cultura.

### *La relación particular-universal como contaminación*

El concepto que utiliza Laclau para definir la relación entre universalidad y particularidad es “contaminación”. Este término quiere indicar que no hay universalidad en sentido propio, solamente una universalidad consistente en una cadena de equivalencias en torno a una particularidad que toma el lugar de la universalidad representando al resto de las particularidades, manteniendo su condición particular. La relación universalidad-particularidad es estratégica en el pensamiento de Laclau, puesto que de allí deriva la condición no suprimible del antagonismo, al tiempo que hace explícito el significado que para él tiene este término. “Si lo concreto siempre contamina lo abstracto ¿no ocurre entonces que un particular que se afirma como universal, lejos de ser un caso especial limitado al Terror jacobino, pasa a ser un rasgo de *toda* vida social, de modo tal que el antagonismo, tal como hemos mantenido siempre, es un rasgo inerradicable de lo social?” (Laclau 2011:197).

Ahora bien, la relación universalidad-particularidad es de representación: “Pero, en tanto la universalidad de la comunidad sólo es alcanzable a través de la mediación de una particularidad, la relación de representación deviene constitutiva” (Laclau 2011: 64). El propio Laclau ha deconstruido, en otro contexto, lo que llama “la lógica de la representación”. Dice: “si lo representado necesita la relación de representación, es porque su identidad es incompleta y debe ser suplementada por el representante. Esto significa que el papel del representante no puede ser neutral, y él contribuirá en algo a la identidad de aquellos que representa. Luego, la relación de representación será, por razones lógicas esenciales constitutivamente impura; el movimiento de lo representado a lo representante tendrá que ser necesariamente suplementado por un movimiento en la dirección opuesta” (Laclau 1996a: 51).

Lo representado tiene una identidad incompleta cuya carencia deber ser completada por un suplemento no neutral. ¿Qué puede significar esto, sino que la contribución del representante a la identidad del representado supone, al menos, la no exterioridad entre ambos? Traducido al caso: entre la universalidad (representado) y su suplemento, la particularidad (representante), tiene que haber

algún tipo de afinidad. Sin embargo, como vimos, Laclau sostiene que la relación entre particular y universal es de “contaminación”; lo particular contamina a lo universal, y ahí radica el corazón de la hegemonía. Demás está decir que la contaminación es una relación invasiva en todas sus acepciones: alterar, contagiar, pervertir, profanar.

Respecto al movimiento en la dirección opuesta dice Laclau: 1) “cuanto más extensa sea la cadena de equivalencias que un sector particular viene a representar y cuando más se transformen sus objetivos en un nombre para la emancipación global, tanto más vagos serán los vínculos entre ese nombre y su significado original específico y más se aproximará al estatus de un significante vacío; 2) como, no obstante, esta total coincidencia de lo universal con lo particular es en última instancia imposible –*dada la inadecuación constitutiva de los medios de representación*–, siempre quedará un residuo de particularidad” (Laclau 2011: 63-64). 16

Claramente hay una disonancia entre la no neutralidad del representante en el primer texto con la inadecuación constitutiva de los medios de representación del segundo. Que hay aquí un problema no suficientemente aclarado por Laclau lo indica, a mi modo de ver, el siguiente texto, en el que se sugiere un enfoque totalmente distinto: “Ya está operando una dimensión de universalidad en los discursos que organizan las demandas particulares y las políticas orientadas a la resolución de temáticas particulares, pero es una universalidad implícita y no desarrollada, incapaz de proponerse como un conjunto de símbolos que pueda agitar la imaginación de vastos sectores de la población. La tarea por delante es expandir esas semillas de universalidad...” (Laclau 2011: 305).

Este texto es, contrariamente a numerosas declaraciones en las que Laclau toma distancia de Hegel, cabalmente hegeliano: la universalidad está en la particularidad, pero “en sí”, no “para sí”, lo que implica totalidad y mediación, no fragmentación ni articulación. Y lo menos que se puede decir es que colisiona frontalmente con la noción de “contaminación” para caracterizar la relación universal-particular; lo particular, implícitamente universal, no “se afirma” como universal, no toma su lugar, sino que se desarrolla como tal, llega a ser lo que implícitamente es, lo cual quiere decir que no es el caso que “la separación entre lo universal y lo particular es infranqueable” (Laclau 1996: 53); más aún, cabría sostener que no caben aquí relaciones de “representación” entre particular y universal. En esta línea, podemos pensar que el imaginario social igualitario moderno al que se refería Laclau en el texto antes citado constituye aquel universal “implícito” en los particulares.

---

16 El énfasis es agregado.

*La decisión como liderazgo y fuerza*

Otro concepto que Laclau moviliza para afirmar el carácter antagónico-hegemónico de la política es la decisión. El término indecibilidad alude a una decisión que no puede ser resuelta a través de un algoritmo. Toda estructura está abierta a la contingencia y a la dislocación y eso implica que hay una pluralidad de posibilidades y una posibilidad real que depende de una decisión. Esa decisión es libre en el sentido de que no depende de ninguna determinación estructural, el momento de la decisión es un *fiat* y el sujeto es la distancia entre la indecibilidad de la estructura y la decisión. “Pero esa decisión puede solamente ser hegemónica, esto es, que está a) autofundada; b) es excluyente, en cuanto implica la represión de decisiones alternativas; y c) está internamente escindida porque es al mismo tiempo *esta* decisión, pero también una decisión” (Laclau 1996a: 62). Siguiendo a Kierkegaard y a Derrida, Laclau llega a decir que “el momento de la decisión es el momento de la locura” (Laclau 1996a: 55).

La dicotomía es, pues, razón algorítmica, esto es, auto-fundada *versus* decisión auto-fundada; se ha desplazado un absoluto por otro. ¿No estamos nuevamente en el terreno del sujeto cartesiano? La ‘distancia’ entre la estructura y la decisión ¿no es equivalente a la distancia en relación al mundo del sujeto cartesiano? ¿No estamos de lleno en la metafísica de la presencia? Igualmente, tanto en la razón algorítmica como en la decisión está supuesto un sujeto monológico: en el primer caso, es la determinación del caso de acuerdo al algoritmo (el método); en el segundo, por un *hágase (fiat)*, y en ninguno de los dos está exigida la presencia de otros. En efecto ¿es posible pensar como locura una decisión colectiva? Una decisión colectiva, un sujeto colectivo, supone algún tipo de acuerdo entre los concernidos antes del ‘corte’, producto de la deliberación, el que constituye un límite a la libertad, una libertad situada, y no un momento de locura, esto es, absolutamente libre, como lo sostienen Derrida-Laclau. De modo que la decisión como locura es subjetiva-individual y ciertamente puede ser impuesta a un colectivo, pero no decidida por éste.

Laclau deriva del carácter algorítmico de la razón no solamente el momento de decisión autofundado sino su carácter de fuerza: “Pienso que he mostrado en ese trabajo que la persuasión, precisamente porque nunca está presente un argumento que tendría que ser aceptado algorítmicamente, implica, si se quiere, un elemento de fuerza.” (...) “Ud. persuade por algo menos que un tipo de demostración racional. ¿Qué es este algo menos? Aquí puede haber muchas respuestas posibles y todas ellas tendrían que ser evaluadas dependiendo de la situación. Por ejemplo, Ud. puede provocar la simpatía del oyente. Ud. puede, por otro lado, presentar el argumento tan fuertemente que

puede intimidar al oyente, y Ud. conoce todo el rango de esas posibilidades” (Worsham & Olson 1999: 5).

Es de notar que los ejemplos aducidos por Laclau suponen una comunicación oral, directa, entre hablantes y oyentes, la que ciertamente puede generar simpatía e intimidación, pero que pierden casi toda su 'fuerza' en espacios públicos formales, institucionalizados, los que no excluyen, por cierto, la retórica y la persuasión, pero bajo formas que hacen implausible asociar persuasión y fuerza, como es el caso de la ciencia, por ejemplo. Kuhn, entre otros, ha argumentado que, aunque la lógica ni la observación no sean compulsivas, eso no implica que la elección de teorías no sea argumentada de acuerdo a razones. Dice: “Decir que, en materia de elección de teorías, la fuerza de la lógica y la observación no pueden en principio ser compulsivas ni es descartar la lógica ni la observación ni insinuar que no haya buenas razones para defender una teoría más que otra” (Lakatos y Musgrave 1995: 395). Y también: “Referirse a la persuasión como algo a lo que recurren los científicos no es insinuar que no hay buenas razones para elegir una teoría con preferencia a otra” (Ibíd.: 429). Rorty, por otra parte, distingue las conversaciones, epistemológicas de las hermenéuticas. Las primeras se distinguen por tener un acuerdo previo acerca de cómo dirimir las diferencias; en la segunda falta ese acuerdo previo y la conversación misma va salvando las diferencias, pero en ninguno de los dos casos está excluida la argumentación (Rorty 1983).

Laclau asume, por el contrario, una concepción de la razón como algoritmo y dado que los argumentos no pueden ser compulsivos, opta por la compulsión de la decisión subjetiva que, entiende, está acompañada de la retórica como fuerza. La consecuencia de lo anterior parece inevitable: la hegemonía la ejerce un líder carismático no solamente sobre “ellos” sino también sobre “nosotros”.<sup>17</sup>

### *Esencialismo y filosofía oracular*

Laclau insiste una y otra vez en poner su proyecto orientado a conceptualizar lo político como antiesencialista, haciendo referencia con frecuencia a la obra del segundo Wittgenstein. Pero, como hemos visto, termina por delimitar el concepto de lo político como antagonismo y hegemonía. Ese intento se aleja de Wittgenstein en varios aspectos: en primer lugar, para éste el significado lingüístico se genera en el uso de las expresiones en distintos juegos de lenguaje, inseparables de formas de vida; en segundo lugar, es un intento vano tratar de fijar dicho significado al margen de esas formas de

---

17 No deja de ser sintomático que Laclau sostenga que “El propio Perón (...) estaba en las condiciones ideales para pasar a ser un ‘significante vacío’ que encarnara el momento de universalidad en la cadena de equivalencias que unificaba al campo popular” (Laclau 1996: 101).

vida; eso implica, en tercer lugar, que las prácticas mismas van delimitando sus límites y son, en ese sentido, auto-referentes. Si eso es así, querría decir que, según la orientación pragmática de Wittgenstein, son las prácticas las que definen el significado de lo político, y de ese modo “extendemos nuestro concepto [.....] como cuando al hilar trenzamos una madeja hilo a hilo” (Wittgenstein 1988: 89).<sup>18</sup>

Merleau-Ponty asume una orientación pragmática que nos interesa especialmente, dado que, como veremos, tiene una interpretación de la obra de Saussure diferente a la de Laclau. Un tema relevante en la obra de este filósofo es lo que él llama “la unidad de la historia y la filosofía”, la cual quiere evitar la alternancia de la filosofía como simple lectura de una historia ya hecha y como sujeto único de la misma. Merleau-Ponty ve dicha unidad en el concepto de *praxis* en la obra de Marx. Para éste “el sentido histórico es inmanente al acontecimiento interhumano y frágil como él” (Merleau-Ponty 2006: 34). Lo que Marx llama *praxis* es ese sentido que se esboza espontáneamente en el entrecruzamiento de las interacciones con los otros y con la naturaleza. Merleau-Ponty ve el renacimiento contemporáneo de una concepción similar, ajena totalmente al pensamiento de Marx, en la lingüística de Saussure. La teoría del signo, tal como la elabora la lingüística implica una teoría del sentido histórico que va más allá de la alternativa entre las cosas y las conciencias. En el acto de hablar el sujeto atestigua su autonomía y, al mismo tiempo y sin contradicción es tributario de la comunidad lingüística. Hay allí una auto-constitución que permite comprender en la historia la unión de la contingencia y el sentido. En cada institución, al igual que en la lengua, los individuos se incorporan en un sistema simbólico, sin que tengan necesidad de concebirlo.

Cada acto de expresión no se limita a gastar una capacidad expresiva acumulada en la lengua, sino que recrea una y otra, manifestando el poder que tienen los sujetos hablantes de sobrepasar los signos hacia el sentido. “Los signos no solamente evocan para nosotros otros signos y así sucesivamente, el lenguaje no es una especie de prisión en la que estemos encerrados, o una especie de guía que habría que seguir ciegamente, puesto que, en la intersección de todos esos gestos lingüísticos, aparece por fin lo que quieren decir y a qué nos dispone un acceso tan completo que nos parece no tener ya necesidad de ellos para referirnos a él” (Merleau-Ponty 1964: 95). El lenguaje, al igual que el cuerpo, no está al servicio del sentido, pero tampoco gobierna al sentido. “La significación –dice Merleau-Ponty– devora los signos” (Merleau-Ponty 2002: 214). Al igual que en

---

18 Más adelante agrega: “¿Pues de qué modo está cerrado el concepto de juego? ¿Qué es aún un juego y qué no lo es ya? ¿Puedes indicar el límite? No. Puedes trazar uno: pues no hay aún ninguno trazado. (Pero eso nunca te ha incomodado cuando has aplicado la palabra 'juego')”.

la expresión estética, los actos de habla erradican los signos de su existencia empírica y los transportan a otro mundo; el sentido está preso en la palabra y ésta es la existencia exterior del sentido.

Para Gadamer hay en el lenguaje una tensión inerradicable entre la tendencia a la generalidad conceptual y el significado pragmático, y lo que allí se expresa es la particularidad de una experiencia. Con la disolución nominalista de la lógica clásica de la esencia la concepción del lenguaje entró en un estadio nuevo. Adquirió un valor positivo la posibilidad de articular las cosas de forma distinta, según sus coincidencias y diferencias. Si la relación de género y especie no se puede legitimar desde la naturaleza de las cosas sino en relación con el hombre, los distintos lenguajes pueden hacerse valer como formas variantes de la experiencia histórica, guiándose según intereses y necesidades (Gadamer 1977). De allí que para Gadamer no haya un lenguaje de la metafísica, lo que hay es nuestro lenguaje que sin duda está formado dentro de las tradiciones, pero vive en una variedad de transformaciones y en múltiples niveles. “La lengua —dice Gadamer— se crea en cada conversación de nuevo” (Gadamer 2001: 206).<sup>19</sup> También: “El lenguaje no es una convencionalidad reelaborada ni el lastre de los esquemas previos que nos aplastan, sino la fuerza generativa y creadora capaz de fluidificar una y otra vez ese material” (Gadamer 1992: 201). ¿Dónde está localizada la multiplicidad del significado? se pregunta Gadamer. “¿No tiene que ser encontrado en la constitución del sentido que toma lugar en tomar y dar del lenguaje, y no en la factualidad de los signos mismos? (Gadamer 1989: 115).<sup>20</sup>

Merleau-Ponty, como Wittgenstein y Gadamer, cada quién a su modo, asumen una posición pragmática frente al lenguaje, según la cual el significado se origina en juegos de lenguaje, actos de expresión, conversaciones, como quiera que se los llame, en interacciones que lo “extienden”

---

<sup>19</sup> “En el hablar queda siempre la posibilidad de superar la propia tendencia objetivadora, como Hegel supero la lógica del entendimiento, Heidegger el lenguaje de la metafísica, los orientales superan la diferencia de los ámbitos del ser y los poetas todo lo dado en general. Más, superar significa: poner en uso” (Gadamer 2002: 82).

<sup>20</sup> Consideraciones por el estilo no son exclusivas de filósofos. A más del ya aludido Barthes, se puede citar a Benveniste: “É. B. Planteo, de hecho, que hay dos dominios o dos modalidades de sentido, que distingo respectivamente como semiótica y semántica. El signo saussuriano es en realidad la unidad semiótica, o sea la unidad dotada de sentido. Se reconoce lo que tiene un sentido; todas las palabras que hay en un texto francés tienen, para quien posee esta lengua, un sentido. Pero importa poco que se sepa cuál es dicho sentido y no hay que cuidarse de ello. Tal es el nivel semiótico: ser reconocido como poseedor o despojado de sentido. Esto se define diciendo que sí o que no.”

P. D. En tanto que la semántica...

É. B. La semántica es el "sentido" resultante del encadenamiento, de la adecuación a la circunstancia y del ajuste de los diferentes signos entre ellos. Es absolutamente imprevisible. Es un abrirse al mundo. En tanto que la semiótica es el sentido cerrado sobre sí mismo y contenido, en cierto modo, en sí mismo.

P. D. Es decir que, en suma, el sentido semiótico es un sentido inmediato. En cierta manera sin historia ni ambiente.

É. B. Sí, así es. Se determina por unidad aislada: se trata de averiguar, por ejemplo, si la palabra *role* es aceptada como significativa. Sí, *role* sí; *ril* no” (Benveniste 1977: 23-24).

(Wittgenstein 1988: 89), “fluidifican” (Gadamer 1992: 201) o “recrean” (Merleau-Ponty 1964: 95), sin quedar atados a formas trascendentales que le pongan límites.

Como hemos visto, para Laclau las prácticas discursivas consisten en un conjunto de reglas anónimas inmanentes a las mismas. El modelo semiológico implica que los agentes no tengan un conocimiento teórico de las reglas de dichas prácticas. Según lo recuerdan Hubert Dreyfus y Paul Rabinow en su libro sobre Foucault, se han propuesto dos modelos alternativos para explicar cómo las reglas gobiernan las formaciones lingüísticas. Por una parte, Chomsky y Levi-Strauss sostienen que las reglas son innatas y son instadas en el cerebro. Por otra, Heidegger y Wittgenstein piensan que las prácticas lingüísticas mismas tienen el poder de sostenerse y perpetuarse y que las reglas son aproximaciones descriptivas efectuadas por profesores de escuela y lingüistas. Pero: “En ningún caso se puede decir que en realidad las reglas mismas 'gobiernan' 'operan' 'determinan' o 'limitan' la conducta. Son o las neuronas o las prácticas sociales las que tienen el poder causal” (Dreyfus y Rabinow 1982: 82).

Laclau delimita o define lo político como antagonismo y hegemonía, y pese a sus pretensiones, asume una posición esencialista, por cierto, no desde un punto de vista metafísico. Pero como lo puso de manifiesto Cassirer en su momento, el esencialismo, originado en la metafísica antigua, sobrevive a ésta en la pretensión de delimitar los conceptos de acuerdo a lo común de una diversidad, la que no puede evitar que la selección de lo que es común sea pensada, al mismo tiempo, como la *forma* que garantiza la conexión causal y teleológica de las cosas particulares (Cassirer 1953). Los argumentos de Wittgenstein se orientan, a su vez, a mostrar la imposibilidad de encontrar algo común en la gran diversidad de significados que adquieren los términos, de acuerdo a los distintos juegos de lenguaje (Wittgenstein 1988: 85 y ss.).

¿Puede el filósofo establecer el significado de las prácticas? ¿Puede corregirlas? En verdad el filósofo esencialista se enfrenta no solamente al sentido implícito en las prácticas sino también a otros filósofos esencialistas, cada cual con sus propias propuestas teóricas. En el terreno de la filosofía política, y limitándonos al pensamiento contemporáneo, se encuentra una variedad de posiciones acerca de qué es la política: Schmitt, Arendt, Habermas, Rancière, Badiou, para nombrar solamente a algunos.<sup>21</sup>

---

<sup>21</sup> Cabe sostener que los proyectos de Laclau y Habermas, respectivamente, constituyen concepciones que neutralizan la

¿Quién decide, pues, qué es la política? La respuesta a esto es que se aplica a la política lo mismo que a la oración, de acuerdo al análisis de Peter Winch. ¿El humilde publicano hace lo mismo que el soberbio fariseo? ¿Ambos están orando o uno ora y otro blasfema? Dar respuesta a esa pregunta no es un derecho que el científico social ni el filósofo puedan arrogarse. Solamente la práctica de la oración en el contexto histórico pertinente puede hacerlo y el científico social y el filósofo tienen que acoger esa respuesta (Winch 1972: 82 y ss.). De otro modo se ponen en la posición de teóricos oraculares, mediadores de un conocimiento que les ha sido concedido en exclusividad.

¿La filosofía es, entonces, tributaria de la historia? La filosofía ¿“deja todo como está”? (Wittgenstein 1988: 129). No es necesario seguir en esto a Wittgenstein, más bien a filósofos como Merleau-Ponty y Lefort en su concepción de la “unión de la historia y la filosofía.” Lefort expresa dicha unión del siguiente modo: “elevar a la reflexión una práctica que ciertamente no es muda pero que, por necesariamente difusa, ignora su alcance en la generalidad de lo social y de la que por naturaleza no pueden extraer su verdad aquellas formaciones políticas que sólo se dedican a usarla y, en parte, y no sin éxito, a desarmar” (Lefort 2004: 207).

### Referencias bibliográficas

- Benveniste E (1999), *Problemas de lingüística general II*, México, Siglo XXI Editores.
- Boucher G. (2008), *The Charmed Circle of Ideology. A Critique of Laclau and Mouffe, Butler and Žižek*, Melbourne, Re.press.
- Butler J. (2011), “Replantar lo universal”, en *Contingencia, hegemonía, universalidad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer E. (1953), *Substance and Function and Einstein's Theory of Relativity*, Dover Publications, Inc., Chicago.
- Derrida J. (1972), *Positions*, Paris, Minuit.

---

apertura de mundo de las prácticas: el primero a través de una semiología del discurso y el segundo a través de una pragmática universal, ambas formales. En Habermas, el *consenso* está inscrito en las condiciones de posibilidad del entendimiento; en Laclau el *antagonismo* en una lógica de cuño semiológico. Es cierto que Habermas asume una perspectiva pragmática; sin embargo, la hermenéutica queda neutralizada por el carácter formal de la misma. Laclau, como hemos visto, toma acriticamente la diferencia ontológica de Heidegger: lo óntico es cubierto por lo ontológico sin poder trascenderlo. Reconocido o no, hay en ambos una pretensión de haber finalmente develado el modo cómo se constituye el orden político-social. Tanto la pragmática universal como la lógica hegemónica son condiciones trascendentales no rebasables por las prácticas, por tanto, ahistóricas. Ambos usan el término “cuasi-trascendental”, pero en sentidos distintos: en Habermas indica que lo trascendental es producto de una ciencia reconstructiva falible de las condiciones del entendimiento, en Laclau que las condiciones de posibilidad son también condiciones de imposibilidad.

Dreyfus H. L. y Rabinow P. (1982), *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, The University of Chicago Press.

Foucault M. (2002), *Arqueología del saber*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.

Gadamer H. G. (1977), *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme.

\_\_\_\_\_ (1989), “Hermeneutics and Logocentrism”, en *Dialogue & Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, edited by Diane P. Michelfelder & Richard E. Palmer, New York, State University of New York Press, Albany.

\_\_\_\_\_ (2001), *El giro hermenéutico*, Madrid, Cátedra.

\_\_\_\_\_ (1992), “¿Hasta qué punto el lenguaje preforma el pensamiento?”, en *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme.

García J. F. (2016), “Las prácticas como apertura de mundo: semántica, pragmática y diferencia política”, *Revista de Filosofía*, Volumen LXXII, Santiago, Universidad de Chile.

Habermas J (2005), *Facticidad y validez*, Madrid, Editorial Trotta.

Heidegger M (1997), *Ser y tiempo*, Santiago, Editorial Universitaria.

\_\_\_\_\_ (1992), *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*, Buenos Aires, Ediciones Fausto.

\_\_\_\_\_ (2016), *La proveniencia del arte y la determinación del pensar*” Conferencia dada el 4 de abril de 1967 en la Academia de las ciencias y de las artes de Atenas. Traducción de Breno Onetto (<https://www.academia.edu/6719584/> visitada el 22/01/2016).

Kant I (2006), *Crítica de la razón pura*, México, Taurus.

Kuhn Th (1995), “Consideración en torno a mis críticos”, en Imre Lakatos y Alan Musgrave *La crítica y el desarrollo del conocimiento*, Barcelona, Grijalbo.

\_\_\_\_\_ (1980), *La estructura de las revoluciones científicas*, México, Fondo de Cultura Económica.

Laclau E., Mouffe Ch. (1987), *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Madrid, Siglo XXI Editores.

Laclau E. (1993), *Nuevas reflexiones sobre la revolución en nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión.

\_\_\_\_\_ (1996), “El sujeto de la política, política del sujeto”, en *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires, Ariel.

\_\_\_\_\_ (1996a), “Deconstruction, Pragmatism, Hegemony” en *Deconstruction and Pragmatism*, edited by Mouffe Ch, New York, Routledge.

\_\_\_\_\_ (2011), “Estructura, historicidad y lo político”, en *Contingencia, hegemonía*,

---

*universalidad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Lefort Claude (2004), *La incertidumbre democrática*, Barcelona, Antropos.

\_\_\_\_\_ (1986), *Essais sur le politique. XIX-XX siècles*, Paris Collection Esprit.

Marx K (1975), *El Capital*, Tomo I/Vol. 1, Buenos Aires, Siglo XXI Argentina Editores.

Merleau-Ponty M (2002), *Fenomenología de la percepción*, Madrid, Editorial Nacional.

\_\_\_\_\_ (1964), *Signos*, Barcelona, Seix Barral.

\_\_\_\_\_ (2006), *Elogio de la Filosofía seguido del Lenguaje Indirecto y Las Voces del Silencio*, Buenos Aires, Nueva Visión.

Rorty R (1983), *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Ediciones Cátedra.

Searle J. (1997), *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Paidós

Taylor Ch. (2006), *Imaginario sociales modernos*, Barcelona, Paidós.

Trifonas P. P. (2001), *Barthes and The Empire of Signs*, Ikon Books UK, Cambridge, Totem Books USA.

Winch P. (1972), *Ciencia social y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu.

Wittgenstein L. (1988), *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Editorial Crítica.

Worsham, L., & Olson, G. (1999), "Hegemony and the Future of Democracy: Ernesto Laclau's Political Philosophy", *JAC: A Journal of Rhetoric, Writing, Culture and Politics*, 19, 1-34.



## EL SALARIO MÍNIMO MINIMIZADO COMO CASO DE HEGEMONÍA NEOLIBERAL

Mauro Basaure<sup>1</sup>

### Resumen/*Abstract*

La noción general de salario mínimo, que es una figura legal que regula el mercado de trabajo, esconde en sí una diferencia radical. De ser expresión de un compromiso entre capital y trabajo en el marco de un proceso de negociación colectiva, pasa a ser, en el contexto de la hegemonía neoliberal, una imposición, un pronunciamiento tecno-económico y administrativo. Con la ayuda de la teórica política Chantal Mouffe, en este artículo examino tres mecanismos que permiten vislumbrar, de modo concreto, cómo se expresa, justifica y afirma la hegemonía neoliberal en el terreno particular, pero muy sensible, del salario mínimo. Esos mecanismos generan la exclusión de aquello que políticamente sea fuente de antagonismo o siquiera controversia, y las formas de validar y reproducir esa exclusión, sea cognitiva o moralmente.<sup>2</sup>

Palabras claves: Salario mínimo, hegemonía neoliberal, antagonismo, bien común, dominación

### *MINIMUM MINIMIZED WAGE AS A CASE OF NEOLIBERAL HEGEMONY*

*The general notion of minimum wage, which is a legal instrument that regulates the labor market, hides a radical difference. First expressing a compromise between capital and labor within the framework of a collective bargaining process, it then, in the context of the neoliberal hegemony, turns into a techno-economic and administrative imposition, a pronouncement. In this article, with the help of the political theorist Chantal Mouffe, I examine three mechanisms which allow to comprehend, in concrete terms, how neoliberal hegemony expresses, justifies and affirms itself in the particular and essential field of minimum wage. These mechanisms generate the exclusion of what, politically, is a source of antagonism or even controversy, and bring forth ways to validate and reproduce such an exclusion, either cognitively or morally.*

Keywords: *Minimum wage, neoliberal hegemony, antagonism, common good, domination*

---

<sup>1</sup> Chileno. Universidad Andrés Bello y del Centro de Estudios de Conflicto y Cohesión Social, COES. E-Mail: [mauro.basaure@gmail.com](mailto:mauro.basaure@gmail.com)

<sup>2</sup> Proyectos de Investigación: Fondecyt 1140344; Fondecyt 1150790; Conicyt/Fondap/15130009.



## *Introducción*

El salario mínimo es una regulación al mercado de trabajo. Si en el contexto del Estado de Bienestar una tal regulación es propia a la fórmula socialdemócrata de establecer la relación entre Estado, capitalismo y trabajo, resulta una especie de anomalía el que tal regulación persista en el marco de la liberalización extrema del mercado —especialmente el mercado de trabajo— como la que tiene lugar en el contexto de la hegemonía neoliberal. En este contexto, parece ser tolerado por razones funcionales, como lo había visto Marx. Pues, qué otra razón puede haber para regular un mercado en medio de una ideología del libre mercado que, además, en algunos casos, ha destruido a las organizaciones obreras mediante golpes y dictaduras, sino es saber que ese mercado necesita un mínimo de regulación para subsistir.

Localmente, la racionalidad que gobierna el salario mínimo en el neoliberalismo es la de la minimización de un costo necesario, de un costo de capital fijo, y la legislación neoliberal apoya esa racionalidad paramétrica del empresario. De otro lado, asumiendo la necesidad del salario mínimo como una auto-limitación funcional del capitalismo (Boltanski/Chiapello 1999), globalmente, el principio de racionalidad minimizadora reside en la minimización de sus supuestos efectos perversos. El salario mínimo afectaría la flexibilidad del mercado de trabajo, pues lo tornaría rígido; encarecería la contratación de mano de obra poco calificada; aumentaría la tasa de desempleo, especialmente entre los jóvenes; aumentaría la contratación informal pues ésta sería la alternativa frente a las restricciones que imponen el salario mínimo y las prestaciones sociales, con lo que aumentaría el nivel de incumplimiento de la normativa legal por parte de los empleadores. De este modo, la minimización de tales efectos está en función de la minimización del salario mínimo.

Según lo dicho, la noción general de salario mínimo esconde en sí una diferencia radical. Se trata de aquella marcada por el siguiente desplazamiento: De ser, en el contexto socialdemócrata, expresión y resultado, asegurado jurídicamente, de un compromiso entre capital y trabajo en el marco de un proceso de negociación colectiva también regulado, pasa a ser, en el contexto de la hegemonía neoliberal, una imposición, un anuncio tecno-

económico y administrativo. Si en el primer escenario el salario mínimo expresaba explícitamente una diferencia de intereses entre capital y trabajo, en el segundo, se la busca borrar mediante una referencia objetiva a la dinámica necesaria del mundo de las cosas, en la que ambas partes debiesen necesariamente coincidir. Esa diferencia de interés sigue existiendo, sin duda, pero a ella se le impone una referencia externa, un tercero término igualador, supuestamente unitario y superior, que genera equivalencia entre las partes, de orden objetivo y neutral, pero que no es de orden jurídico sino relativo al orden del mundo. Mediante esta referencia equivalencial objetiva, se pasa de un régimen de disputas juridificadas a uno de pacificación obligada, vía la imposición de dicha referencia a la objetividad del mundo; esto dicho según los términos de Luc Boltanski (1990) en su teoría de los regímenes de acción. Efectivamente, cuando se trata de la política neoliberal de fijación del salario mínimo, todo se da dentro de un paradigma único y que de hecho se deja simplificar —sin pérdida de contenidos— en términos de una referencia a efectos perversos sobre el índice de desempleo, que se dan por necesarios, conocidos y cuantificables.

Según lo dicho, se puede hablar de una *indexo-política*; de una política hecha vía referencia a índices, que expresarían estados de la realidad, con el objetivo de tomar decisiones claves, sobre todo en el ámbito de la reproducción material de la sociedad. En este ámbito, estos indicadores cubren de hecho todo el espectro temporal: el pasado (*lagging indicators*), el presente (*coincident indicators*) y el futuro (*leading indicators*), y se los usa como brújulas para guiar la práctica. Esta *indexo-política* se ha mostrado extremadamente robusta en el contexto de sociedades que han sido objeto de las reformas estructurales de orden neoliberal.

Aun cuando en muchas de esas sociedades tales reformas han sido impuestas por la fuerza, eliminando o debilitando al máximo tanto la legislación que protegía a los trabajadores como a sus propias organizaciones, la fuerza de la ley o la represión política no permiten comprender la robustez y permanencia de las políticas neoliberales del salario mínimo en las últimas décadas. El origen violento y hasta revolucionario del neoliberalismo (Duménil/Lévy 2004; Hall 2011; Brown 2015) no explica su permanencia. Aunque sea cierto que, en las últimas décadas, estamos en presencia de una hegemonía casi no desafiada del neoliberalismo, no resulta muy instructivo decir que ello es la razón de la robustez y permanencia de la política minimalista del salario mínimo.

Teorías de la hegemonía, como la propuesta por Mouffe y Laclau (1985), invitan a preguntarse por aquellos mecanismos, de orden estrictamente político, que le permiten a un orden, cualquiera sea, constituirse como un orden capaz de reclamar un carácter necesario, legítimo y de anular la visión sobre la configuración particular de relaciones de poder sobre la que se asienta. La apelación a lo universal, la instauración de un sentido común, la exclusión de alternativas, entre otros son prácticas constitutivas claves de la hegemonía.

Asumiendo lo anterior la pregunta es cómo, bajo qué mecanismos, la hegemonía neoliberal se da lugar en el caso preciso de la cuestión del salario mínimo. En este artículo reviso la siguiente posible respuesta general a tal pregunta: lo que ayuda a comprender mejor la robustez y persistencia de un salario mínimo extremadamente minimizado —como es el que se da constantemente en contextos neoliberales— es la presencia de mecanismos que ocultan precisamente el hecho de que tal salario mínimo expresa una determinada correlación de fuerzas entre intereses dispares, expresados bajo los conceptos generales de capital y trabajo. Esto, que era la base de la idea de compromiso y negociación en el contexto socialdemócrata, es ocultado en el contexto neoliberal mediante el recurso y la apelación a cuestiones de orden universal y formas de justificación moral. Se trata de la apelación a la realidad externa y sus cambios, a la neutralidad de los índices que interpretan esa realidad y esos cambios, y a la preocupación por el bien común y por el bienestar de los más pobres. En particular reviso aquí: la exclusión de aquello que políticamente sea fuente de antagonismo o siquiera controversia [I] y las formas de validar y reproducir esa exclusión, ya sea cognitiva [II] o moralmente [III].

### *1. Excluir, anular y separar el antagonismo y sus fuentes*

El mencionado desplazamiento implica varias formas y niveles de exclusión del antagonismo y de aquello que sea la fuente del antagonismo o siquiera de controversia. Todas esas formas son concomitantes. Se trata de la exclusión, por principio, de cualquier alternativa [1], de la “expertización” de la política [2], y de la comprensión y práctica de la política reducida a los límites de un sistema separado de la ciudadanía [3].

### *1. La no alternativa a los índices*

La indexo-política excluye, por principio, la referencia a paradigmas alternativos. Esto es una dimensión clave de la comprensión de un orden hegemónico, tal como lo han estudiado Chantal Mouffe y Ernesto Laclau (1985). Mouffe (2005) lo ve ejemplificado en la así llamada gobernanza global (*global governance*). Esa política pública, por principio, no cuestiona el marco o la construcción hegemónica al interior del que ella opera. Lo hace dentro de un escenario no tematizado políticamente. No cabe en ella, por tanto, la posibilidad de tener opciones distintas a ese marco; su tarea es tener negociaciones técnicas al interior de él de cara a "resolver problemas". En coincidencia con los análisis de Mouffe, Slavoj Žižek (2006) parte de la tesis de que las elites presentan permanentemente una elección que no es una elección, de modo que los ciudadanos son llevados a ratificar decisiones ya tomadas. De hecho, agrega que toda discusión sobre estas decisiones es una interrupción, un ruido molesto para esta post-política; un ruido de ignorancia e ideología, de las viejas pasiones de izquierda o derecha.

De modo equivalente, el tratamiento anual de la fijación del salario mínimo no tematiza siquiera, por ejemplo, el que tal fijación se realice en base a un concepto justo de salario mínimo, de un monto mínimo vital o digno. Se omite la cuestión de la relación porcentual entre los salarios más bajos y los salarios más altos; que tematizaría a su vez la amplitud de la brecha de la desigualdad en función de los grados de integración social que una comunidad política quiere darse a sí misma. En vez de existir planteamientos en torno a una cuestión que requiere una decisión política (aproximarse, por ejemplo, a la brecha de salarios reinantes en los países de la OCDE), basada en principios éticos y de justicia. En vez de todo ello, el debate sobre el salario mínimo es forzado a plantearse en el estricto marco de la relación con el índice de desempleo. El problema no es que no exista debate. Este tiene lugar año a año, pero él opera dentro de una cierta hegemonía que ha fijado de antemano los límites de lo posible, de lo debatible con sentido. Todo lo anterior es desatendido ahí donde la única pregunta permitida es hasta qué punto se puede aumentar el salario mínimo sin que aparezca el efecto perverso —considerado necesario, conocible y cuantificable— de un aumento supuestamente concomitante en los índices de desempleo y, con ello, en los de la pobreza, además de otros posibles efectos negativos sobre la economía nacional.

## *2. La expertización de la política*

En directa relación con lo anterior, se excluye la validez de cualquier visión antagonista o siquiera la posibilidad de la controversia, en la medida que se considera que sólo hay una decisión correcta y esta emana de cálculos expertos. El hecho de que la fijación del salario mínimo tenga por única referencia el índice de desempleo significa que ni siquiera al interior del propio modelo hegemónico cabe discutir políticamente dicha fijación pues ella es una cuestión que debe ser dejada exclusivamente a expertos. En principio se excluye hasta las controversias entre expertos.

Lo anterior, obviamente, deslegitima conceptual y excluye prácticamente, por ejemplo, aquella tradición que busca fijar el salario mínimo en base a una mesa tripartita (gobierno, empresarios, trabajadores), pues de qué podría valer la voz de quienes (todos ellos) no cuentan con el saber técnico. Ahí donde habla la técnica, no puede haber discusión pues es irracional discutir sobre las verdades tecno-científicas que hablan sobre los límites posibles de la realidad. Desde Hannah Arendt (1958), Jürgen Habermas (1968) hasta Luc Boltanski (2009, 2012) esto se ha identificado como una de las patologías de las sociedades modernas: ahí donde los ciudadanos debían discutir sobre las reglas que querían darse a sí mismos para configurar su realidad, ahí una política acaparada en la ciencia y la técnica.

Por vía de la analogía Mouffe (2000, 2005) extiende esta crítica a parte importante del pensamiento político contemporáneo, desde el liberalismo hasta la nueva izquierda. Según Mouffe (2000), el liberalismo —esto es básicamente en su vertiente racionalista de John Rawls (1997, 2001, 2005) y Habermas (1992)— niega el carácter inerradicable del antagonismo, pretendiendo subsumirlo bajo una solución racional supuestamente capacitada para generar armonía y cohesión social. Los esfuerzos de este liberalismo se enfocan en superar el antagonismo y no en comprender su relevancia para el propio significado de la democracia. El comunitarismo, por su parte, que apela a una noción única y sustantiva del bien, como base de la cohesión social, incurriría en el mismo déficit en el sentido de dar por superada ex ante la pluralidad y el carácter controversial de formas de bien común.

Los anteriores son ejemplos de lo que Mouffe entiende como equivalentes a la centralidad e influencia de voces expertas en la vida política. En todos estos casos se clausuraría el espacio para la política, sea, de una parte, mediante la idea de un consenso racional o una coincidencia sustantiva de valores, sea, de la otra, por la imposición de una verdad científico-técnica; o por la configuración normativa de ambas, es decir, por el consenso exigido en torno a un juicio experto<sup>3</sup>. Mouffe (2005) también reconoce críticamente este aspecto en la gobernanza global. El problema no es el tipo de motivación ética de las asociaciones y organismos de la *global governance*, ocupadas sin duda de cuestiones reales y urgentes que afectan a las personas. El problema es que estas son tratadas como población afectada por cuestiones de orden medioambiental, migratorio, etc., y son clasificadas, identificadas y tratadas por profesionales con experticias específicas. Contra esta perspectiva, Mouffe refiere al diagnóstico de Ulrich Beck (1986, 1991) sobre el reciente cuestionamiento del carácter irrefutable de la voz de los expertos; fenómeno que para Mouffe cambia el significado mismo de la política.

### *3. La separación de un ámbito político especializado*

En directa relación con lo anterior, el antagonismo y sus posibles fuentes son también excluidos en la medida que las cuestiones políticas son concebidas como una esfera autónoma de decisión. Según la descripción crítica de Laclau y Mouffe (1985), el que nuestras sociedades estén relativamente imposibilitadas de abordar políticamente sus cuestiones fundamentales es consecuencia no sólo de la ficción de su posible resolución racional y neutral sino también, de modo concomitante, de la idea de que la tarea de tal resolución debe ser funcionalmente diferenciada en un ámbito específico y autonomizado de acción técnico-administrativa; en todo caso, no sólo ajeno sino que además indiferente y despreciativo de las prácticas democráticas de los ciudadanos.

---

<sup>3</sup> Es el caso de Rawls cuando frente a cuestiones controversiales deposita la confianza en las conclusiones de las ciencias empíricas como tribunal que permita dirimir racionalmente las controversias (Rawls 1993). Para ver los límites de esta perspectiva en el caso específico de la controversia en torno al reconocimiento jurídico del matrimonio entre personas del mismo sexo ver: Basaure 2015.

En su crítica a la tecnificación de la política, Mouffe coincide con el diagnóstico del Habermas (1968) de *Ciencia y Técnica como Ideología*, aunque su postura final será muy distinta y contraria a la de este autor. Ambos son críticos de Luhmann. La tesis liberal de la neutralidad del Estado y la teoría luhmanniana del sistema político como funcionalmente diferenciado, a sus ojos, coinciden: El liberalismo de la neutralidad del Estado defendido, por ejemplo, por Charles Larmore, dice Mouffe, “refuerza una tendencia, ya demasiado presente en el liberalismo, a transformar problemas políticos en cuestiones administrativas y técnicas, y ello consueña con teorías neoconservadoras como la de Niklas Luhmann, quien pretende restringir el ámbito de las decisiones democráticas poniendo cada vez más áreas bajo el control de expertos supuestamente neutrales” (Mouffe 1993: 48)<sup>4</sup>.

Con lo anterior, Mouffe daba continuidad a cuestiones ya avanzadas en *Hegemonía y Estrategia Socialista* (Laclau/Mouffe 1985). De manera muy adecuada a los tiempos, en ese libro, Laclau y Mouffe acusaban la arremetida de la derecha neoconservadora contra el Estado socialdemócrata, al que entendían como una configuración históricamente específica del vínculo entre liberalismo y democracia producto de las luchas sociales del siglo XX. En su análisis entendían que este ataque implicaba una redefinición de la democracia de tal modo que ésta quedaba reducida en su campo de aplicación y la participación política era arrinconada en un lugar cada vez más estrecho. La fórmula para ello habría sido la separación del sistema político —y su concepción como un sistema autónomo— respecto de la sociedad. Con ello, el sistema político quedaba a cargo de las decisiones públicas de la sociedad, pero sin el control político ciudadano. La democracia no es atacada directamente, dice Laclau y Mouffe, pero sí vaciada de su sustancia y de hecho usada ella misma (ya redefinida) para legitimar “un régimen en el que la participación política podría ser virtualmente inexistente” (Laclau/Mouffe 1985: 173). Este nuevo concepto de democracia (neo)libertaria se conforma con asegurarle a los individuos ciertas áreas de autonomía para su auto-expresión individual y el desarrollo de formas de vida particulares, asegura su participación como consumidores, excluyéndolos, sin embargo, de los procesos de decisión sobre cuestiones políticas fundamentales de la sociedad, es decir, en tanto que ciudadanos. No es por

---

4 La traducción es nuestra.

tanto casualidad que finalmente, en el contexto neoliberal, sean básicamente los gobiernos, mediante el Ministerio de Hacienda, el que termine imponiendo su visión tecnocrática experta frente a demandas ciudadanas.

Estos tres procesos, descritos arriba, van de la mano en el caso del salario mínimo neoliberal. Su diferenciación es necesaria, sin embargo, pues no se coinciden necesariamente. La “expertización” de la política, por ejemplo, ha sido puesta en cuestión y tratada mediante programas de participación ciudadana, mesas técnico-sociales, etc.; todo ello sin tocar la construcción hegemónica al interior del que operan esos programas, ni la lógica de una política como ámbito separado. Asimismo, programas anti-hegemónicos puede también, en principio, basarse en una lógica de expertos, etc. Por otro lado, dichos procesos, por cierto, no son propios a la cuestión del salario mínimo neoliberal. Lo que se puede decir de ellos es que, con dicha cuestión, por su propia lógica económico-política, esos procesos son exigidos, haciendo que ellos se expresen de manera muy evidente, sistemática; configurando un dispositivo coherente.

## II. *La validación y reproducción cognitiva de la exclusión del antagonismo y sus fuentes*

La exclusión del antagonismo, o de la posibilidad de este, está además apoyada por dos formas de validar y reproducir esa exclusión, basadas específicamente en el uso de los indicadores. La primera, opera mediante la generación de impotencia en el ciudadano [1] y la segunda, en un sentido equivalente, por la vía de la manipulación del cambio [2].

### 1. Generación de impotencia mediante el uso de indicadores

La indexo-política genera un efecto de aprendizaje negativo en el sentido de que inculca en el ciudadano el no ser y no poder ser en absoluto competente en cuestiones políticas. Los indicadores registran fuerzas ocultas, de agregados no intencionales de la acción, que cognitivamente se le escapan irremediabilmente al ciudadano. Sheldon Wolin (1992) conduce y traduce todo esto en términos de una interesante teoría de la dominación. Según él, la economía política ha transformado la idea liberal clásica del ciudadano como detentador de derechos

políticos y sociales individuales en una figura cuya existencia se expresa en indicadores que informan cuál es su “real” condición objetiva; esto es, aquella condición real que él no puede percibir pero que es más real y objetiva que lo que alcanzan a ver sus sentidos y que se encuentra sintetizada en indicadores de desempleo, inflación, precios, gastos, pobreza, etc. En un sentido equivalente a cómo las políticas sociales ponen a pobres, inmigrantes, etc. en una situación de pasividad, los índices ponen al individuo de la indexo-política en una posición pasiva y asimétrica pues un “índice... no le dice al individuo lo que está haciendo, sino que le está ocurriendo” (Wolin, 1992: 248) y esto según el registro de fuerzas sociales que tienen lugar más allá de su habilidad para influenciarlas y controlarlas.

Lo clave para Wolin es que estos indicadores, que son muy útiles a quienes tienen el poder de tomar decisiones, constituyen simultáneamente un símbolo de impotencia y, por lo mismo, una fuerza con mucho poder persuasivo para generar despolitización entre quienes no tienen ese poder. Si dicha despolitización es deseable y ésta se genera mediante la impotencia entonces es deseable recurrir a lo que la produce, es decir, a la política mediante índices o indexo-política. Cada vez que se la usa se está dando una lección de impotencia a los individuos y, con ello, se contribuye a su pasividad. El argumento de Wolin hace aparecer el carácter político del uso de índices. Lo que aparece como neutralidad y mera indicación de los estados reales de la realidad adquiere ahora un carácter político. Muestra, de modo inesperado, el carácter político de lo que se impone como a-político: La indexo-política que se presenta como no política, es política no sólo en sentido de que puede develarse su carácter hegemónico, sino que también por los efectos de sumisión despolitizadora e infantilización que genera en la ciudadanía; efectos que están, muchas veces de modo consciente, a disposición de un proyecto conservador. La indexo-política se presenta como un marco no negociable que, sin embargo, se pone a disposición como objeto de lección. Una no-elección que debe aleccionar. Žižek (2006) tiene razón cuando señala que, cuando se eleva la discusión y aparecen ruidos por parte del pueblo, la auto-crítica típica que asumen las élites es no haber sabido comunicarse bien con el pueblo, puesto que si lo lograsen éste no podría sino dejar de lado su inmadurez. Daniel Contreras, socio gerente general de la empresa Falcon, que otorga servicio *de management* a empresas públicas y privadas, señala con meridana claridad: “Es por eso que a esta negociación [la del salario mínimo en el congreso, MB] le hace falta un cambio de táctica. ¿Qué pasaría si el ministro de Hacienda o el de Economía en cadena nacional repasaran

brevemente el racional que existe detrás de este argumento? ¿No sería eso mejor que escuchar a diputados de todos los ángulos “opinar” sobre lo que ellos “creen” que sucedería? La relación entre desempleo y salario mínimo no es tan intuitiva, sin embargo, no es materia de opinión: mayor salario mínimo genera más desempleo, punto. [...] Es importante que en este punto las autoridades ya se detengan a analizar: ¿Invierto mi tiempo y fuerzas en “alinear” y negociar con una decena de diputados o en compartir conocimiento con la población? Insistimos, al oficialismo, a la oposición y los grandes empresarios se les olvida un acto ¡la población!” (Contreras, 2012).

## 2. La manipulación del cambio

La exclusión del antagonismo y de sus posibles fuentes se apoya en el modo en que se interpreta el cambio social que afecta la economía nacional. Efectivamente, la ya problemática ecuación entre la fijación del salario mínimo y el índice de desempleo es además puesta a disposición de una interpretación —a la que también se autoriza sólo a expertos— sobre el estado de la economía nacional en relación a la fluctuación, el cambio y las crisis actuales o potenciales de la economía mundial, y sus posibles consecuencias. Con ello, con esta zona gris de interpretación, se abre un nuevo espacio de reproducción y justificación de las decisiones, y con ello de exclusión de visiones antagonistas.

Boltanski habla de dominación por el cambio: “El cambio en cuestión no es tanto un cambio presente como un cambio anunciado. No se le conoce aún, o bien solo incompletamente. Es necesario, entonces, invocar a los expertos en ciencias sociales y a centros de cálculos y de previsión para concebir este cambio que más tarde se les impondrá inevitablemente a todos. En un marco formalmente orientado hacia el bien común [...], la insistencia en la necesidad es fundamental para legitimar la acción política. En efecto, en un marco tal, una acción es ilegítima cuando se la puede llamar arbitraria, al demostrar que está sometida a la voluntad de un individuo o de un grupo que asumiría por sí mismo las decisiones. Invocar fuerzas impersonales e inexorables permite subordinar la voluntad de los actores en posición dominante a las leyes inscritas en la naturaleza de las cosas” (Boltanski, 2012: 78). Apoyada en esta interpretación del cambio por venir, la indexo-política aparece como reacción necesaria. El conflicto interno entre capital y

trabajo, queda pacificado mediante la defensa de la nación frente amenazas venidas desde exterior. Francois Dubet y Danilo Martuccelli lo escriben del siguiente modo: "... la representación de la sociedad en términos de conflicto y de relaciones sociales es sustituida por una que enfrenta el modelo nacional a los mercados financieros, la mundialización, las fuerzas destructivas venidas desde el exterior. Ya no son las clases que se confrontan, sino que es la nación que se defiende contra los cambios impuestos desde el extranjero y retransmitidos por élites que pretenden dominar estas mutaciones "inevitables"" (Dubet/Martuccelli 1998: 126).

Con ello se entrega a expertos economistas la mayor de las arbitrariedades para definir el estado de la realidad y el mayor de los poderes, pues aparecen como los generales defensores de la nación frente a riesgos y crisis que amenazan desde el exterior. En base a esto pueden justificar medidas de todo tipo; en este caso la minimización del salario mínimo. Cabe agregar que el carácter de dicha interpretación —es decir, como positiva o negativa— no determina la decisión: en un plano promisorio resultaría aconsejable no modificar ninguna variable de la economía; en un plano de crisis menos aún. El diputado chileno Jorge Tarud (2013) lo expresó bien diciendo que el ministro de Hacienda, bajo el gobierno derechista de Piñera, Felipe Larraín, "cuando va a Davos o cuando va a Washington habla maravillas de la economía chilena, pero cuando regresa a Chile es quien lidera la campaña del terror para la inversión". En fin, pese al constante cambio, lo único constante es la presión minimizadora sobre el salario mínimo, pues en el marco de la indexo-política no hay espacio para una presión en la dirección contraria. Eso es tal vez lo único que no puede justificar la indexo política neoliberal, a saber: por qué su presión es siempre minimizadora, por qué nunca adopta la dirección contraria; por qué siempre termina coincidiendo con los intereses del capital.

### III. *La validación y reproducción moral de la exclusión del antagonismo y sus fuentes*

Lo dicho más arriba sobre los mecanismos de exclusión del antagonismo y de su invalidación cognitiva es acompañado además por de un discurso de justificación moral, relativo al bien común. Efectivamente, sería un error derivar de lo dicho arriba que la indexo-política se

desentiende de un discurso moral. Lo cierto es que éste resulta del apego estricto a la técnica económica neoliberal. Es, de hecho, precisamente este apego lo que permite desarrollar una ética del bien común e incluso de una suerte de teología de la “opción preferencial por los pobres”. Tres son los elementos implicados en esta opción ética: una autolimitación de supuestos ideales de justicia [1]; una cruzada contra quienes pretendan transgredir el discurso experto [2] y; un programa social compensatorio [3].

### *1. La autolimitación de los propios ideales de justicia social*

El supuesto detrás del modo en que se plantea el discurso hegemónico neoliberal sobre el salario mínimo es que, en realidad, el paso del *continuum* político (según el que, en su forma legal, dicho salario estabiliza un compromiso entre capital y trabajo) a una indexo-política, es algo que se impone a todos los actores. Si tal indexo política coincide con el interés minimizador del salario mínimo que tienen capitalistas, eso es contingente y no expresaría en absoluto que tal indexo política esté en favor del capital. En la tecno-ciencia no habría interés. En principio, todos quieren subir el salario mínimo (nadie quiere defender los intereses mezquinos), pero —en interés de toda la sociedad y sobre todo de los más pobres—, se debe actuar responsablemente. El mensaje es que para ayudar a los más pobres no hay que buscar un salario mínimo justo y digno sino sólo aquél que economistas decretan y definen como “correcto”; es decir, adecuado a la estabilidad macro-económica del país, sobre todo, como se ha dicho, en el contexto de las fluctuaciones internacionales.

Por otra parte, esta referencia técnico-económica a índices determina una autolimitación de lo que se afirma es una intención moral, en principio, coincidente con el interés de los trabajadores en aumentar el sueldo mínimo lo máximo posible. Pero la indexo-política tiene la convicción de que el mayor bienestar se alcanza sin justicia. Cuando opera un régimen de la supuesta objetividad de la realidad de las cosas, no hay disputa por la justicia (Boltanski 1990). Al interés por la justicia, compartido por unos y otros, debe oponérsele la realidad de cómo interactúan los indicadores económicos: Todos quisieran un salario mínimo justo, pero lo único responsable es aspirar al salario mínimo técnicamente correcto. La división de la sociedad, ya no es más dependiente de intereses ni políticos ni morales, sino que de cómo uno se posiciona frente a la

realidad de las cosas; si sometándose a ella (acusando incluso cierto padecimiento) o con una actitud prometeica irresponsable. Una política como la descrita exige renunciar pragmáticamente, por tanto, a los propios ideales de justicia. Exige una auto-limitación racional. Lo posible reemplaza lo deseable y a aquello considerado justo y solidario. La economía, como lo ha planteado Jean Baudrillard (1998), opera como “principio de realidad”, en sentido psicoanalítico.

## 2. La ética de la responsabilidad contra la ética de la convicción

El *salario mínimo minimal* del neoliberalismo supone una comunidad de interés nacional, que se asocia con el lugar objetivo, neutral y racional, expresado en un balance entre variables. Plantear las cosas en términos de interés (de modo político) sería signo de estupidez, como la que sufren quienes siguen presos de ideologías no sólo de izquierda, sino también de derecha. Conceptualmente, la indexo política neoliberal no es, técnicamente hablando, política de derecha; es decir, siéndolo, logra transmutarse en su auto-negación.

En principio, el argumento no es de contingencia, sino de necesidad, pues tales efectos se declaran completamente conocidos y anticipables. En estos términos Max Weber (1988) opuso la ética responsabilidad (*Verantwortungsethik*) a la ética de la convicción o de fines últimos (*Gesinnungsethik*); distinción que ha sido usado reflexivamente para denostar fundamentalmente a quienes entienden la política en términos del esfuerzo por realizar ideales de justicia. En su texto "La objetividad del conocimiento en las ciencias y en la política sociales", Weber dice: "Puedes demostrarle a un sindicalista convencido; seguidor de una ética de fines últimos, que su acción tendrá como consecuencia [...] obstruir su progreso [...]. No le causarás la más ligera impresión. Si una acción bien intencionada tiene malas consecuencias, entonces, desde el punto de vista del actor, el responsable del mal no es él, sino el mundo, la estupidez de los demás, la voluntad divina que hizo las cosas así" (según Giddens 1994: 230)<sup>5</sup>. La ética de la responsabilidad exige conformarse, nos guste o no, con el salario mínimo correcto. La ética de la convicción

---

5 La traducción es del autor

—irresponsable, por muy bien intencionada que sea— exige un salario mínimo justo (léase aquí, por sobre el límite de lo correcto) y con ello genera un mal social.

En base a este convencimiento y a la auto-renuncia de los propios ideales de justicia, la indexo-política neoliberal obliga a combatir a quienes, no asumiendo el principio de realidad, politizan o ideologizarían el debate sobre el salario mínimo. Se trata de una obligación que apela al resguardo del bien común. Este es su aspecto más activo. Pese a compartir intenciones e ideales de justicia social con sus opositores, la indexo-política debe combatirlos. El problema no es de principios morales sino de cómo se relaciona con ellos: mientras que unos lo harían de manera responsable los otros, al orientarse por fines últimos y dejar de lado la consideración de los efectos perversos, serían irresponsables.

### 3. Preocupación y compasión con los pobres

Los ideales de justicia auto-limitados por el sometimiento al principio de realidad y su consecuente afirmación de una ética de la responsabilidad encuentran un sustituto y apaciguamiento en la convicción de hacer lo mejor posible por los trabajadores más pobres, de una parte, y en una suerte de compasión por ello, de la otra.

Mientras que, en el marco del modelo político del *continuum*, el salario mínimo se alcanzaba en la forma de un compromiso después de una negociación; ahora se lo alcanza como el máximo esfuerzo que pueden indicar los expertos responsables. No se niega, de hecho, que el *salario mínimo minimal* que se propone sea paupérrimo, que no permita una vida digna. Se sabe que no es justo, pero se lo asume como ajustado a la realidad posible. Se celebra, sin embargo, el reajuste, por mínimo que sea. Incluso si el reajuste anual es de 1 o 2 dólares, eso debe ser considerado como el máximo esfuerzo posible y, por tanto, como la verdadera preocupación por los trabajadores más pobres. Ejemplo de ello son las palabras del diputado Ernesto Silva (2013), del partido de derecha chileno, Unión Demócrata Independiente (UDI), cuando señala que “la oposición [al gobierno derechista de Piñera] no tiene *compasión* con los trabajadores; sin ningún argumento, sin ninguna razón y quizás por la instrucción de quién, ha decidido oponerse al reajuste más importante que se ha planteado...”. Frente al congreso el gobierno de Sebastián Piñera, en la

voz de su ministro de Hacienda, Felipe Larraín, se presentó a sí mismo como haciendo un enorme esfuerzo “para que los trabajadores que ganan menos tengan su reajuste”; un objetivo puesto en peligro por quienes, irresponsablemente, pretenden “dejar sin reajuste a los *trabajadores que tienen menos*” (Larraín 2011).

Por todo ello, junto a su propia auto-limitación y a la cruzada contra el “principismo”<sup>6</sup>, al mismo tiempo se aboga por transferencias directas de ingreso a los sectores más pobres; de bonos, asistencias a las familias, y otras ayudas del Estado a los más pobres. Esta transformación de la política social, desde la idea de ciudadanos de derechos a la de receptor de ayuda social, tampoco aparece como una cuestión ideológica. Lo hace más bien como una consecuencia necesaria de una mirada responsable, no populista y desideologizada sobre el juego de variables económicas que tejen la trama de la realidad: Cómo no es posible realizar un salario mínimo digno, aparecen formas alternativas como, por ejemplo, un salario ético familiar que establece la entrega de bonos y transferencias condicionadas a ciertos rendimientos por parte del beneficiario. La *indexo-política* acompaña de este modo paliativo a los sectores populares.

### Conclusiones

En los círculos académicos no es extraño evidenciar hoy en día un cierto hartazgo con el uso del concepto neoliberalismo. Ello debido a su uso indiscriminado y sin referencia empírica para resumir los males de la sociedad actual. Ese hartazgo es, en gran medida, justificado. Ello hace aconsejable dar cuenta de los modos concretos en que la hegemonía neoliberal se expresa, justifica y afirma en terrenos altamente sensibles, como, por ejemplo, el del salario mínimo. En

---

6 Este fue el concepto con que, en el marco de la transición chilena a la democracia, la nueva izquierda o socialismo renovado trató a su propio pasado y a quienes no aceptaban la renovación y seguían predicando el conflicto de clase, etc. La citada dicotomía weberiana (Weber 1988) entre ética de la responsabilidad y ética de la convicción, fue también muy útil. Principista cuya práctica política es conducida por la ética de la convicción. Esta jerga fue parte de la estrategia con la que se excluyó las demandas de justicia y democracia con las que el pueblo chileno se había movilizó contra la dictadura. La consigna fue y es “en la medida de lo posible”. Si antaño debía respetarse la fragilidad de la democracia, hoy debe respetarse la fragilidad de la economía. En ambos casos hay expertos que saben bien sobre tales fragilidades. Nuevamente, todo ocurre como se no se tratase de diferencias de intereses, sino sólo de dónde ubicar los límites.

este artículo he seguido la invitación de autores como Laclau y Mouffe a preguntarse por aquellos mecanismos, de orden estrictamente político, que le permiten a un orden, cualquiera sea, constituirse como un orden capaz de reclamar un carácter necesario, legítimo y de anular la visión sobre la configuración particular de relaciones de poder sobre la que se asienta. La apelación a lo universal, la instauración de un sentido común, la exclusión de alternativas, entre otros son prácticas constitutivas claves de la hegemonía.

Siguiendo esta invitación en este artículo he examinado tres mecanismos que permiten vislumbrar, de modo concreto, cómo se expresa, justifica y afirma la hegemonía neoliberal en dicho terreno. Esos mecanismos generan la exclusión de aquello que políticamente sea fuente de antagonismo o siquiera controversia, y las formas de validar y reproducir esa exclusión, sea cognitiva o moralmente. Estudiando la operación de estos mecanismos se hace evidente cuán difícil es posicionarse críticamente frente a la indexo-política y se entiende de modo concreto el significado de la hegemonía neoliberal.

Frente a ello la pregunta que se plantea Žižek es cómo puede ser concebido el “No” del pueblo; cómo resignificar aquello que es puesto como no alternativa, como una visión no consciente de sus propias consecuencias perversas, como mero miedo o instinto irreflexivo relativamente incapacitado para aprender y seguir la lección de los expertos. La cuestión es cómo la oposición a la indexo-política diga algo más que una mera negación, tenga para sí misma y los demás un significado que trascienda la reducción a ruido confuso y pasional en que se la ubica. El significado de ese “No”, dice Žižek (2006) es la esperanza de que la propia política aún exista, de que el destino aún este abierto. En el contexto de estas notas, el “No” a la indexo-política significa o puede significar positivamente el esfuerzo por abrir el debate entre posiciones antagonistas en el marco de un rechazo a que exista una única elección que es la que confirma la elección ya hecha por el conocimiento experto en base a indicadores, pues todas las otras expresarían inmadurez irracional.

Para Žižek ese “No” ya expresa una experiencia de apertura frente a lo que se presenta como el cierre de un pensamiento único, como un *fait-accompli* político administrativo (Žižek

2006), que no permita tomar decisiones políticas como ciudadanos sobre lo que se quiere que sea la sociedad. En este punto Žižek coincide con el concepto de política de Laclau y Mouffe y la crítica de ésta a todo escenario que niegue el antagonismo. El momento afirmativo del “No” a la índice-política debe interpretarse, dice Žižek, como la elección por la propia elección (“the choice of the choice itself”). Significa que no hay nada sagrado, nada no transable, a excepción de la existencia de verdaderas alternativas en función de las cuales se pueda decidir, hacer política.

Efectivamente, la índice-política es una política que niega la política; es una post-política, una forma de apropiarse de la idea de neutralidad que le permite acusar como política a quienes se le oponen; es una forma de desarmar a la crítica, quitándole el propio acceso a la realidad. Sin que hasta ahora seamos conscientes de ello, es precisamente esta capacidad de ciertos grupos de definir la realidad y sus límites lo que se pone cada vez más en el centro del debate. Una tarea clave de la política emancipatoria hoy resulta de su capacidad de disputar este terreno; esto es, recuperar para sí la propia capacidad de redefinir los límites de la realidad. El movimiento estudiantil chileno de los últimos años realizó esta novedad y precisamente por ello no responde estrictamente a las viejas ideologías comunistas, como varios han dicho. Ese movimiento puso en otro lugar los límites de lo real y, con ello, de lo posible. Ese movimiento vino a disputarle —a políticos y expertos— la capacidad de definir la realidad. De este modo los límites de la acción política responsable se transformaron. Se transformó así la definición de cómo ocuparse del bien común y del bienestar de la sociedad y de los más pobres. La gran disputa política de nuestro tiempo es una disputa por la realidad. La consigna de los movimientos sociales no es tanto “otro mundo es posible”, como “otra realidad es posible”.

#### *Referencias bibliográficas*

Arendt, Hannah (1958) *The Human Condition*, Chicago: University of Chicago Press.

Basaure, Mauro (2015) “Una gramática elemental de la controversia sobre el matrimonio entre personas del mismo sexo”. En *Liberalismo político. Problemas y desarrollos contemporáneos*, Maximiliano Figueroa (ed.), Santiago: RIL Editores, págs. 161 – 178.

Baudrillard, Jean (1988) *Jean Baudrillard: Selected Writings*, Mark Poster (ed.) Stanford, CA: Stanford University Press.

Beck, Ulrich (1986) *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

\_\_\_\_\_ (1991) *Politik in der Risikogesellschaft. Essays und Analysen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Boltanski, Luc (1990) *L'Amour et la Justice comme compétences. Trois essais de sociologie de l'action*, Paris: Gallimard.

\_\_\_\_\_ (2009) *De la Critique. Précis de Sociologie de l'Émancipation*, Paris: Gallimard.

\_\_\_\_\_ (2012) *Sociología y Crítica Social*, Mauro Basaure (ed.), Santiago: UDP.

Boltanski, Luc y Ève Chiapello (1999) *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris: Gallimard.

Brown, Wendy (2015) *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press.

Contreras, Daniel (2012) "Opinión: salario mínimo, continúa la discusión entre dignidad y populismo", citado según: <http://www.elmostrador.cl/mercados/destacados-mercado/2012/07/19/daniel-contreras-falcon/>

Dubet, François y Danilo Martuccelli (1998) *Dans Quelle Société Vivons-Nous?* Éditions du Seuil: Paris.

Duménil, Gérard y Dominique Lévy (2004). *Capital Resurgent: Roots of the Neoliberal Revolution*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Giddens, Anthony (1994) *Capitalism and Modern Social Theory. An Analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Max Weber*, Cambridge: Cambridge University Press.

Habermas, Jürgen (1968) *Technik und Wissenschaft als „Ideologie“*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

\_\_\_\_\_ (1992) *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Hall, Stuart (2011) “The Neo-liberal Revolution”, *Cultural Studies*, 25: 6, 705-728.

Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe (1985) *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, London/New York: Verso.

Larraín, Felipe (2011) Citado según:  
<http://www.elmostrador.cl/ahora/2011/07/07/gobierno-ingreso-al-congreso-el-veto-presidencial-por-salario-minimo-con-reajuste-de-58/>

Mouffe, Chantal (1993) *The Return of the Political*, London/New York: Verso.

\_\_\_\_\_ (2000) *The Democratic Paradox*, London/New York: Verso.

\_\_\_\_\_ (2005) *On the Political*, Abingdon/New York: Routledge.

Rawls, John (1997) “The Idea of Public Reason Revisited”. *The University Chicago Law Review*, 64, 3: 765-807.

\_\_\_\_\_ (2001) *Justice as Fairness. A Restatement*. Edited by Erin Kelly. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.

\_\_\_\_\_ (2005) *Political Liberalism. Expanded Edition*. New York: Columbia University Press.

Silva, Ernesto (2013) Citado según:

<http://www.eldinamo.cl/negocios/2013/05/08/diputados-rechazaron-veto-presidencial-para-situar-en-205-000-el-salario-minimo/>

Tarud, Jorge (2013) citado según: <http://www.eldinamo.cl/pais/2013/06/16/diputado-tarud-sobre-reajuste-al-salario-minimo-ofrecer-una-luca-mas-a-los-trabajadores-es-una-verdadera-burla/>

Weber, Max (1988) „Politik als Beruf“, En: Max Weber, *Gesammelte Politische Schriften* Johannes Winckelmann (ed), Tübingen 1988, pp. 505-560.

Wolin, Sheldon (1992) “What Revolutionary Action Means Today”. En Chantal Mouffe (ed.) *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community*. London/New York: Verso, pp. 240-253.

Žižek, Slavoj (2006) “Against the Populist Temptation”. *Critical Inquiry* 32 (Spring), pp. 551-574.



---

DISLOCACIONES, HEGEMONIZACIÓN DISCURSIVA E IDENTIDAD.  
UNA LECTURA DE MEMORIA VISUAL DE UNA NACIÓN DESDE EL POST-  
MARXISMO DE LACLAU Y MOUFFE

Hernán Cuevas Valenzuela<sup>1</sup>

Resumen / Abstract

Este artículo presenta un análisis del mural titulado Memoria Visual de una Nación (MVN), y en particular de su panel Los Conflictos, del reconocido artista chileno Mario Toral. Este análisis aplica algunos de los conceptos claves de la teoría del discurso post-fundacional y post-marxista (TDPP) de Ernesto Laclau e intenta probar su utilidad para el análisis cultural. La representación de acontecimientos divisivos en MVN plantea las siguientes preguntas: ¿por qué Toral incluye temas conflictivos en un mural que representa la identidad nacional y memoria? Y, ¿cómo enfrentó Toral el problema de representar la identidad nacional ante una historia traumática? El artículo primero se ocupa de la interconexión entre la producción de significado y el contexto político y social, y aborda luego la tensión entre la producción cultural y política hegemónica.

Palabras clave: cultural studies, teoría del discurso, identidad, sociedad dividida /trauma, política chilena, Ernesto Laclau, Mario Toral.

*DISLOCATIONS, DISCURSIVE HEGEMONIZATION AND IDENTITY. A READING OF  
MEMORIA VISUAL DE UNA NACIÓN FROM THE VIEWPOINT OF POSTMARXISM OF LACLAU  
AND MOUFFE*

*This article presents an analysis of the mural entitled Memoria Visual de una Nación (Visual Memory of a Nation) with a focus on its panel Los Conflictos (The Conflicts), by the renowned Chilean artist Mario Toral. This analysis applies some of the key concepts of Ernesto Laclau's post-fundational and post-marxist discourse theory to a Cultural Studies problematic. The representation of divisive events in MVN raises the following questions: Why did Toral include conflictive issues in a mural representing national identity and memory? And, how did Toral deal with national identity and its demand for unity when faced with a divisive and traumatic history? The article deals first with the interconnectedness of meaning-making, social, and political context and then addresses the tension between the realm of cultural production and hegemonic politics.*

*Keywords: cultural studies, discourse theory, identity, divided society/trauma, politics, Ernesto Laclau, Mario Toral.*

---

<sup>1</sup> Chileno. Investigador INAP, Universidad de Chile. Investigador Responsable Fondecyt 1150788.



### *Introducción*

Este artículo tiene 3 objetivos. Primero, demostrar la utilidad de la Teoría del Discurso Postfundacional y Postmarxista (en adelante TDPP) de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe para el análisis cultural. El segundo objetivo es mostrar que la TDPP nos ayuda a visibilizar la dimensión política de toda producción cultural (y simbólica) y, por extensión, de la producción de la realidad social en general. En tercer lugar, el artículo persigue demostrar que los objetos del análisis cultural (y político) permanecen abiertos, disponibles para ser rearticulados y reinterpretados.

Como atestiguan numerosos estudios sobre el populismo, movimientos sociales, identidades sociopolíticas e ideologías políticas, las categorías clave de la TDPP son útiles para llevar a cabo análisis sociopolíticos, (Laclau 1986, 2005, Laclau (ed.) 1994, Howarth et al. (eds.) 2000, Howarth y Griggs 2011, Howarth y Torfing (eds.) 2005, Panizza (ed.) 2009, Vezovnik 2012). ¿Pero pueden esas categorías aplicarse a otros ámbitos? Hay buenas razones para pensar que TDPP también puede ser utilizada con buenos resultados en el análisis cultural, como ya lo sugieren algunos trabajos (Carpentier y De Cleen 2007, Carpentier y Spinoy (eds.) 2008, Cuevas 2008, 2015a, Mouffe 2013). Acá afirmaré que una clave para comprender este potencial desarrollo y expansión de la aplicabilidad de la TDPP a diferentes ámbitos de investigación cultural está en su concepción de las prácticas sociales como prácticas discursivas o, mejor, como discursos, que siempre combinan las dimensiones semiótica y política.

En lo que respecta al segundo objetivo, relativo a la dimensión política de toda producción cultural (simbólica), optamos por estudiar el mural *Memoria Visual de una Nación* (en adelante MVN) del artista plástico Mario Toral.<sup>2</sup> Debido a que MVN trata

---

<sup>2</sup> El artista chileno Mario Toral (1934) estudió en Santiago (Chile), Montevideo (Uruguay) y París (Francia). Desde sus primeros años viajó a través de América Latina, Europa y los Estados Unidos. Ha participado con éxito en numerosas Bienales de arte y ha recibido varios premios internacionales. Sus obras han sido exhibidas alrededor del mundo y han sido adquiridas por algunos de los museos y coleccionistas más importantes. Durante los años del gobierno de Pinochet, vivió en Nueva York y España, regresando a Chile

con cuestiones de identidad y narrativas históricas, además de la inherente arista política de todo objeto cultural, como se verá MVN revela la dimensión traumática y de antagonismo que es consustancial a lo social; esta es una dislocación que la política consensual que la élite chilena ha intentado negar o reprimir en su afán de producir gobernabilidad política, orden y cohesión social.

En lo referido al tercer objetivo, el artículo demuestra que MVN es una obra abierta, que el discurso de Toral no logra imponer una interpretación o suturar el campo de la discursividad. En este sentido, la relación significativa fundamental en el análisis cultural entre texto (u objeto) y contexto nunca finaliza del todo, pues cambios de contexto pueden bien producir cambios en el proceso de significación (Turner 2003). En el caso concreto de nuestro análisis, la contingencia del proceso de significación y la historicidad de los significados se encargan de mantener a MVN como una “obra abierta” (Eco 1992). Ahora bien, la resignificación producto del cambio de circunstancias históricas ocurre de manera singular en una expresión a la vez pública y política, como es el muralismo, cuyos símbolos e imaginario son colectivos -y no puramente idiosincráticos- y pueden siempre ser reinterpretados por nuevos espectadores. Como veremos, las redescripciones y resignificaciones pueden adquirir la capacidad de interpelar a individuos, grupos y la sociedad en general.

En este artículo asumo que la reflexividad es una dimensión importante de toda investigación social (Bourdieu y Wacquant 1992). Por ello, quisiera partir por mostrar mi experiencia como investigador, cómo ésta se entrelaza con los objetivos de investigación, y que éstos factores intervienen en la propia definición del objeto de estudio.

Es común creer que la trayectoria intelectual y laboral de un académico se haya determinada por su agenda de investigación. Esto es, como si estuviera determinada por

---

en 1992. Desde entonces, ha estado involucrado en la formación de nuevas generaciones de artistas en la Pontificia Universidad Católica de Chile y en la Universidad Finnis Terrae (Chile).

una serie de decisiones soberanas sobre temas de interés en torno de los que giran sus proyectos de investigación, publicaciones y, con algo de suerte, también su docencia. Pero esta es una imagen ciertamente ilusoria, pues como ocurre con toda trayectoria de laboral, el trabajo de un académico también se haya constreñido por las condiciones contextuales que lo afectan. Como muchos investigadores chilenos de mi generación (1969), mis investigaciones han estado marcadas por el ciclo político de politización (1960s y 1970s), quiebre de la democracia e instauración autoritaria (1973-1988/1990) y re-democratización (1988/1990 a la actualidad). Este ciclo político ha impuesto sobre muchos de mi generación una estructura de preferencias y unas afinidades electivas que nos llevaron a problematizar los más variados temas con este dramático telón de fondo. Los estudios sobre estética y producción cultural no han sido la excepción, y ciertamente no lo ha sido en mi propia experiencia (Ariztía (ed.), 2012; Brunner, 1988; Ivelic, y Galaz, 1988; Lillo, 2009). Pero la estructuración histórica de las temáticas de investigación no se opone a la influencia de hechos imprevistos y aparentemente casuales.

Tal es el caso de la fortuita relación que se ha ido estableciendo a lo largo de mis propios estudios entre mi interpretación del mural MVN del artista Mario Toral (Santiago, 1934), con la TDPP de los teóricos políticos Ernesto Laclau (1935, Buenos Aires-2014, Sevilla) y Chantal Mouffe (Charleroi, 1943). Mi primer encuentro como investigador con MVN data de 2003-4, cuando escribía mi tesis de MPhil en Estudios Culturales en Birmingham acerca de la producción cultural en el contexto de la transición negociada y la democracia post-transicional en Chile. El foco de ese estudio fue analizar la dimensión política del mural MVN, la obra más grande de su tipo en Latino América (más de 1.200 metros cuadrados). Este monumental mural está ubicado en la estación de metro Universidad de Chile, una de las más importantes y concurridas de Santiago de Chile, y cubre sus principales muros.<sup>3</sup> La corporación público-privada MetroArte hizo posible su

---

<sup>3</sup> El *muralismo* es un estilo artístico y una práctica visual con reglas, códigos, historia y tradiciones propias. Incluye formas de alta cultura y expresiones populares. Cualquiera sea el nivel en el que nos fijemos — Bellas Artes o la cultura popular común — el muralismo se define como arte público (i.e., arte sobre asuntos públicos que se encuentra frecuentemente en lugares públicos). En América Latina, tuvo un impulso ideológico, por cierto, muy evidente en el influjo del marxismo y el nacionalismo en los grandes maestros mexicanos Rivera, Orozco y Siqueiros. También hay una historia del muralismo en Chile. Siqueiros estuvo exiliado en Chile entre 1941 y 1942. En este período realizó el maravilloso *Mural de la Escuela México* en la ciudad de Chillán. Este es un ejemplo de una influencia temprana del *muralismo* en generaciones de artistas chilenos como Gregorio de la Fuente. Una segunda corriente de la pintura mural que ha influenciado a Toral es el *muralismo* político y popular de colectivos como el comunista *Brigada Ramona Parra* (BRP).

producción, la que fue muy significativamente financiada por una entidad de la banca chilena gracias a una ley de donaciones culturales.

MVN es no sólo importante como obra mural, para mí era especialmente interesante debido a que expresaba las tensiones entre conflicto sociopolítico y reconciliación nacional como pocas veces lo había visto. En ese entonces me pareció un caso ejemplar de producción cultural en un contexto post-dictatorial de una transición negociada hacia la democracia. Hoy, luego del “relanzamiento” y finalización de MVN en Diciembre de 2015, 17 años después de su inauguración en 1999 y 25 años después de la instauración de la nueva democracia, ese carácter de ejemplaridad se ve reafirmado. Como espero quedará demostrado en este artículo, la historia de MVN refleja en su “larga” producción y recepción el carácter negociado de la transición chilena y la pervivencia de legados autoritarios en la democracia post-dictatorial no sólo en el ámbito de las instituciones políticas -aspecto muy estudiado por autores como Garretón (2008) o Huneeus (2013)- sino también en la esfera cultural.

La obra de Laclau y Mouffe me ofrecía un marco teórico adecuado para la interpretación de MVN debido a su énfasis en la dimensión discursiva de la lucha por la hegemonía. La TDPP me permitía establecer como punto de partida de mis análisis culturales la imbricación entre a) la dimensión discursiva de la realidad y los procesos de significación (o semiosis) y b) la lucha por la hegemonía y el proceso político. Pero ¿Qué legitimidad podría tener esta operación teórica en el campo del análisis cultural?

El uso de la TDPP no es completamente extraño en los estudios culturales. En efecto, *Hegemonía y Estrategia Socialista* (original en inglés de 1985) tuvo influencia en el desarrollo de los Estudios Culturales Británicos; y en especial sobre su máximo exponente, Stuart Hall (Kingston, 1932 - Londres, 2014) (Slack 1996). Además, tanto la TDPP como los Estudios Culturales británicos presentan un origen común: el encuentro entre la radicalización de la lingüística estructural y la semiótica con el marxismo, especialmente en su versión más culturalista influenciada por Gramsci (Hall 1980, Hall

et al. 1982, Laclau y Mouffe 2010). Esta afinidad entre la TDPP de Laclau (y Mouffe) y los Estudios Culturales de Hall ciertamente que facilitaba este préstamo de los conceptos de la TDPP al análisis cultural. En particular, los conceptos de discurso, antagonismo/dislocación y hegemonía (Laclau 1990, Laclau y Mouffe 2010) complementan muy bien los enfoques característicos de los Estudios Culturales británicos centrados en la articulación de los procesos de producción, circulación y recepción (consumo) de los objetos culturales y la significación (du Gay et al. 2013, Hall et al. 1982, Hall 1980, 1997).

A pesar de dichas afinidades, a mediados de la década 2000 el trabajo de Laclau (y Mouffe), aunque altamente influyente en las ciencias sociales posestructuralistas, no era usado para producir estudios sistemáticos de las artes y la cultura (popular).<sup>4</sup> Poner al día a los estudios culturales en este aspecto era una tarea muy ambiciosa que no podía realizarse por un solo investigador, y menos en un solo capítulo o artículo. Mi contribución de entonces tuvo un propósito más realista y acotado, aunque no por ello fácil de abordar, pues obedecía a un doble objetivo: primero, mostrar que algunas de las principales categorías de la TDPP de Laclau (y Mouffe) pueden ser provechosamente aplicadas para entender la producción de objetos culturales en su contexto social y político; y, segundo, demostrar que los Estudios Culturales británicos, con su énfasis en la producción y circulación de los significados y en los procesos contingentes de codificación y decodificación, ofrecen un modelo complementario para explicarnos la recepción de las interpelaciones discursivas por parte de los sujetos activos. Esta última perspectiva agrega elementos interesantes a las teorías de raíz lacaniana acerca de la identificación del sujeto que son favorecidas por la TDPP. En conjunto, estos enfoques me permitían comprender el “texto” visual de Toral en dos clases de contexto: 1) de luchas sociopolíticas y 2) de procesos concretos de apreciación estética (Cuevas 2008).<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Hay algunas interesantes discusiones al respecto, que se centran especialmente en la categoría de articulación (Slack, 1996; también véase Stuart Hall, 1997). Esto se suma principalmente al crédito de Stuart Hall.

<sup>5</sup> Esta investigación fue realizada entre 2003 y 2004 en el marco de una tesis de postgrado. Si bien la publicación referida presenta una parte significativa de la misma, por razones de espacio no aborda el contexto sociopolítico de MVN.

Lo que resta de este artículo se estructura de la siguiente manera. Luego de esta introducción, en la sección 2 presento algunos de los conceptos fundamentales de la TDPP. Su exposición será útil para comprender en subsecuentes secciones los análisis del mural MVN. La tercera sección, la más larga del artículo, aborda el análisis sustantivo del mural de MVN. El artículo presenta en su última sección tres conclusiones principales. Primero, que MVN es una obra compleja, cuya historia demuestra que como todo objeto cultural, permanece abierto a la interpretación. Segundo, que su significación es política y refleja antagonismos y dislocaciones no resueltas. Tercero, que los conceptos de discurso, articulación, hegemonía y antagonismo elaborados por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe son de gran utilidad para este tipo de análisis cultural.

*El cuadrilátero fundamental de la TDPP: Discurso, Articulación, Hegemonía y Antagonismo*

En recuentos recientes acerca de la historia y desarrollo de la TDPP, Laclau (2014) y Mouffe (2013) han señalado la centralidad de los conceptos de antagonismo y hegemonía en su enfoque. A ellos, cabría agregar los de discurso y articulación. En conjunto, estos constituyen lo que he llamado el cuadrilátero fundamental de la TDPP, pues constituyen los pilares de su ontología social.

### Discurso

Para explicar el concepto de discurso de la TDPP es útil partir señalando que este cuerpo teórico se funda en una ontología social que rechaza la ilusión de la inmediatez; esto es, sostiene que no es posible tener acceso a la realidad de manera directa, no-mediada. Contrario al sentido común, la TDPP sostiene que sólo se puede acceder a la realidad por medio de la mediación de categorías discursivas, sistemas de significados o sistemas de representaciones. En el vocabulario propio de la TDPP, esta función de mediación la cumplen los discursos. El antecedente inmediato de esta concepción de la TDPP es el concepto de sobredeterminación y la teoría de la ideología de Louis Althusser (Althusser 1969: 87 ff., 1971: 127-186, 1990: 1-42). Althusser utiliza el concepto de sobredeterminación para explicar el carácter complejo de la realidad, en cuya producción intervienen múltiples niveles y causalidades (Althusser 1969). Sin embargo, él admite que el concepto de sobredeterminación tiene su origen y uso preciso en el psicoanálisis. Freud lo utiliza para dar cuenta del trabajo del sueño y los procesos de condensación y desplazamiento que, como señalan Laclau y Mouffe, son procesos que por supuesto

tienen lugar en un nivel simbólico. Laclau y Mouffe (2010) radicalizan esta interpretación de la sobredeterminación, la que estaba incompleta en Althusser (Cuevas 2015c). Vale la pena citar in extenso esta sección fundamental en la que Laclau y Mouffe justifican su interpretación teórica y su decisión, la que tendrá profundas consecuencias en su teorización de los conceptos de discurso y articulación:

El concepto de sobredeterminación se constituye en el campo de lo simbólico, y carece de toda significación al margen del mismo. Por consiguiente, el sentido potencial más profundo que tiene la afirmación althusseriana de que no hay nada en lo social que no esté sobredeterminado, es la aserción de que lo social se constituye como orden simbólico. El carácter simbólico —es decir, sobredeterminado— de las relaciones sociales implica, por tanto, que éstas carecen de una literalidad última que las reduciría a momentos necesarios de una ley inmanente. No habría, pues, dos planos, uno de las esencias y otro de las apariencias, dado que no habría la posibilidad de fijar un sentido literal último, frente al cual lo simbólico se constituiría como plano de significación segunda y derivada. La sociedad y los agentes sociales carecerían de esencia, y sus regularidades consistirían tan sólo en las formas relativas y precarias de fijación que han acompañado a la instauración de un cierto orden. (Laclau y Mouffe, 2010: 134)

De lo anterior se deriva que para la TDPP las identidades, entidades externas o eventos, nunca se nos ofrecen como esencias independientes con significados que les son inherentes. El significado de todo evento, objeto o identidad sólo se nos puede dar como el resultado de una mediación simbólica e imaginaria; es decir, como parte de una secuencia significativa o discurso (Laclau y Mouffe, 2010: 134-135).

¿Pero cómo definir más precisamente qué es un discurso? Para Laclau y Mouffe (2010: 142-143) un discurso es una “totalidad estructurada” producida por “prácticas

articulatorias”.<sup>6</sup> En su sentido más general, este concepto de discurso se refiere a que todo sujeto, objeto o acción concretos, obtiene su sentido o significado de un sistema de diferencias significantes del que participa (Howarth, 2000: 101). O, dicho de otro modo, el significado de todo objeto, identidad o evento es conferido por un sistema de distinciones o discurso. Es común encontrarse con el malentendido de que La TDPP no cuestiona la existencia de toda realidad externa al pensamiento.<sup>7</sup> Lo que sí cuestiona es la afirmación de que los objetos de la realidad “puedan constituirse como objetos al margen de toda condición discursiva de emergencia.” (Laclau y Mouffe 2010: 66) Afirmar que un objeto se constituye “como objeto de discurso” es afirmar que éste adquiere significado sólo en tanto participa de un discurso. Permítaseme insistir: esto no niega que exista un mundo de objetos exterior al pensamiento; sólo afirma que la especificidad significativa de los objetos “depende de la estructuración de un campo discursivo.” (Ibíd: 146).

En este nivel de abstracción, la categoría de discurso se refiere a la ontología social. Por el bien del análisis empírico, varios comentaristas han suscrito la necesidad de producir un concepto operativo de discurso. En esta línea, David Howarth y Yannis Stavrakakis, proponen una definición menos abstracta: “el discurso o los discursos se refieren a sistemas de prácticas significativas que forman identidades de sujetos y objetos” (2000: 3-4). De este modo, un discurso empírico puede ser comprendido como una “organización de significado relativamente unificada y coherente”, que es “históricamente construido” en procesos políticos conflictivos y contingentes (Sayyid y Zac, 1998: 260). Por ello, lo que se toma generalmente por una “realidad objetiva” es realmente el resultado de una construcción discursiva y social. En este sentido, el discurso lo que nos provee de “un punto de vista” que nos permite describir la “totalidad de la vida social”, y que hace inteligible el mundo y nuestra experiencia (Laclau, 1993:433, 435). Una de las dificultades de la TDPP es que puede generar extrañeza en el lector, quien frecuentemente tiende a confundir la noción de discurso del lenguaje común con este significado más bien técnico. Lejos de reducir el campo de la discursividad al habla o incluso al “lenguaje en uso” -como hacen muchos sociolingüistas- para la TDPP la

---

<sup>6</sup> Laclau y Mouffe (2010) utilizan, indistintamente, las categorías formación discursiva, campo discursivo y discurso. A veces Laclau (1993, 2000, 2003, 2008) también utilizó los términos estructura, orden simbólico o sistema de diferencias.

<sup>7</sup> Incluso autores sofisticados como Norman Geras (1987) se han equivocado en este punto. Para una respuesta ver Laclau y Mouffe (2000).

categoría de discurso se refiere al campo de los significados o al horizonte de sentidos que precede y hace posible cualquier “percepción, pensamiento o acción” singular (Ibíd.).

Si bien son varias las consecuencias que se derivan de esta concepción de discurso, tres revisten especial importancia para nuestro análisis del mural MVN. Primero, que para la TDPP todo evento, identidad u objeto empírico –incluido un objeto cultural como MVN- se constituye como un objeto discursivo. Es en el marco de un discurso que adquiere significado. De manera similar, cada tema, subtema u objeto del mural debe también ser leído en el contexto general del discurso de MVN. Segundo, que esta concepción de discurso supera y hace inútiles las distinciones entre prácticas discursivas y no-discursivas, entre lo visual y lo lingüístico (así como entre lo lingüístico y lo extra-lingüístico). Tercero, así como es cierto que el significado de todo objeto dependerá de su contexto discursivo, también es cierto que a un mismo objeto se le pueden conferir diferentes significados por parte de distintos discursos. Para el constructivismo radical de la TDPP, el significado de un objeto o una identidad es contingente al discurso que lo significa. Si lo dicho anteriormente es cierto, también la identidad de los agentes sociales y la sociedad como totalidad serían contingentes y

*“... carecerían de esencia, y sus regularidades consistirían tan sólo en las formas relativas y precarias de fijación que han acompañado a la instauración de un cierto orden. A partir de este punto, parecía abrirse la posibilidad de elaborar un nuevo concepto de articulación fundado en el carácter sobredeterminado de las relaciones sociales” (Laclau y Mouffe, 2010: 134-135).*

#### Articulación y Hegemonización Discursiva

Basándose en varias corrientes del pensamiento filosófico contemporáneo (especialmente en Heidegger, Wittgenstein y Derrida) los teóricos de la TDPP han insistido en la imposibilidad de fijar significados últimos. Ahora bien, esta imposibilidad de fijación última del sentido implica que al menos alguna clase de “fijaciones parciales”

se vuelven necesarias. De lo contrario, “el flujo mismo de las diferencias sería imposible”, pues incluso “para diferir, para subvertir el sentido, tiene que haber un sentido” mínimamente establecido. ¿Cómo logramos ese mínimo de fijación de los significados? La respuesta se haya en el proceso de significación, o en el vocabulario de la TDPP, en la articulación discursiva o, simplemente, articulación. En su sentido más general, el concepto de articulación se refiere a la práctica de construcción, dación y negociación de significado. En fechas más recientes, Laclau ha señalado que éste es un proceso retórico, y que expresa la primacía política y discursiva en la constitución de la realidad social (Laclau 2014). En términos abstractos, se puede señalar que la articulación es una práctica de combinación de elementos significativos que se lleva a cabo en un dominio de significación heterogéneo, amorfo y potencialmente infinito llamado campo de discursividad (Laclau y Mouffe, 2010:151). Laclau y Mouffe (Ibíd: 142-143) definen articulación como “toda práctica que establece una relación tal entre elementos, que la identidad de éstos resulta modificada como resultado de esa práctica”. La articulación enlazaría *elementos* dispersos y los transformaría en *momentos* pertenecientes a una cadena de significantes que fija parcialmente sus significados. Una cadena de significantes no es otra cosa que un discurso. Es en este sentido que se puede afirmar que “[e]l discurso se constituye como intento por dominar el campo de la discursividad, por detener el flujo de las diferencias, por constituir un centro.” (Ibíd: 152) El mecanismo concreto que permite reducir el potencialmente infinito flujo de la semiosis es la articulación, entendida no como una simple combinación de elementos equivalentes, sino como una operación de anclaje en la que algunos significantes privilegiados —que denominan puntos nodales— fijan tendencialmente las relaciones con otros elementos (momentos en el lenguaje de la TDPP) y sus significados. Ya en *Hegemonía y Estrategia Socialista*, Laclau y Mouffe mostraban la influencia de Lacan (Ibíd: 152-153).

Los puntos discursivos privilegiados de esta fijación parcial los denominaremos puntos nodales. (Lacan ha insistido en las fijaciones parciales a través de su concepto de *points de capiton*, es decir, de ciertos significantes privilegiados que fijan el sentido de la cadena significante. Esta limitación de la productividad de la cadena significante es la que establece posiciones que hacen la predicación posible —un discurso incapaz de dar lugar a ninguna fijación de sentido es el discurso del psicótico).

En escritos más recientes, Laclau (1996, 2005) y Laclau y Mouffe (2010) retomará este argumento por medio de su concepto de *significante vacío*. En esos escritos enfatizan su función de representación de la totalidad discursiva, o de la totalidad de la cadena *significante*. En otras palabras, el *significante vacío* es un punto nodal estructurante capaz de condensar y representar la totalidad. Esto requiere una singular operación de *hegemonización discursiva* que implica la construcción política de una universalidad tendencial. Ahora bien, en los procesos sociales concretos, junto a toda articulación frecuentemente se produce una *desarticulación* paralela o, incluso, entrelazada. En efecto, la articulación típicamente opera por medio de (re)descripciones retóricas en las que los elementos discursivos son *desarticulados* de otros discursos, para ser apropiados como momentos del propio discurso, re-contextualizándolos. De este modo, todo *significante* puede potencialmente ser retóricamente *desarticulado* y re-articulado; de lo que se deriva que los resultados de toda articulación son necesariamente frágiles, y que los significados que así se producen son siempre contingentes, inestables, parciales y temporales. Volvemos así al problema de la fragilidad de la significación – pensándola ahora, como lo hizo el último Laclau (2014), como una *semiosis retórica*. La significación se haya atrapada en una dialéctica inescapable entre la imposibilidad de fijar definitivamente los significados, y la necesidad de lograr una mínima estabilización de los mismos. Si los significados carecen de un fundamento último que podría garantizar su estabilidad y así asegurar la comunicación e interacción transparente, vuelve a aparecer el problema de cómo podemos comunicarnos e interactuar con regularidad.

Según Laclau (y Mouffe), la pista la da la teoría de la hegemonía de Gramsci. Ellos radicalizan su concepto de hegemonía como liderazgo (político, intelectual, moral, económico, etc.), y usan dicha intuición para comprender la significación como una operación de poder (Laclau y Mouffe, 2010). La hegemonía - o hegemonización discursiva como prefiero denominarla para distinguir esta elaboración a partir del concepto de Gramsci- es la lógica política de constitución de todo lo social (Laclau y Mouffe 2001, xii). Es por medio de la hegemonización discursiva que se logra la estabilización necesaria de los significados y del orden social. Lo social incluye tanto el orden sociopolítico como el orden simbólico, pues en la perspectiva de la TDPP ambos

son co-extensivos. En consecuencia, es como efecto de una intervención política sobre el proceso semiótico y retórico que se produce la significación y el orden social. Es en este sentido que Laclau y Mouffe (2010) afirmaron polémicamente la primacía de la política. Esta afirmación ha sido frecuentemente malentendida, como si se tratase de una nueva forma de determinismo -a la vez idealista y anti-materialista- de la actividad política sobre la sociedad (Geras, 1987). Pero Laclau y Mouffe no piensan en la primacía de la política como una forma de determinación de la sociedad desde la política, entendida ésta última como un campo diferenciado de actividad humana. Contrario a toda forma de determinismo e idealismo, la TDPP postula un realismo radical y una nueva forma de materialismo, en el que la significación pasa a ser concebida como un proceso político, pues admite la influencia del poder en todo proceso de significación (Laclau y Mouffe, 2000). En definitiva, se trata de una lógica política que opera en toda semiosis social.

Laclau (2005: 402) desarrolló recientemente en términos algo más detallados su concepción del proceso de significación o articulación, recurriendo al psicoanálisis lacaniano:

*“... si considero que la retórica es ontológicamente primaria en explicar las operaciones inherentes a la construcción hegemónica de la sociedad y las formas que ésta adopta, considero que el psicoanálisis es el único camino válido para detectar las pulsiones que operan detrás de esta construcción; es, por lo tanto, el acercamiento más fructífero para la comprensión de la realidad humana.”*

El aporte del psicoanálisis a la comprensión de la significación tiene que ver con la relativa estabilidad que logran los significados, pues es la dimensión afectiva o libidinal la que permite explicar la seducción y el apego que generan ciertos significados:

---

*“... lo que la retórica puede explicar es la forma que adquiere el investimento sobredeterminante, pero no la fuerza que explica el investimento como tal y su perdurabilidad. Toda sobredeterminación requiere no sólo condensaciones metafóricas sino también investimentos catécticos. Es decir que algo que pertenece al orden del afecto tiene un rol primario en la construcción discursiva de lo social. Freud ya lo sabía: el vínculo social es un vínculo libidinal. Y el afecto [...] no es algo agregado a la significación sino algo consustancial a ella. (Laclau 2008: 402; énfasis en el original).*

La lógica política de la significación que constituye lo social, debe ser completada con esta dimensión afectiva. Es esta la que explica que algunos significantes sean investidos (catectisados). Así, junto a las categorías de punto nodal –y su función estructurante- y de significante vacío –y su función de representación de una totalidad (imposible)-, habría que agregar una categoría que cumpla una función equivalente al *object petit a* lacaniano, que al condensar la energía libidinal se configure como un significante de otro orden.<sup>8</sup>

Los conceptos de articulación y la hegemonización discursiva son relevantes en los estudios del mural MVN pues ayudan a comprender la lógica que estructura su discurso visual, y el anclaje de sus heterogéneos significantes como parte de una totalidad significativa coherente.

### Antagonismo y Dislocación

A partir de la década de 1990, Laclau introduce la idea de dislocación, con la que reelabora su concepción del antagonismo, para referirse a una fundamental dimensión de negatividad sin la cual no era posible dar cuenta de las limitaciones y fallas de todo discurso y de la incompletud de toda identidad (Laclau y Mouffe, 2010; Laclau 2000,

---

<sup>8</sup> Este proceso de sublimación es más cercano al sentido hegeliano de lo sublime, que al sentido freudiano de la sublimación. Al respecto, ver también Žižek (1992).

2014). En una serie de conferencias dictadas en Santiago de Chile, Laclau (1997: 26) recordó que

*“... fue en Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo [1990], que intenté desarrollar una noción de negatividad sobre la base de profundizar el momento de dislocación anterior a toda forma de organización discursiva, o de superación discursiva, o de sutura discursiva de esa dislocación.”*

Para Laclau, la unidad de todo discurso, así como la de toda identidad, no está dada por su núcleo de elementos positivos, sino por una red de relaciones con su exterioridad. Los conceptos de antagonismo y dislocación se refieren precisamente a esta dimensión de negatividad y exterioridad que es constitutiva de toda objetividad y que, no obstante, a la vez revela sus límites. Dicho de otro modo, para la TDPP, las identidades y los discursos se constituyen en torno a sus límites.

Paradójicamente, antagonismo y /o dislocación apuntan a una dimensión constituyente de toda objetividad (Laclau 1990, 1995, 2014). Parece ser que Laclau se inspiró principalmente en Derrida para referirse al exterior constitutivo o a una exterioridad constituyente, y en Lacan para concebir el límite de la objetividad como Lo Real, es decir, como aquello que es imposible de ser significado y, en ese sentido, como aquello que se resiste a ser controlado (Derrida, 1991: 63; Lacan, 1991: 66-67; Evans, 1996 y Stavrakakis, 1999). Laclau (1990: 180) señala al respecto:

*“... 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.”*

Desde esta perspectiva todo discurso o identidad se haya “dislocada” “en la medida en que depende de un exterior que, a la vez que la niega, es su condición de posibilidad.” (Laclau 1990: 55) Es en este sentido que los “efectos de la dislocación” son aparentemente paradójicos, pues si bien ellos “amenazan” las identidades y los discursos, también están en la base de su constitución (Ibíd., 55). ¿Pero qué ha impedido en la teoría social una mayor apreciación de esta dimensión de negatividad que es constitutiva de toda objetividad?

En su célebre “Carta a Aletta”, Laclau (Ibíd., 173) afirma sintéticamente que el problema se halla en la “metafísica de la presencia” que permea el pensamiento social occidental. Es necesario superar la metafísica de la presencia, cuyo correlato es la ilusión de inmediatez con la que se construye la percepción cotidiana de la realidad y el sentido común que piensa la realidad como directamente accesible (Cuevas, 2015). Es esta ilusión de inmediatez la que ha impedido concebir adecuadamente los límites de la objetividad social, problema que la TDPP aspira a superar:

*“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" (...) (Laclau, 1990: 173).*

A diferencia de las sociologías del conflicto, para la TDPP la experiencia de dislocación y antagonismo se manifiesta empíricamente en los conflictos y luchas sociales, pero en tanto dimensión de negatividad constitutiva de toda objetividad social, el antagonismo y la dislocación están siempre presentes en toda identidad o discurso – aunque en ocasiones sea de manera sólo latente. En este sentido, antagonismo y dislocación se refieren a una situación más amplia y básica que una situación de conflicto social. Se trata de categorías ontológicas que describen la limitación, incompletud, o falla

estructural de toda formación de identidad o discurso. En términos algo más concretos, se puede afirmar que antagonismo y/o dislocación nombran aquello que amenaza la existencia de un discurso o una identidad, aquello que no le permite desarrollarse en plenitud, o aquello que existiendo “por fuera” de sus límites, se expresa internamente de alguna manera. Esta intuición fundamental es muy importante para el análisis cultural en general, y lo es también de manera específica para el mural MVN. Antagonismo y dislocación se expresan de variadas maneras en MVN, pero por el momento mencionaremos 3. La dislocación remite a un límite del relato visual identitario de MVN; a una marca traumática que señala su incompletud; y a la imposibilidad de imponer una sutura discursiva que cierre la interpretación de la identidad y la historia nacional.

Como sostendré en las próximas secciones, la TDPP es útil para el análisis cultural debido a que no sólo admite, sino que además explora productivamente la tensión entre lo político, o el antagonismo, y la política hegemónica, o la lucha entre proyectos políticos por imponer tanto una sutura discursiva como un orden hegemónico. Desde esta perspectiva, cualquier práctica, el arte incluido, puede ser politizada porque la dimensión del antagonismo, lo político, no tiene un lugar específico en la sociedad y puede manifestarse potencialmente en cualquier relación (Mouffe, 2001, 2013). Por tanto, la distinción entre las prácticas políticas y no-políticas –incluyendo prácticas artísticas– pierde su sentido. Al respecto, Mouffe señaló en una oportunidad que:

*“No se puede hacer una distinción entre el arte político y el arte no político, porque toda forma de práctica artística, o contribuye a la reproducción del sentido común dado –y en ese sentido es político– o contribuye a su deconstrucción o crítica. Toda forma de arte tiene una dimensión política”* (Mouffe, 2001: 100).

Como veremos, este es justamente el nudo problemático de MVN, que manifiesta cierta indeterminación. Por una parte, expresa una versión de la identidad y de la historia de Chile que aspira a producir una clausura discursiva que intenta despolitizar la historia de sus conflictos por medio de la articulación y anclaje de todos los significantes visuales

con una serie de ideas del campo semántico de la unidad, la cohesión social y la reconciliación. Por otra parte, también expresa una versión distinta cuyo centro es la afirmación de la división, del trauma irreductible, de la pluralidad de discursos antagonicos, y de la consiguiente apertura y contingencia que necesariamente tendría todo relato histórico y toda narrativa sobre la identidad nacional.

#### *Los Análisis de Memoria Visual de una Nación.*

El mural MVN puede ser visto como una representación visual de la identidad de la nación chilena, su memoria y su historia. Este ambicioso mural incluye la representación de la prehistoria y los pueblos ancestrales que habitaron el actual territorio chileno, el descubrimiento y la colonia, la independencia y la formación de la república, y varios de los procesos más sobresalientes de la contemporaneidad. Junto a este tema central —la identidad nacional y la memoria colectiva de la historia nacional— existen subtemas, tales como las fuerzas de la naturaleza; paisajes reales y de fantasía; la poesía chilena; el océano; el encuentro de culturas; lo popular; y los conflictos traumáticos de la historia republicana. El mural expresa también admiración por el humanismo mediante el uso de la figura humana. MVN es un mural audaz porque evita los lugares comunes y no cede a la tentación de presentar una versión edulcorada de la historia de Chile centrada en la glorificación de sus héroes y proezas. Tampoco es una yuxtaposición de clichés, ni un intento de sostener un mito patrio acerca de la coherencia cultural de la nación. Para Toral, la identidad nacional chilena no es sólo el resultado de valores, experiencias y orígenes compartidos. Igual de importantes son las experiencias que dividen, antagonismos, conflictos, y los traumas no resueltos. En efecto, Toral evita representar la identidad nacional como una entidad coherente basada en valores compartidos que cementan la sociedad —una visión común no sólo en el pensamiento social conservador—. Toral parece intuir que la identidad nacional es un constructo histórico que se va formando tanto con elementos comunes, como también sobre la base de conflictos, traumas y divisiones definidas por antagonismos.

Desde la TDPP, una identidad cultural nacional puede ser comprendida más cabalmente como una combinación de elementos y valores compartidos, con antagonismos y temas de preocupación de carácter divisivo.<sup>9</sup> Siguiendo al psicoanálisis lacaniano, Laclau (1994, 2005) consideró que la identidad está constitutivamente dividida porque se basa en un vacío o falta originaria.<sup>10</sup> Toral parecía compartir esa intuición cuando declaró que *Memoria Visual de una Nación*:

“... representa escenas que dividieron a los chilenos durante su historia; acontecimientos violentos y sangrientos, las trágicas divisiones que nosotros — sus descendientes — hemos heredado como ciudadanos de una tierra común en que debemos vivir en paz.” (Toral, 1999a)

Laclau adhiere a la concepción lacaniana del sujeto de la falta para dar cuenta del sujeto antes de la subjetivación: “uno debe identificarse con algo porque hay una falta de identidad originaria e insalvable” (1994: 3). La falta en el núcleo de la identidad tiene que ser llenada a través de procesos de identificación. ¿Qué ofrece un relato visual como el de MVN? Basándose en una acuciosa investigación sobre la historia de Chile, Toral ofrece en MVN una superficie de discursividad y una narrativa visual que contiene un conjunto de momentos discursivos de carácter simbólico o emblemático que son capaces de interpelar/identificar a los chilenos.

---

<sup>9</sup> Archer (1997) ha criticado las concepciones monádicas y “consensuales” de cultura. Laitin (1988) acuñó el término “puntos de preocupación” (*points of concern*), con el cual quiere referirse los problemas sociales que, aunque conflictivos, parecen constituir una tema o asunto de interés público de permanente preocupación para el conjunto de la sociedad. Por su parte, la noción de antagonismo de Laclau y Mouffe (2010; véase también Laclau sobre antagonismo y dislocación, 1990, 2005, 2014) nos ayuda a entender la formación de identidad como un proceso polémico que requiere demarcaciones y fronteras (Laclau 1990, 2005).

<sup>10</sup> Este argumento psicoanalítico se remontan al trauma de la pérdida primordial de la abundancia original de la unidad con la madre (Fink, 1995). Sin embargo, hay que ser cautelosos al aplicar esa idea al análisis social, porque “pérdida primigenia” en sí misma puede considerarse un mito, producido por la castración/alienación que se produce al entrar en el orden simbólico, y no un momento de origen o primigenio.

Aunque una nación chilena unida y reconciliada es una imposibilidad, su plenitud sigue siendo una fuerte aspiración con la que muchos preferirían identificarse. Como intenté demostrar en mi primer estudio (Cuevas 2008), MNV representa esa aspiración y la preocupación de Toral por la constitución de la nación chilena, entendida como un colectivo de personas dotadas de derechos y que comparten la misma tierra como patria (Toral, 1999a). La experiencia de nacionalidad y de identidad en Chile es especialmente traumática debido a su pasado preñado de conflictos que han dividido a la población (Huneus 2003, Larraín 2006), y que posiblemente lo siguen haciendo hasta nuestros días. Es precisamente este aspecto de la historia nacional de Chile el que es problematizado en el panel noroeste de MVN, llamado *Los Conflictos*. Este panel trata específicamente sobre los antagonismos políticos y conflictos en la historia de la república chilena (Figura 1). Imágenes de dolor y sufrimiento en rojos, ocre, negros y otros colores oscuros son predominantes. Además del talento de Toral como muralista, su afinidad con la sensibilidad del expresionismo lo hacen eminentemente apto para representar dichos eventos. De hecho, su pintura contiene intertextualidades y referencias visuales a *Los Caprichos* de Goya y otras pinturas del mismo artista, como *El tres de Mayo de 1808: los fusilamientos en la Montaña del Príncipe Pio*<sup>11</sup>, como se evidencia en la composición de la sección sobre la ejecución de Portales por el pelotón de fusilamiento.<sup>12</sup> De manera similar, *Guernica* de Picasso y a la película de Eisenstein de 1925, *El Acorazado Potemkin*, son citados en el fresco *La Masacre de Santa María de Iquique*. También hay una posible conexión con pintores neo-expresionistas como Helmut Middendorf y sus imágenes de ciudades bombardeadas<sup>13</sup> —particularmente en el friso *1973. Bombardeo de La Moneda*. Otra referencia son los murales y obras tempranas del pintor ecuatoriano Oswaldo Guayasamín, con su énfasis en sentimientos profundamente humanos como el sufrimiento y la ira —por ejemplo en sus colecciones de caras de expresiones desgarradoras y manos crispadas. Por último, pero tal vez menos importante, hay conexiones con la película de 1927 de Fritz Lang, *Metropolis* en el friso *Vida y muerte en las minas de carbón*, donde los trabajadores explotados y alienados son representados de una manera que recuerda al filme (Figura 1).

<sup>11</sup> Aquí considero al expresionismo como una *sensibilidad* artística en lugar de un movimiento de vanguardia.

<sup>12</sup> Diego Portales fue un importante ministro. Es visto como el político que creó las condiciones de orden, estabilidad y progreso en la república chilena durante el siglo XIX.

<sup>13</sup> Ver por ejemplo a su *Flugzeug, Traum, Kopf* (1983).

El panel *Los Conflictos* ensambla elementos discursivos y símbolos de diferentes y a veces contradictorias narrativas ideológicas. Esta clase de ensamblajes ideológicos internamente heterogéneos han sido estudiados por Laclau, quien desarrolló su teoría acerca de la arbitrariedad de los significantes y la articulación a partir de la observación de estas aparentes paradojas, contradicciones y anomalías lógicas de las ideologías y los discursos (Laclau 1986, 1990, 2005, Laclau y Mouffe 2010). Por una parte, Toral se refiere en MVN al fusilamiento del Ministro conservador del siglo XIX Diego Portales. La forma en que Portales está representado, sus dimensiones, postura hierática y la presencia a su lado de una fuerza espiritual sugieren su naturaleza superior. La historiografía tradicional retrata a Portales como el ideólogo de la así llamada República conservadora (Edwards, 1936; Vial, 1981-1987). Junto a esta, MVN también representa episodios centrales para historiografía marxista y anti-oligárquica (de Ramón 2003, Villalobos, 1980; Vitale, 1993-1998; Vitale et al., 1999), como son: la matanza masiva de nativos en el sur de Chile (Julius Popper y de los mineros del salitre y sus familias en el norte del desierto de Atacama en Santa María de Iquique, a la explotación inhumana en las minas de carbón y a la persecución política bajo la *Ley Maldita*, que proscribió al Partido Comunista y fue usada para perseguir a líderes de la izquierda. La referencia a la guerra civil de 1891 y el suicidio del Presidente Balmaceda<sup>14</sup> es más ambigua, ya que estos eventos han sido articulados tanto por las narrativas de la elite como por la anti-oligárquica. ¿En qué serie de eventos debe ser ubicada la representación del bombardeo de La Moneda, titulada *1973: el bombardeo de La Moneda*? Desde mi punto de vista, en la serie de narrativa anti-oligárquica.<sup>15</sup> ¿Pero sería acaso inequívoca esta interpretación del bombardeo de La Moneda?

---

<sup>14</sup> La Guerra Civil de 1891 fue un conflicto definitorio en la historia chilena. El proyecto nacional del presidente Balmaceda chocó con intereses organizados en el Congreso. Las fuerzas armadas se dividieron y un segundo gobierno fue establecido en el norte. El partido de Balmaceda fue finalmente derrotado. Aislado, cometió suicidio en lugar de rendirse a sus oponentes.

<sup>15</sup> De hecho, uno de los participantes del análisis de recepción, L, una persona bien educada en el campo de la historia, era muy consciente de esta selección de acontecimientos, que él consideró como “*popular*” (populista). Sin embargo, como se ve aquí, los otros dos participantes consideraron la sección particular sobre el bombardeo de La Moneda menos controversial.

*La Moneda en Llamas*: la multivocidad de los significantes, la pluralidad de los discursos y la imposibilidad de una sutura discursiva.

En mi primer estudio de MVN, el análisis de la representación del bombardeo de La Moneda fue central. Mi argumento fue que la representación del golpe de estado de 1973 en Chile no tiene un significado inherente y objetivo. En mi experiencia cotidiana, la que presumo es compartida por muchos compatriotas, me he encontrado con múltiples y a menudo contradictorios significados otorgados por diferentes clases de personas, los que les son conferidos por medio de prácticas discursivas de articulación que se disputan su significado. Como se trata de una construcción discursiva, tiene en tanto evento un significado contingente, polémico, como un significante flotante (Laclau 1990, 1995, 2005, Laclau y Mouffe 2010). Para demostrar la contingencia de su significado, analicé representaciones fotográficas y pictóricas del bombardeo de La Moneda en sus contextos discursivos.

El sentido común asume, tal vez erradamente, que las fotografías, debido a su carácter icónico, tienen un significado unívoco y aproblemático. Como sostiene Fiske (1990), la imagen fotográfica tiende a eludir la contingencia del significado. Su realismo parece garantizar su objetividad como un espejo de la realidad, reflejándola fielmente, sin intrusión. En realidad, sin embargo, el texto fotográfico está entrelazado en intertextualidad, por lo que su significado no está fijado. El significado de la fotografía es contingente, abierto a la interpretación y, por lo tanto, vulnerable a la intervención política. En suma, la fotografía no tiene un significado verdadero y único. Toda pretensión de verdad con respecto a la interpretación de la imagen fotográfica no sería más que un movimiento estratégico, un intento de hegemonizar su significado. Como afirma Stuart Hall (1991: 152-3:

*“... la búsqueda de su “Verdad esencial” –un momento fundacional y originario de significado– es una ilusión. Las fotografías son esencialmente multiacentuadas en significado. Tal momento natural previo de significado verdadero, intocado por los*

*códigos y relaciones sociales de producción y lectura, y trascendente del tiempo histórico, no existe.”*

Las intervenciones políticas sobre imágenes y fotografías generalmente tratan de fijar sus significados anclándolas en cadenas discursivas más amplias. Esto es exactamente lo que ha sucedido con las imágenes del bombardeo e incendio de La Moneda. Estos han sido interpretados de maneras muy diversas. Como consecuencia, a la misma imagen (Figura 2) se le dan títulos y encabezados por diferentes personas y grupos que abiertamente se contradicen entre sí. El sitio web de una Organización chilena de derechos humanos ubicada en Gran Bretaña publicó la misma imagen bajo el título: “11 de septiembre: golpe de estado.” Y a ello el mismo sitio web agregaba:

*“En 1973 los militares encabezados por el Augusto Pinochet, derrocaron al gobierno democráticamente elegido en Chile, del Presidente Salvador Allende, imponiendo una dictadura militar hasta 1990” (Memoria Viva, <http://www.memoriaviva.com/>)* Una interpretación muy diferente de la misma imagen es proporcionada por la *Liga Chilena Anticomunista*: “*La Moneda en llamas: la única manera de liberar a la Nación del marxismo*” (la Liga contra-comunista chilena, <http://www.geocities.com/CapitolHill/Congress/1770/11-september-1973.html>, 26.07.2006).

En conclusión, una imagen fotográfica, a pesar de su aparente carga de objetividad, puede interpretarse de diferentes maneras debido a que el evento real representado en la imagen es descrito y se define de manera distinta en diferentes discursos. En relación al tema en cuestión, podemos decir que el evento del 11 de septiembre de 1973 está discursivamente construido, ya sea como el trágico fin de la democracia chilena, o como su liberación del marxismo. El significado del 11 de septiembre de 1973 o de sus representaciones en imágenes o pinturas depende de la función estructuradora del discurso que lo significa. ¿Cómo opera la función estructuradora del discurso en este caso? Las interpretaciones contradictorias de la fotografía del bombardeo de La Moneda

son posibles por la apertura de los signos a una variedad de articulaciones discursivas (Evans y Hall, 1999; Hall, 1991). Así, cada discurso funciona como “un punto de vista” que le otorga un significado a la realidad, la hace inteligible y nos permite describirla (por cierto, de una manera entre varias posibles) (Laclau 1993: 433-435). Me pregunté entonces si la representación de La Moneda bombardeada en MVN sería también interpretada en varios sentidos distintos, como sucedía con sus imágenes fotográficas.

### 1973. *Bombardeo de La Moneda*, según Mario Toral

En mi opinión, la naturaleza icónica de la imagen representada en el friso *1973. Bombardeo de La Moneda* –más figurativa y realista que otras del panel *Los Conflictos*– podría determinar o restringir algo más su significado. Sumado al título (*1973. Bombardeo de La Moneda*) y al tono general de la serie anti-oligárquica de eventos representados en el panel, la representación del bombardeo de La Moneda parecería menos abierta. Este edificio es el corazón del poder ejecutivo en Chile y simboliza el núcleo de las instituciones democráticas en la tradición presidencial. Por ello, es fundamentalmente una metáfora del quiebre de la democracia.

Por otro lado, el friso, al mismo tiempo que fundamentalmente figurativo, no es del todo realista. En efecto, varias formas de distorsión de la imagen son articuladas con el propósito de aumentar el dramatismo y, en cierto modo, de limitar la polisemia potencial de la imagen. Veamos cómo operan ambas estrategias –representación realista y distorsión– de manera copulativa.

El friso que se refiere al golpe de estado de 1973 y al quiebre de la democracia está significativamente ubicado en una posición central en el panel *Los Conflictos* (ver Figura 1). La representación icónica del bombardeo e incendio del Palacio se inspira claramente en las históricas imágenes de televisión y fotografías. En ese primer estudio postulé que MVN no representa el evento golpe de estado de 1973 en sí, sino que una versión pictórica de La Moneda bombardeada y en llamas que lo simboliza. La

composición del friso nos recuerda al evento filmica y fotográficamente representado. Sus imágenes han sido profusamente difundidas en reportajes y documentales bien conocidos, con las que generaciones de chilenos han convivido, de manera por cierto problemática, desde 1973.<sup>16</sup> Aunque los hubiere presenciado personalmente, es evidente que la representación de Toral no está basada (o no lo estaría) en recuerdos personales del bombardeo a La Moneda, sino en imágenes ampliamente diseminadas y bien conocidas. En mi opinión, esto es coherente con la lógica completa de su mural, que se deriva y fortalece de la memoria colectiva en lugar de los recuerdos personales e íntimos del artista. Es decir, se trata de un evento que marca la cultura chilena contemporánea, que es a la vez polémico y mediatizado.<sup>17</sup>

Este punto es crucial, porque hace a la representación de los acontecimientos de 1973 algo bien diferente de las representaciones de otros eventos del mural, de los que carecemos de imágenes fotográficas o filmicas y que están más lejanos en el tiempo de la imaginaria que puebla la cultura de las generaciones más actuales. Tal vez por ello ocurre que la mayoría de los otros eventos conflictivos representados se encuentran en espacios imaginarios, muy rarificados o distorsionados por la imagen pictórica y sus posibilidades expresivas. ¿Acaso la estrategia representacional diferente de 1973. *Bombardeo de La Moneda* es un intento de positivizar y objetivar la construcción discursiva del quiebre de la democracia de 1973, con el fin de evadir la potencial polisemia de toda representación simbólica?

Junto con este intento de objetivación del bombardeo de La Moneda, hay aquí una cierta repetitividad (*iterability*) operando. La mirada atenta revela que la representación de las imágenes fotográficas y documentales popularizadas es torcida en la representación

---

<sup>16</sup> Una encuesta de 2003 (Fundación Futuro, 2003) muestra que el golpe de estado sigue siendo el evento más definitorio de la historia chilena a través de las generaciones. Sin embargo, para las generaciones más jóvenes otros eventos –como el plebiscito de 1988 o la detención de Pinochet– se consideraron más importantes. Este efecto marcador del golpe de estado de 1973 también es enfatizado por los participantes. Más aún, mientras viví en el extranjero me he dado cuenta de que estas imágenes también han sido utilizadas por los medios internacionales (véase Strasma, 2003).

<sup>17</sup> En este sentido, las reflexiones sobre la mediación visual de nuestras experiencias en las sociedades de reproducción mecánica –y ahora digital– también pueden aplicarse a este caso (i.e., Debord 1977).

pictórica, aunque las primeras sean del todo reconocibles a través de un remanente mínimo del significado (ver Culler, 1998, sobre repetitividad). Permítaseme descomponer algunas de estas variaciones, comenzando con la perspectiva. El panel presenta una vista frontal de una sección de la fachada. La escala también está modificada. La imagen en el mural muestra detalles dramáticos del bombardeo en primer plano en lugar de la vista panorámica habitual de explosiones, humo, y polvo vistos desde un ángulo lateral. Otra intervención tiene que ver con la representación de los aviones caza. No hay ninguna representación fotográfica que muestre a los aviones y al edificio juntos, porque la distancia entre los dos era demasiado grande. Sin embargo, las imágenes documentales de los caza aproximándose a la zona cívica del centro de Santiago han sido muy difundidas. Aquí, el edificio es brutalmente atacado por aviones oscurecidos, asemejándose a halcones negros o relámpagos. Una tercera variación es la dramatización de la imagen a través de la caída del asta de la bandera. La bandera cayendo simboliza el dolor de la nación chilena y el colapso de su democracia.

Además de estas intervenciones, también debemos considerar el papel simbólico de las *manos* que rodean la representación del bombardeo de La Moneda. La mayoría de ellas están unidas en oración o estrechando a otras manos. Las manos unidas apelan a un código religioso para expresar la esperanza de reconciliación nacional. La mano con el dedo levantado se remonta al famoso y ambiguo San Juan Bautista de Leonardo da Vinci y a otras pinturas religiosas en las que el personaje principal apunta al misterio del Cielo. Otro símbolo cristiano es el de la mano de Dios.<sup>18</sup> Además, el gesto de la mano de la izquierda está claramente inspirado en las típicas representaciones del Señor de la Divina Misericordia. El mural se refiere a la conflictiva realidad chilena y a la división fundamental de su pueblo y, al mismo tiempo, a la tarea universal de construir una civilización caracterizada por la paz y la felicidad. La representación visual de la historia de Chile en MVN se aleja de toda expresión utópica de homogeneidad social, y no rehúye expresar los conflictos traumáticos de la historia de Chile. Como ha señalado el propio Toral (1996: 160-161):

---

<sup>18</sup> La figura de la Mano de Dios tradicionalmente se ha utilizado en la iconografía cristiana para la representar al Dios Padre, sus acciones, la creación, milagros y su presencia en la historia de la humanidad.

*“En el panel norte "Pared de los Conflictos" hay escenas de acontecimientos que han dividido a los chilenos a través de su historia, situaciones en que se ha derramado sangre, sangre de conflictos que sus descendientes han heredado y que nos ha separado como ciudadanos. (...). Ojalá no hubiera tenido que pintar estas escenas, pero si estas pinturas respetan su título "Memoria visual de una nación", es un deber moral hacerlas presentes. No repitamos errores pasados.”*

El reconocimiento de los conflictos es una condición lógica necesaria para la emergencia de un discurso acerca de la reconciliación nacional. La fantasía de una reconciliación nacional parece por tanto ser junto con los conflictos, otro de los temas principales de esta sección. La nación reconciliada es evocada a través de su ausencia en las imágenes de dolor y conflicto. Más aun, las representaciones de estos dolorosos hechos de la historia chilena pueden leerse como una narrativa nacional que trasciende las particularidades de cada evento cuando oponemos a las divisiones que evocan el escenario imaginario de un Chile reconciliado. Pero, se expresa de manera explícita como un deseo o una esperanza en los gestos de manos estrechándose en un saludo o en otras encomendando sus ruegos a Dios.

Aquí encontramos un concepto *cuasi*-religioso de reconciliación sociopolítica. En contraste con el significado estrictamente religioso de reconciliación, que también se basó en la idea de unidad, la reconciliación sociopolítica significa principalmente paz como un estado en que el antagonismo es sublimado o superado. Esto no es un accidente o una representación idiosincrática de Toral. Tanto líderes religiosos (p. ej.: Monseñor Silva S.D.B., 1986) como políticos (p. ej.: Aylwin 1992; Foxley, 2003) utilizaron ampliamente símbolos religiosos y figuras de unidad y reconciliación cuando se refirieron a la re-democratización de Chile durante la década de 1980 y 1990.

Las manos de *Los Conflictos*, en tanto símbolos significantes de reconciliación y consenso, funcionan como puntos nodales (Laclau y Mouffe, 2010) o significantes vacíos (Laclau, 1996, 2005) que estructuran y unen elementos que de otra forma estarían aislados y se mantendrían como elementos controvertidos, transformándolos así en momentos del discurso general sobre la reconciliación nacional. Las manos se constituyen en puntos nodales, símbolos de la reconciliación nacional, la paz social y el consenso sociopolítico. Como símbolos privilegiados, significantes maestros de la secuencia significativa del panel *Los Conflictos*, las manos son momentos clave en la articulación que, recordemos, consiste en “la construcción de puntos nodales [y significantes vacíos] que fijan parcialmente el sentido” (Laclau y Mouffe, 2010:154, adición mía entre []). En este caso particular, las manos funcionan como significantes vacíos/puntos nodales que anclan las otras imágenes dispersas del panel. Se construye así, a partir de la aparente dispersión de cuadros dolorosos, una secuencia narrativa acerca de la reconciliación nacional que está respaldada por una fantasía particular: la fantasía de la integridad, totalidad y plenitud de la comunidad nacional.<sup>19</sup>

A pesar de la voluntad de reconciliación que atestigua la sección *Los Conflictos*, su inauguración demostró ser un evento controversial. Tenemos que recordar que tuvo lugar a principios de 1999, en una coyuntura de polarización en torno a la detención de Pinochet en Londres. La inauguración del mural se encontró con virulentas críticas, especialmente de varios líderes de derecha (Cuevas 2008, 2015a). Las razones de esta controversia superaron con creces el caso Pinochet. El mural suscitó recuerdos de tiempos terribles, en que el miedo volvía a irrumpir. El miedo había sido una condición del golpe militar, pero también fue su resultado y una justificación para la posterior consolidación de la dictadura.<sup>20</sup> Como vimos, para algunos la dictadura militar fue una respuesta a la

---

<sup>19</sup> La relación entre punto nodal, significativo vacío y fantasía es un área dinámica de la actual investigación para los teóricos del discurso (Glynos, 2001; Stavrakakis, 2007). Sobre la distinción entre punto nodal y significativo vacío, ver Laclau (2008), donde sostiene que tienen el mismo referente pero enfatizan diferentes funciones. Mientras que el punto nodal enfatiza los aspectos de unión y estructuración, el significativo vacío enfatiza la representación de una imposibilidad. Laclau no utilizó el término fantasía. Sin embargo, concuerda en que hay aspectos en común con su concepto de significativo vacío (comunicación personal).

<sup>20</sup> Norbert Lechner (1990) se refirió a la “cultura del miedo”. De manera similar, Silva (1999) desarrolló la idea de miedos sociales en relación a diferentes experiencias traumáticas de diversos sectores de la sociedad chilena.

amenaza de una revolución y una toma del poder de los comunistas (estos eran los miedos de la derecha, las clases acomodada y, los sectores medios). El autoritarismo chileno apuntaba a poner fin a la escasez, la inseguridad, y el desorden. En consecuencia, la reconstrucción de la economía y la oferta de mercancías, la elevación del consumo, la promoción del orden, y los valores nacionales tradicionales formaron la base por medio de la que la dictadura intentó legitimarse frente a una parte significativa de la población. Para otros, el miedo era el resultado de la dictadura y sus medidas de orden: la represión militar y la persecución política. Durante el período post-autoritario, el miedo a revivir el pasado –tanto el pasado revolucionario, como pasado dictatorial- formó el telón de fondo de la política consensual y el discurso de reconciliación nacional. Como dijo un ex Ministro de Defensa de aquel periodo, el trauma era la motivación subyacente de lo que se llamó “las lecciones de la historia.” La estabilidad de la nueva democracia, la paz social y la gobernabilidad requirieron de la élite el aprendizaje de esas lecciones (Boeninger, 1997; Fernández, 1998).

Desde el punto de vista de la teoría de la formación de identidad / identificación, debemos pensar en los conflictos como expresiones de antagonismos y dislocaciones (Laclau, 1990; 1994; Laclau y Mouffe 2010). La idea de reconciliación, como también sus expresiones visuales, presupone la existencia, en un momento dado en el pasado, de una unidad que fue rota. Aunque este momento de unidad pueda ser puramente ficticio y mítico, suele tener efectos discursivos reales. Así, podemos decir que la identidad chilena contemporánea se construye no sólo sobre la base de elementos compartidos, sino también sobre la base de conflictos, divisiones, traumas y antagonismos que constituyen puntos que dividen la cultura nacional (Cuevas, 2008, 2009, 2014, 2015), que es exactamente lo que es relevado cuando consideramos la cuestión de la formación de identidad desde el punto de vista de la teoría lacaniana contemporánea (Laclau, 1994; Laclau y Zac, 1994; Stavrakakis, 2007; Žižek, 2000, 2003). En síntesis, la sociedad chilena, traumatizada por su pasado de conflictos, requiere la fantasía de una reconciliación nacional para mantenerse unida.

---

La recepción de 1973. *Bombardeo de La Moneda*

Para explorar si la pintura de La Moneda en el mural está abierta a variadas interpretaciones conduje un estudio de recepción del mural con un número limitado de personas de diferentes opiniones políticas y diversos orígenes sociales (Cuevas, 2008). En lugar de considerar el discurso como un conjunto de declaraciones que sólo requieren el estudio de su morfología para revelar su significado, siguiendo algunos ejemplos de los Estudios Culturales británicos preferí situarlo en el contexto de los procesos de producción, recepción y reproducción de significado (Hall, 1993). Dicho de otro modo, el análisis del discurso en el campo cultural debe prestar atención no sólo a las características de los discursos empíricos bajo análisis, sino también al circuito que conecta producción y recepción. El discurso es producido por alguien, pero para alguien; es codificado, puesto en circulación y decodificado. El discurso interpela a sujetos, quienes se identifican con él si es exitoso. Pero también pueden tomarlo parcialmente, resistirlo, o ser indiferentes. Por lo tanto, mi objetivo se completó sólo al analizar los significados codificados y su recepción activa por parte de un pequeño número de espectadores.

Desde este punto de vista, la significación tiene lugar tanto en la fase de producción como en la de recepción. ¿Tuvo el discurso sobre el consenso y la reconciliación nacional, que permeó la producción cultural post-transición desde el fin del periodo autoritario, apoyo, o fue resistido por los espectadores? El panel *Los Conflictos* me permitió abordar la construcción de significados conflictivos sobre el proceso de democratización chilena—el quiebre de la democracia, autoritarismo y redemocratización—y de las memorias colectivas que estos procesos han producido, especialmente los recuerdos de las violaciones de los Derechos Humanos.

La imagen del bombardeo al palacio presidencial evocaba en mis participantes recuerdos y declaraciones conflictivas sobre el quiebre de la democracia, así como sobre el posterior autoritarismo. Todos los participantes asociaron la imagen con el autoritarismo y las violaciones a los derechos humanos. Efectivamente, sucede que en el

nivel sintagmático, la combinación de imágenes alusivas a conflictos contribuye a anclar el mensaje y limitar su potencial polisémico inhibiendo la producción de nuevas lecturas (para esto, véase Fiske, 1990). En el mismo nivel metonímico o sintagmático, uno también debe mirar la combinación de elementos en la imagen (Nichols, 1985). Esta combinación—o articulación, en el lenguaje de Laclau y Mouffe—es crucial para el trabajo de significación. Por ejemplo, la articulación de los bombardeo, la bandera cayendo, el asta rota, las llamas, el edificio incendiado, son elementos que, como era de esperar, enfatizaron en mis participantes sentimientos predominantemente negativos hacia el golpe militar.

El panel en cuestión es ambiguo. Por un lado, representa valientemente temas políticos controversiales como asesinatos masivos, explotación, represión política y violencia política, y más generalmente, el quiebre de la democracia y las violaciones de los derechos humanos que tuvieron lugar en diferentes momentos de la historia republicana de Chile. Por otro lado, no logra producir una interpretación contrahegemónica radicalmente crítica de la historia chilena. Esto es así porque MVN, a través de una lectura negociada de los antagonismos sociales que han marcado la historia chilena, apoya finalmente el discurso dominante de reconciliación nacional de la elite chilena de los 1990. Esta lectura hipotética e inicial que hice del panel, se vió confirmada por el hecho de que Toral aceptó retirar el que era el friso más controversial; una pieza que solo hemos podido apreciar cómo fue originalmente planeada 17 años después de la inauguración del mural.

Pero también hubo participantes para quienes las imágenes de las manos evocando paz, unidad, acuerdo, etc., no funcionaban como símbolos eficaces de reconciliación. ¿Carece este símbolo de la capacidad para articular o negociar las diferentes miradas de los conflictos de la historia chilena? Entre los dos conjuntos de imágenes —cuadros de eventos conflictivos, gestos de reconciliación de las manos— algunos de los espectadores experimentan una tensión irresoluble, una extrañeza o incluso una disonancia. Al apreciar las lecturas reales de la gente, con cierta sorpresa tuve que concluir que la que había identificado como la “lectura preferida” (Hall, 1993), que como tal es siempre

estructurada en el polo de la producción, está lejos de ser exitosa. Después de todo, debido a que todo discurso está dislocado, toda “lectura preferida” tendrá sus contradicciones, sus propios intersticios por los que se cueplan las fallas en la representación de la identidad nacional. El estudio de la recepción del este panel *Los Conflictos* me probó que MVN es una obra abierta (Eco, 1999), incluso más de lo que personalmente había esperado. Este estudio de recepción hizo evidente que la interpelación suele fallar y que la producción de significado es un proceso contingente y abierto. El discurso la reconciliación nacional que se expresa en MVN está inherentemente dislocado.

1986. Martirio de Rodrigo Rojas y Carmen Gloria Quintana: la dislocación del discurso sobre la reconciliación nacional y la gobernabilidad

La publicación de mi primer estudio sobre MVN (Cuevas 2008) no consignaba una información que obtuve –pero que no había podido confirmar– acerca de un caso de censura del mural. De esto había ciertos indicios. Por ejemplo, en una entrevista publicada en revista *Rocinante* en 1999 (Torral, 1999a), el entrevistador consultó a Mario Toral su opinión acerca de la censura de que habría sido objeto. Sin embargo, el pintor no aclaró el caso concreto de MVN y rehusó la pregunta relatando otro caso de censura del que fue objeto durante la dictadura de Pinochet. Sí afirmó cierta inconformidad con Metro y MetroArte (Torral no habría asistido a la inauguración de la sección poniente de MVN).

El año 2015 publiqué un segundo artículo sobre MVN; ésta vez centrado en la censura de que fue objeto el mural y acerca de las *huellas* que la delataban. Entre el primer artículo y este del 2015, nuevos indicios aparecieron que señalaban la veracidad de esta censura. Un primer indicio fue la instalación en el museo de la Memoria y los Derechos Humanos, inaugurado el 2010 en Santiago de Chile, de una imagen dedicada a la representación del denominado Caso Quemados, uno de los actos más terribles de la represión durante la dictadura: dos estudiantes universitarios que fueron quemados vivos por agentes de una patrulla militar por haber participado en una protesta contra la dictadura en 1986. Esta imagen correspondía al bosquejo del friso *1986. Martirio de Rodrigo Rojas y Carmen Gloria Quintana* (Figura 4).

Durante mi investigación de MVN también pude hablar con dos personas que participaron en la producción del mural que mencionaron que había un controversial friso que fue retirado poco antes de su inauguración en 1999. También me mostraron una fotografía de los avances en el friso, que parecía para mi ojo inexperto un trabajo casi terminado. ¿Por qué fue retirado este friso que formaba parte del plan original de MVN? Mis informantes me comunicaron que, sólo después de la presión indirecta del gobierno liderado por el presidente Eduardo Frei Ruiz-Tagle, Mario Toral aceptó voluntariamente retirar el friso. Se le habría planteado que el tema escogido para el friso era un símbolo poco representativo de la historia nacional, y que su contenido divisivo podía agudizar la controversia nacional sobre la suerte de Pinochet en Londres. Mario Toral, a pesar de su insatisfacción, siguió vinculado a MetroArte y nunca abordó el tema de la censura del mural en detalle. No parece fácil sacar a luz todos los aspectos de esta operación de presión y censura. Pero tampoco parece necesario hacerlo, toda vez que ya es claro que jugó un cierto rol en la construcción hegemónica que fue funcional a la política consensual de los 1990. Curiosamente, Toral decidió sustituir el polémico friso con la extraña selección de un texto que él atribuyó a Bertolt Brecht (Figura 3). El texto, que trata acerca del absurdo del progreso material incapaz de hacer a los seres humanos más felices y libres, fue ubicado bajo el friso *1973. Bombardeo de La Moneda*. ¿Fue esta anómala selección una manera de hacer visible una huella de la censura? Otro hecho que me permitió confirmar el caso de censura fue la reapertura del Caso Quemados debido a la sorpresiva declaración de uno de los miembros de la patrulla militar que rompió el ominoso silencio cómplice del crimen. Producto de ello, escribí una columna de opinión en un medio electrónico que abogaba por la restitución del friso (Cuevas, 2015b). Conjuntamente, Mario Toral y un alto personero del Museo de la Memoria y los Derechos Humanos, solicitaron al directorio de Metro hacer un público relanzamiento del mural y reponer el friso.

Ahora ya es de público conocimiento que el panel *Los Conflictos* no incluyó en su instalación el friso *1986. Martirio de Rodrigo Rojas y Carmen Gloria Quintana*, a pesar que éste estuvo prácticamente concluido y fue incluso enseñado a Carmen Gloria

---

Quintana, sobreviviente del Caso Quemados.<sup>21</sup> En su literalidad, el friso representa a los jóvenes quemados. Pero sus connotaciones son más amplias: como me lo señaló en una entrevista la propia Carmen Gloria Quintana, el friso simboliza las violaciones a los derechos humanos acaecidas durante la dictadura de Pinochet (ver Figura 5).

En mi interpretación, la censura y reemplazo del friso apuntaba a evitar controversias mayores en un momento de polarización y división nacional cuando el mundo entero prestaba atención al procesamiento del dictador Pinochet. Luego de transcurridos 16 años de su inauguración, Toral (2016) ha señalado con mayor libertad que:

No podría decir que fue una censura radical, sino más bien un propio resguardo por la inestabilidad de esos años donde Pinochet aún era comandante en jefe de las FF.AA., era una figura aún muy presente. La gente ha insistido en la polémica, pero para mí lo importante de este gesto es rescatar la justicia en abstracto, sin importar los colores políticos. Los murales son especiales porque tienen vida propia: cambian los gobiernos, cambia la gente que los ve y cambian los contextos. Un buen ejemplo es el mural de Diego Rivera en el Rockefeller Center de EE.UU. El pinta a Marx y Lenin y fue absolutamente censurado y destruido, pero luego lo reprodujo en el Museo de Bellas Artes de México, donde es una de las piezas más admiradas. Mi mural también tiene distintas lecturas según quien lo vea, eso es lo bonito y lo potente de una obra pública.

La historia de MVN y su producción evidencia que lo reprimido tiende a retornar y reemerger. La enigmática presencia de la huella de esta represión estuvo instalada por más de 15 años como un texto disonante (Cuevas 2015a). A primera vista, el texto aparece como una extraña elección para un discurso pictórico sobre la identidad nacional de Chile y su memoria colectiva. Sin embargo, éste pudo ser seleccionado de manera estratégica. Así, el texto, al mismo tiempo que permite ocultar el friso retirado, deja su huella y

---

<sup>21</sup> Comunicación personal.

visibiliza su ausencia en MVN.<sup>22</sup> El texto atribuido a Brecht era un remanente o legado simbólico de la censura del friso que tendría que haber representado simbólicamente las violaciones de los Derechos Humanos. La anomalía del texto se hacía evidente en su asintonía con el código visual predominante en MVN

La censura, que es una forma de represión, es sintomática de la transición chilena. Ésta ha sido descrita como un proceso inacabado, preñado contradicciones y de legados autoritarios que se derivan de su carácter transaccional (Garretón, 2008; Moulian 1997; Cuevas 2001). La reciente revelación del contenido censurado (¿reprimido?) que evoca las violaciones a los Derechos Humanos y los abusos de la dictadura de Pinochet. La representación de La Moneda en llamas, la censura del friso sobre las violaciones a los derechos humanos en dictadura, su huella - el texto de Brecht- expresan la dimensión irreductible del antagonismo en el mural MVN. En este sentido, MVN puede ser interpretada como una narrativa visual y un discurso acerca de la identidad nacional preñado de complejidades. Incluso de ambigüedades, como la ya señalada acerca de la articulación de significantes del conflicto y la división social, y significantes de la cohesión social y la reconciliación nacional.

### *Conclusión*

Primero, MVN es una obra compleja, cuya historia demuestra que como todo objeto cultural, permanece abierta a la interpretación. Segundo, que su significación es política y refleja antagonismos y dislocaciones no resueltas. Tercero, que los conceptos de discurso, articulación, hegemonía y antagonismo elaborados por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe son de gran utilidad para este tipo de análisis cultural.

La aplicación de los conceptos de la TDPP al análisis cultural es fructífera porque enfatiza los aspectos políticos de la producción cultural, los que son a menudo pasados

---

<sup>22</sup> La idea de huella es aquí tomada libremente, con ciertas licencias, de Derrida (1998).

por alto. Su teorización de la semiosis no es ajena a las relaciones de poder, dado que la TDPP es en lo fundamental una teoría de la hegemonización discursiva de los significados.

En esta perspectiva, el mural MVN, así como toda producción cultural, participa de las luchas por hegemonizar el campo de significados de la identidad y la historia nacional. la hegemonía. Como vimos, la producción, apertura al público e historia reciente del mural MVN demuestra que el poder y la producción de significado no son fenómenos distantes y separados. El caso de la censura de que fue objeto MVN, y los posibles intentos por dejar una huella de la misma en el mural, hacen muy evidente la dimensión política del mural y, más generalmente, de toda la producción cultural. En términos hipotéticos, podría sostenerse que existe una economía política de la producción cultural. El esquema de financiamiento del arte público por medio de franquicias tributarias y mecanismos de colaboración público-privado puede someter al artista a importantes dependencias que, en este caso pueden haber jugado en contra de la libertad de expresión. Por otro lado, las condiciones de la democracia post-Pinochet, en que los legados del autoritarismo pervivieron por largos años, ejercían restricciones también sobre la producción cultural.<sup>23</sup>

Por otra parte, el arte parece ser un campo particularmente interesante para la aplicación de los conceptos de la TDPP. El análisis de obras de arte con fines de investigación política es también prometedor. Las prácticas culturales y artísticas con frecuencia resultan en la expresión de traumas, fantasías y ansiedades colectivas que permanecen sin expresión en otros campos. Esta es una buena razón para analizar expresiones visuales del discurso. Dicho análisis es especialmente fructífero para la exploración de la dimensión afectiva de la construcción de significados, que es frecuentemente apoyada por una estructura de fantasía. Como nos enseña el psicoanálisis lacaniano, la fantasía, aunque simbólicamente estructurada, surge del reino de las

---

<sup>23</sup> Sobre régimen híbrido o de democracia semisoberana en Chile, ver Huneeus (2013).

imágenes, del imaginario.<sup>24</sup> Las expresiones visuales fantasmáticas —como aquellas de *Los Conflictos*—facilitan el acceso a las pasiones y a los traumas involucrados en el discurso político.<sup>25</sup>

La TDPP, a diferencia de otros constructivismos radicales, considera la construcción de significado como un proceso político que combina articulación y hegemonización. La articulación es una categoría clave de la teoría social de Laclau y Mouffe, y puede ser vista como una importante contribución a la teoría de la hegemonía. Su campo potencial de aplicación es amplio, extendiéndose más allá de los dominios de discursos y documentos políticos, hacia la arquitectura, el arte, rituales y todos los demás campos de la acción humana.

Las divisiones, traumas y conflictos que parecen desgarrar la identidad nacional chilena son de carácter constitutivo, son inevitables e irreductibles. Son síntomas de lo que en un nivel ontológico de análisis es el carácter siempre-ya-dislocado de la identidad (Laclau, 2000).

En términos de análisis sustantivo, es posible afirmar que a pesar de enfatizar el aspecto conflictivo de la historia chilena, MVN termina fomentando otra versión consensual. Una que por cierto no oculta algunas de sus aristas más oscuras de tiempos remotos, pero que tampoco rehúye de reprimir aquellos conflictos más cercanos a la experiencia de las actuales generaciones, como sucedió con la representación a las violaciones a los derechos humanos. MVN utiliza estratégicamente símbolos e imágenes

---

<sup>24</sup> Me refiero a lo Imaginario y lo Simbólico en el sentido lacaniano. No estoy usando el término simbólico en su sentido convencional, en el cual las imágenes simbólicas serían tomadas en el sentido de imágenes que representan algo más.

<sup>25</sup> Esto no es ajeno a la experiencia política cotidiana. De hecho, es obvio que los símbolos visuales funcionan como representaciones globales y sintéticas en las campañas electorales. Tales símbolos combinan dimensiones cognitivas y afectivas de significación política. Establecen un mapa político para los votantes (función de estructuración cognitiva), mostrando quiénes son aliados/amigos, y quiénes son los enemigos/contendientes. Sostengo que en el caso de Chile durante el período estudiado aquí, los símbolos visuales, como los que se utilizan en obras de arte públicos como *Memoria Visual de una Nación*, son también políticamente importante.

de la reconciliación y el consenso como puntos nodales /significantes vacíos en la estructuración de significados. La eficacia de tales símbolos se basa en una estructura de fantasía, en torno a la cual circulan las imágenes y conceptos de unidad, armonía, nación, valores republicanos e identidad nacional. Estos significantes están integrados en los discursos que producen los significados de esas imágenes. Además, hay una cierta economía del goce que se basa en la fantasía de la paz social, la plenitud, la unidad y la cohesión social para apoyar estos significados de reconciliación. La representación de los conflictos y divisiones, su superación y la instalación imaginaria de un escenario de unidad nacional, describe al primero como un estado horrible e intolerable, y al último como uno deseable. De este modo, esta narrativa visual aspira a enseñar qué debemos desear como ciudadanos chilenos (Torralba 1999a). Esta es una fantasía de unidad armoniosa de la nación como un todo que conduce a la construcción mítica de una comunidad imaginada que intenta ya sea eclipsar la dimensión del antagonismo social, o reconciliarla en un escenario imaginario.

Aun así, las imágenes del mural hacen el antagonismo social visible, y lo presentan como constitutivo de la identidad y la historia de Chile. La presencia de un enemigo de la comunidad chilena está todavía presente implícitamente por sus efectos. Toda fantasía, para ser efectiva, debe acompañarse de su negativo e identificar a los agentes del mal, que frecuentemente son meros chivos expiatorios del inevitable fracaso de los sueños utópicos que, como diría Laclau (1990), adolecen de una dislocación estructural. En *Los Conflictos*, la amenaza al escenario beatífico de la fantasía de unidad nacional se representa explícitamente como dolor, opresión, conflicto interno, y por quienes lo causan. Este es el elemento horrífico de la fantasía de plenitud y unidad nacional -la división de la nación chilena, los eventos del pasado que separan y la posible reproducción de tales divisiones en los tiempos por venir- son irreductibles y expresan una dimensión de antagonismo insuperable. No obstante, alguna forma de solución a esta amenaza debe ofrecerse para servir de fundamento a la narrativa nacional. ¿Cuál es ésta en MVN? No otra que una representación de la reconciliación. Pero esta nunca realizada pues es imposible; es necesariamente una representación fantasmática, y como tal sólo puede ser imaginaria. Por ello se representa en *Los Conflictos* como una esperanza, es decir, como un escenario idealizado *por-venir*, aún no realizado y, en estricto rigor,

irrealizable. Es por ello (¿sólo?) simbolizado por los gestos de las manos. Pero, no por ser imaginaria es inefectiva. Es justamente este carácter imaginario de la representación de la sociedad reconciliada lo que alimenta la esperanza y el deseo. Las manos evocan un escenario idealizado de la nación reconciliada, y un mito de una comunidad nacional (aunque sea una comunidad imaginada, (Anderson 1993). La efectividad de este mito, de esta fantasía de la sociedad reconciliada, es de tipo ideológica: es capaz de motivar proyectos políticos efectivos (Boeninger 1997, Fernández 1997, Ortega 1992), de difundir una estrategia política ocultando o justificando sus limitaciones como si fuera un modelo ejemplar a imitar (Moulian 1994, 1997), y de conducir a agentes a la auto-represión de demandas fundamentales sobre la base de una auto-justificación (Cuevas 2001).

Consistente con la evidencia recolectada para investigaciones anteriores sobre los discursos dominantes sobre la democracia durante la transición y la instalación de la democracia, he encontrado aquí que los discursos contemporáneos sobre democratización, nación e identidad resultan estar altamente entrelazados (Cuevas 2001, 2008, 2009, 2014, 2015a). A pesar de expresarse en diferentes códigos y registros – simbólico intelectual en textos de ciencia política, sociología política, y ensayo político, y visual imaginario en MVN y otras expresiones plásticas, dominan los mismos significantes del campo semiótico del consenso y la reconciliación. En ambos códigos se recurre a similares formas metafóricas o paradigmáticas de representación: relatos sobre transición vía transacción, transición negociada, democracia consensual, reconciliación nacional, unidad y consenso. Relatos sobre heridas en el alma de la nación, sobre la necesidad de superar el conflicto y promover el perdón, sobre procesos de aprendizaje, etc. Todos estos significantes ocuparon un lugar clave en el discurso de la elite política a fines de la década de 1980, durante los 1990 y la primera mitad de los 2000.

#### *Referencias bibliográficas*

Althusser, Louis (1969), *For Marx*, Verso, Londres. Allen Lane, The Penguin Press.

\_\_\_\_\_ (1990), *Philosophy and the Spontaneous Philosophy of the Scientists & Other Essays*, Verso, Londres.

\_\_\_\_\_ (2003), “Ideología y aparatos ideológicos de estado”, en *Ideología: un mapa de la cuestión*, Siglo XXI, Buenos Aires.

\_\_\_\_\_ (1993), *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, Fondo de Cultura Económica, México

Archer, Margaret (1997), *Cultura y Teoría Social*, Nueva Visión, Buenos Aires.

Ariztía, Tomás (Editor) (2012), *Produciendo lo Social: usos de las ciencias sociales en el Chile reciente*, Santiago, Ediciones UDP.

Aylwin, Patricio (1992), *La Transición Chilena: Discursos Escogidos 1990-1992*, Andrés Bello and Secretaría de Comunicación y Cultura, Ministerio Secretaría General de Gobierno, Santiago de Chile.

Bourdieu, Pierre y Wacquant, Loïc (1992) *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago: Polity Press.

Carpentier, Nico y De Cleen, Benjamin (2007), Bringing Discourse Theory into Media Studies. The applicability of Discourse Theoretical Analysis (DTA) for the Study of media practises and discourses, *Journal of Language and Politics* 6 (2): 265–293.

Carpentier, Nico y Spinoy, Erik (eds.) (2008), *Discourse Theory and Cultural Analysis: Media, Arts and Literature*, Malden, Hampton Press.

Boeninger, Edgardo (1997), *Democracia en Chile: Lecciones para la Gobernabilidad*, Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile.

Brunner, José (1988), *Un Espejo Trizado. Ensayos sobre Cultura y Políticas Culturales*, Santiago, FLACSO.

Cuevas, Hernán (2001), “La nueva democracia chilena”, en *Estabilidad, crisis y organización de la política. Lecciones de medio siglo de historia chilena*, FLACSO, Santiago de Chile.

\_\_\_\_\_ (2008), “Chilean traumatized identity”, en *Discourse theory and cultural analysis : media, arts and literature*, Hampton Press, Cresskill.

\_\_\_\_\_ (2009), La Cuestión de la Identidad Chilena, en C. Fuentes (ed.) *Chile 2008: Percepciones y Actitudes Sociales*, ICSO-UDP, Santiago.

\_\_\_\_\_ (2014), Discurso militar e identidad nacional chilena, *Polis, Revista Latinoamericana*, 13 (38): 467-498.

\_\_\_\_\_ (2015a), “The (im)possible representation of national history: national identity, memory and trauma in Memoria Visual de una Nación by Mario Toral”, en *Družboslovne Razprave*, XXXI, 79.

\_\_\_\_\_ (2015b), 1986. El martirio de Carmen Gloria Quintana y Rodrigo Rojas, El Mostrador, 22 de Agosto de 2015 <http://www.elmostrador.cl/noticias/opinion/2015/08/22/1986-el-martirio-de-carmen-gloria-quintana-y-rodrigo-rojas/> (29.06.2016).

\_\_\_\_\_ (2015c), Ernesto Laclau y su concepto de discurso post-marxista, *Pléyade* 16: 33-47.

Culler, Jonathan (1998), *Sobre la deconstrucción: teoría y crítica después del estructuralismo*, Cátedra, Madrid.

Debord, Guy (1977), *The Society of the Spectacle*, Zone Books, Nueva York.

De Ramón, Armando (2003), *Historia de Chile. Desde la invasión incaica hasta nuestros días (1500-2000)*, Santiago, Catalonia.

Derrida, Jacques (2005), *De la gramatología*, Siglo XXI, México DF.

Du Gay, Paul et al., (2013), *Doing Cultural Studies*, Londres, Sage.

Eco, Umberto (1992), *Obra Abierta*, Planeta Agostini, Barcelona.

Edwards, Alberto (1936), *La Fronda Aristocrática en Chile*, Ediciones Ercilla, Santiago de Chile.

Evans, Jessica y Hall, Stuart (1999), “What is Visual Culture?”, en *Visual Culture: The Reader*, Sage, Londres.

Evans, Dylan (1996), *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*, Routledge, Londres.

Fernández, Mario (1998), “El Sistema Político Chileno: Características y Tendencias”, en *Chile en los Noventa*, Presidencia de la República-Dolmen Ediciones, Santiago de Chile.

Fink, Bruce (1995), *The Lacanian Subject: Between Language and Jouissance*, Princeton University Press, Princeton.

Fiske, John (1990), *Introduction to Communication Studies*, Routledge, Londres.

Foxley, Alejandro (2003), “El Alma de Chile”, *La Segunda*, 12 de septiembre.

Fundación Futuro (2003), “¿Qué Pensamos los Chilenos a 30 años del Golpe Militar?” [http://www.fundacionfuturo.cl/estudios\\_pub.php?id=35&valor=1](http://www.fundacionfuturo.cl/estudios_pub.php?id=35&valor=1).

Garretón, Manuel A. (2008) *Del post-pinochetismo a la sociedad democrática. Globalización y Política en el bicentenario*, Debate, Santiago de Chile.

Geras, Norman (1987), Post-Marxism?, *NLR* 163: 40-82.

Glynos, Jason (2001) “The Grip of Ideology: A Lacanian Approach to the Theory of Ideology”, en *Journal of Political Ideologies* 6 (2).

Griggs y Howarth, David (2011), Discourse and practice: using the power of well being, *Evidence & Policy* 7 (2): 213–226

Hall, Stuart (1980), Cultural studies: two paradigms, *Media, Culture & Society* 2: 57-72.

\_\_\_\_\_ (1991) "Reconstruction Work: Images of Post-war Black Settlement" en *Family Snaps: The Remaining of Domestic Photography*, Virago, Londres.

\_\_\_\_\_ (1993) "Encoding, Decoding", en *The Cultural Studies Reader*, Routledge, Londres.

\_\_\_\_\_ (2010), "El trabajo de representación", en Stuart Hall, Sin Garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales, Envión Editores, Popayán.

Hall, Stuart (et al.) (1982 [1978]) *Policing the Crisis. Mugging, the State, and Law and Order*. The Macmillan Press, Londres.

Howarth, David *et al.* (Eds) (2000), *Discourse Theory and Political Analysis: Identities, Hegemonies, and Social Change*, Manchester University Press, Manchester.

Howarth, David y Torfing, Jacob (2005), *Discourse Theory in European Politics. Identity, Policy and Governance*, Palgrave, Londres.

Howarth, David y Stavrakakis, Yannis (2000), "Introducing Discourse Theory and Political Analysis", en *Discourse Theory and Political Analysis: Identities, Hegemonies, and Social Change*, Manchester University Press, Manchester.

Huneus, Carlos (2003), *Chile, Un País Dividido. La Actualidad del Pasado*, Catalonia, Santiago de Chile.

Ivelic, Milan y Galaz, Gaspar (1988), *Chile, arte actual*, Ediciones Universitarias de Valparaíso, Valparaíso.

Lacan, Jacques (1991), *The Seminar of Jacques Lacan, Book I, Freud's Papers on Technique 1953-1954*, J.-A. Miller (ed.), Nueva York, W.W. Norton & Company.

Laclau, Ernesto (1986), *Política e Ideología en la Teoría Marxista. Capitalismo, Fascismo, Populismo*, Siglo XXI, Madrid.

---

\_\_\_\_\_ (1993), “Discourse”, en *The Blackwell Companion to Political Philosophy*, Blackwell, Londres.

\_\_\_\_\_ (1994), “Introduction”, en E. Laclau (ed.) *The Making of Political Identities*, Verso, Londres.

\_\_\_\_\_ (1996), *Emancipación y diferencia*, Ariel, Buenos Aires.

\_\_\_\_\_ (1997), *Hegemonía y Antagonismo. El Imposible Fin de Lo Político*, Cuarto Propio, Santiago.

\_\_\_\_\_ (2000), *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Nueva Visión, Buenos Aires.

\_\_\_\_\_ (2003), “Identidad y hegemonía: el rol de la universalidad en la construcción de lógicas políticas”, en *Contingencia, hegemonía, universalidad: diálogos contemporáneos en la izquierda*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

\_\_\_\_\_ (2005) *La Razón Populista*, FCE, Buenos Aires.

\_\_\_\_\_ (2008), “Atisbando el futuro”, en *Laclau: aproximaciones críticas a su obra*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

\_\_\_\_\_ (2014), *The Rhetorical Foundations of Society*, Verso, Londres.

Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal (2000), “Postmarxismo sin Pedido de Disculpas”, en E. Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Nueva Visión, Buenos Aires, pp. 111-145.

\_\_\_\_\_ (2001), “Preface to the Second Edition”, en E. Laclau y C. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, 2ª ed, Verso, Londres.

\_\_\_\_\_ (2010), *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

Laclau, Ernesto y Zac, Lilian (1994) "Minding the Gap: The Subject of Politics", en *The Making of Political Identities*, Verso, Londres.

Laitin, David (1988), "Political Culture and Political Preferences", en *American Political Science Review* 82 (2): 589-597.

Larraín, Jorge (2006), Changes in Chilean identity: thirtyyears after the military coup, *Nations and Nationalism* 12 (2): 321-338.

Lechner, Norbert (1990), "Hay Gente que Muere de Miedo", en *Los Patios Interiores de la Democracia*, Fondo de Cultura Económica, Santiago de Chile.

Mouffe, Chantal (2001), "Every Form of Art has a Political Dimension. Chantal Mouffe interviewed by Rosalyn Deutsche, Branden W. Joseph and Thomas Keenan", en *Grey Room* 2 (Winter 02), pp. 98-125.

\_\_\_\_\_ (2013), *Agonistics*, Londres, Verso.

Moulian, Tomás (1994), Limitaciones de la transición a la democracia en Chile, *Proposiciones* 25: 25-33.

\_\_\_\_\_ (1997) *Chile Actual: Anatomía de un Mito*, Lom, Santiago.

Nichols, Bill (1985), "The Analysis of Representational Images", en John and Jeremy Hawthorn (Eds.) *Communication Studies: An Introductory Reader*, Edward Arnold, Londres.

Ortega, Eugenio (1992), *Historia de una alianza política: el partido Socialista de Chile y el partido Demócrata Cristiano: 1973-1988*, CED-CESOC, Santiago.

Panizza, Francisco (ed.) (2009), *El Populismo como Espejo de la Democracia*, FCE, Buenos Aires.

Sayyid, Bobby y Zac, Lilian (1998), "Political Analysis in a World without Foundations", en *Research Strategies in Social Sciences: A Guide to New Approaches*, Oxford University Press, Oxford.

Silva, Patricio (1999), "Collective Memories, Fears and Consensus: The Political Psychology of the Chilean Democratic Transition", en *Societies of Fear: The Legacy of Civil War, Violence and Terror in Latin America*, Zed Books, Londres.

Silva Henríquez, Raúl (1986), *El Alma de Chile*, Santiago, Cieplan, Santiago de Chile.

Slack, J. D. (1996) "The Theory and Method of Articulation in Cultural Studies", en *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*, Routledge, Londres.

Stavrakakis, Yannis (2007) *Lacan y lo político*, Prometeo Libros, Buenos Aires.

Strasma, Mary (2003) "History in its Walls: La Moneda, Memory, and Reconciliation in Post-authoritarian Chile" artículo presentado en FLACSO Chile, 5th of August 2003.

Toral, Mario (1999a) *Memoria Visual de una Nación*, Santiago, Metroarte.

\_\_\_\_\_ (1999b) "El Grandioso Mural Incómodo de Mario Toral, entrevista con José Miguel Varas", en Rocinante N° 7.

\_\_\_\_\_ (2016), Mario Toral, pintor chileno: "Quiero ser como Goya y Picasso, que se involucran con la belleza y la verdad", La Tercera, 16 de enero. url <http://fw.to/eNvioTP> (17.02.2016)

Turner, Graeme (2003), *British Cultural Studies. An Introduction*, Routledge, Londres.

Vezovnik, Andreja (2012), The Construction of Political Subjectivity: The Case of Inmigrant Workers in Slovenia, *Pléyade* 10: 37-66.

Vial, Gonzalo (1981-1987), *Historia de Chile (1891-1973)*, 4 Vols, Santillana del Pacífico, Santiago de Chile.

Villalobos, Sergio (1980), *Historia del Pueblo Chileno*, ICHEH, Santiago de Chile.

Vitale, Luis (1993-1998), *Interpretación Marxista de la Historia de Chile*, 6 vols, Lom, Santiago de Chile.

\_\_\_\_\_ (1999), *Para Recuperar la Memoria Histórica: Frei, Allende y Pinochet*, Lom, Santiago de Chile.

Žižek, Slavoj (1992), *El sublime objeto de la ideología*, Siglo XXI, México.

\_\_\_\_\_ (2000), “Más allá del análisis del discurso”, en *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Nueva Visión, Buenos Aires.

\_\_\_\_\_ (2003), “Introducción”, en *Ideología: un mapa de la cuestión*, Siglo XXI, Buenos Aires.



Figura 1



Figura 2

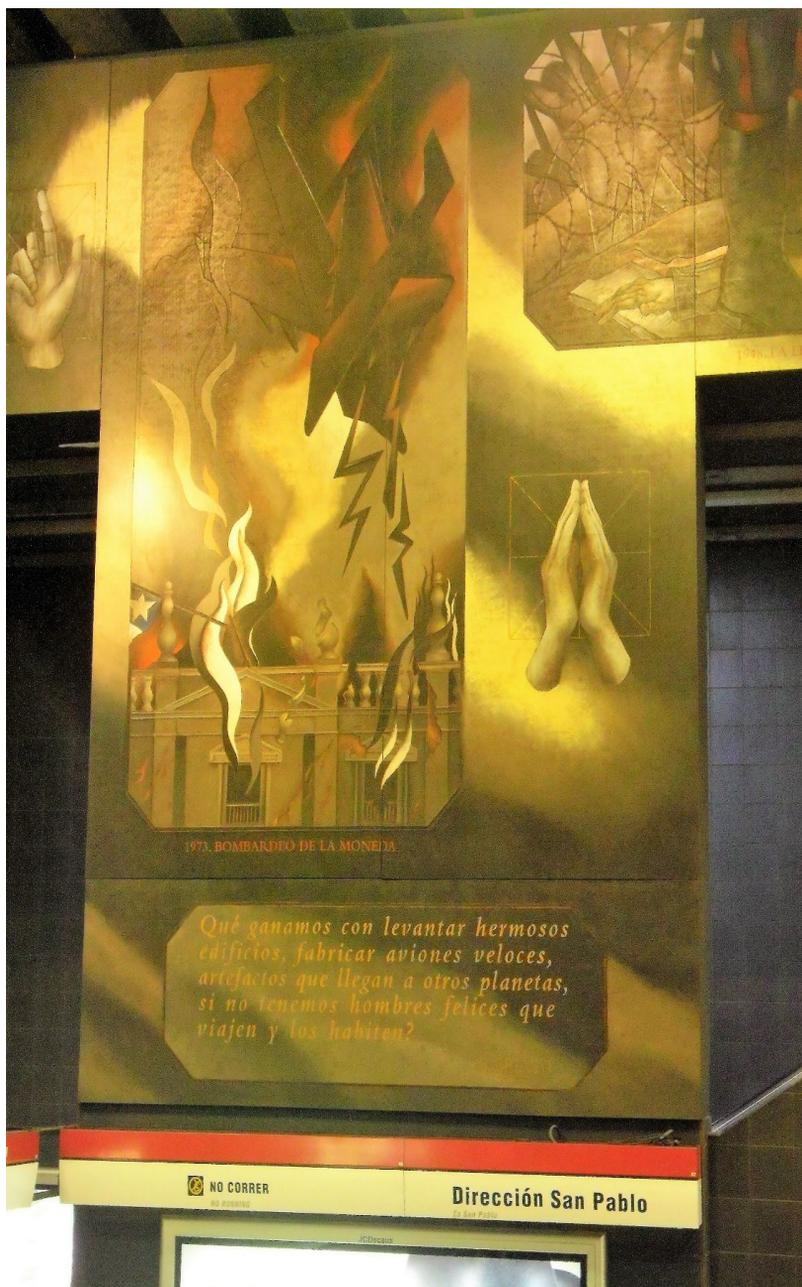


Figura 3



Figura 4

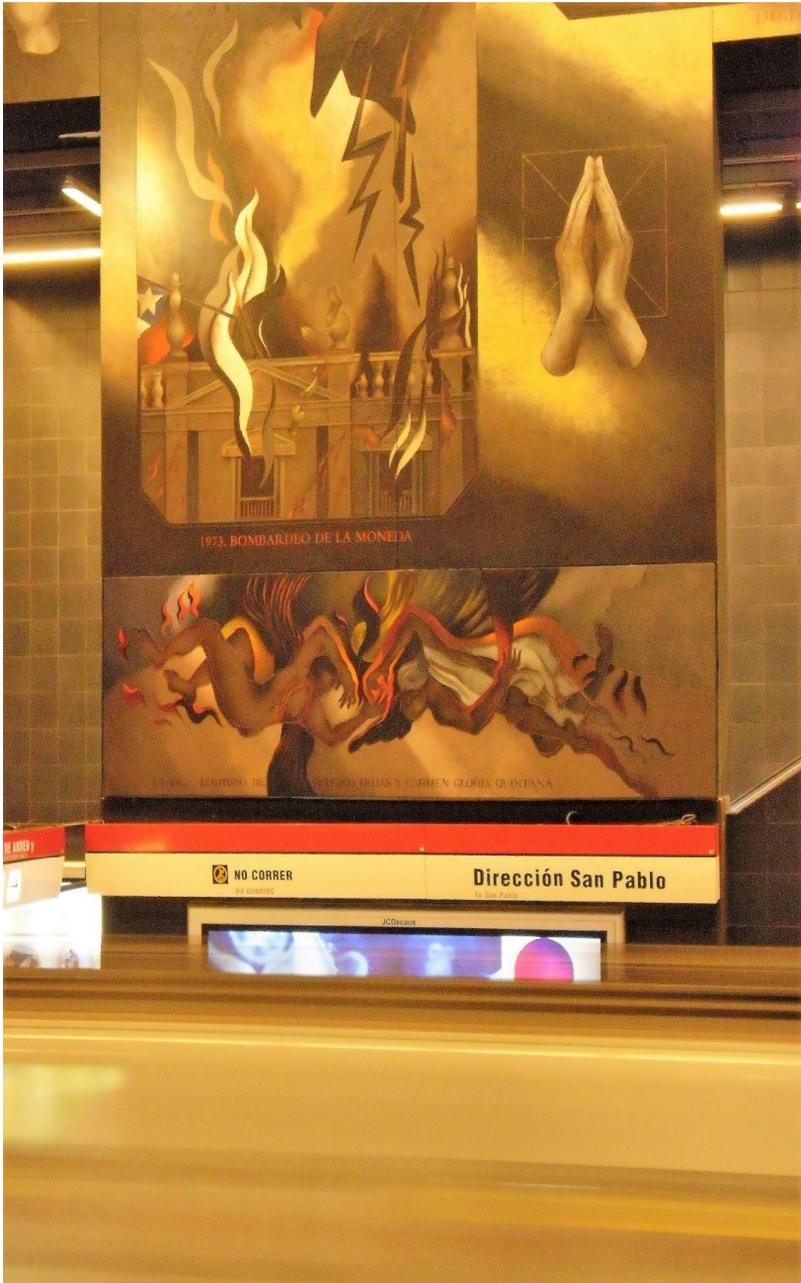


Figura 5



## Traducciones



## TEORÍA DEL DISCURSO, CRÍTICA POST-HEGEMÓNICA, Y LA POLÍTICA DE LAS PASIONES DE CHANTAL MOUFFE<sup>1</sup>

Yannis Stavrakakis<sup>2</sup>

### Resumen

Uno de los méritos de *Hegemonía y estrategia socialista* de Chantal Mouffe y Ernesto Laclau puede ser claramente asociado a la crítica de la inmediatez, la que constituye uno de los ejes centrales del libro. Por ejemplo, el cambio radical desde la ilusión de inmediatez a un énfasis sobre la mediación discursiva y su papel constitutivo en la formación de la realidad política y social es claramente visible con respecto a la tradición política contra la cual el post-marxismo se define, esto es, la tradición radical en Occidente y su núcleo marxista. En efecto, la deconstrucción de la tradición marxista en *Hegemonía y estrategia socialista* es primeramente la deconstrucción de la pretensión de tener un acceso directo a y un control de la totalidad de lo real y de su desarrollo (escatológico) histórico predecible.<sup>3</sup> No es sorprendente, entonces, que la mayoría de las resistencias críticas encontradas por la teoría discursiva han emanado de los defensores de tal inmediatez. La crítica a la teoría del discurso frecuentemente ha tomado la forma de un *retorno* de la inmediatez, de una *venganza* de lo real.

Este retorno puede tomar una variedad de formas; de hecho, como veremos, ha tomado notablemente diferentes formas. En este texto, nos enfocaremos principalmente en los argumentos que rechazan la teoría de la hegemonía y del discurso de Laclau y Mouffe sobre fundamentos biopolíticos; en particular, vamos a abordar críticamente los relevantes trabajos de Richard Day, Scott Lash y Jon Beasley-Murray.<sup>4</sup> Este conjunto de investigaciones destaca, de una manera u otra, la importancia de los mecanismos de dominación biopolíticos, ‘no hegemónicos’, en los que el poder está, supuestamente, no mediado discursivamente, sino que opera directa y exclusivamente en un real biopolítico afectivo. Sin embargo ¿cuán válida es esta crítica? Sólo un cuidadoso examen puede, en verdad, evaluar su consistencia interna, así como la medida en la que se las ha arreglado para hacer justicia al desarrollo de la teoría discursiva desde 1980 hasta hoy. De hecho, como veremos, las inconsistencias de la crítica post-hegemónica limitan severamente sus implicaciones: en vez de invalidar la teoría discursiva de la hegemonía en conjunto, meramente destacan el aspecto afectivo de la política hegemónica. No obstante ¿no es precisamente este aspecto el que ha estado enfatizando Chantal Mouffe en su trabajo personal después de *Hegemonía y estrategia socialista*? ¿No es esto lo que exactamente está en juego en su ‘política de las pasiones’?

---

<sup>1</sup> *Parallax*, Vol. 20, Nº 2, 118-135, 2014. Traducción de José Fernando García.

<sup>2</sup> Aristotle University of Thessaloniki. E.mail: yanstavr@yahoo.co.uk

<sup>3</sup> Laclau y Mouffe (1985).

<sup>4</sup> En esta parte del argumento nos basaremos en las primeras secciones de Stavrakakis (2014).



Durante el último decenio, la crítica a la inmediatez, junto al énfasis en el discurso y la representación, propuestas por la teoría del discurso, se ha convertido en blanco de una crítica persistente. Dicha crítica, que ha tenido también como blanco a la categoría de ‘hegemonía’ en sí misma, defiende la apremiante inmediatez de la biopolítica y la afectividad, muy en boga en la crítica social y en la teoría política recientes. El enorme interés en el trabajo de filósofos clásicos como Spinoza y teóricos contemporáneos como Michel Foucault, Giorgio Agamben, Giles Deleuze y Antonio Negri, lo demuestra ampliamente. Esta orientación ha coincidido a menudo con el rechazo de la hegemonía como una matriz teórica y analítica para comprender la política contemporánea. Lo que está en disputa es, puesto simplemente, la “hegemonía de la hegemonía” (Day 2005).

El trabajo de Richard Day ha sido decisivo en la instalación del escenario para este tipo de argumentación. Day se opone a la ‘política como siempre’, es decir, a limitar la lucha política y el activismo radical a un juego entre hegemonía y contra-hegemonía: “La respuesta obvia (a cómo luchar contra la globalización capitalista) es tratar de establecer una contra-hegemonía, invertir el balance histórico, en lo posible, en favor de los oprimidos (...) Argumentar de este modo, sin embargo, es permanecer dentro de la lógica del neo-liberalismo, aceptar lo que llamo la hegemonía de la hegemonía. Con esto quiero referirme al supuesto que el cambio social efectivo puede solamente ser logrado simultáneamente y *en masa*, a través un completo espacio nacional o internacional.” (Day 2005: 8) La base de esta objeción es predominantemente política y la evidencia que acredita para sostenerla proviene de los nuevos tipos de activismo visibles en lo que llama los ‘Novísimos Movimientos Sociales’. Lo que interesa a Day del activismo radical contemporáneo es que ciertos grupos radicales están saliendo de esta “trampa operando más bien no-hegemónicamente que contra-hegemónicamente. Ellos buscan un cambio radical, pero no mediante la toma o influencia en el poder del estado, desafiando así la lógica de la hegemonía en su mismo centro”. (Day 2005: 8) En la discusión de Day sobre la hegemonía el trabajo de Laclau y Mouffe ocupa una posición central. Aunque empático con ciertos aspectos de su proyecto, Day tiene grandes dificultades para llegar a un acuerdo con la idea, central a la argumentación de Laclau y Mouffe, de que el desafío a un régimen hegemónico presupone la formación de una nueva articulación discursiva a través del enlace de una serie de demandas frustradas en una ‘cadena de equivalencias’, un horizonte de representación que fija parcialmente esos distintos momentos

alrededor de un antagonista ideal, un punto nodal que desafía la hegemonía presente. El problema es precisamente que las cadenas equivalenciales son construidas, los bloques hegemónicos son producidos y la transformación social es alcanzada a través procesos de representación. (Day 2005: 75) La representación implica una política basada en la formulación simbólica de demandas y eso supone nuestra subyugación en una lógica que nunca nos permitirá una ruptura radical con la verdadera refundación social: “una política de demandas en el contexto de la globalización neo-liberal es más bien semejante a perseguir los últimos automóviles, ropas o refrigeradores a la moda. Uno siente una falta que espera llenar, sólo para descubrir que el anhelo de satisfacción se ha incrementado en vez de disminuir” (Day 2005: 83) Day es muy cuidadoso en no exagerar nuestra habilidad para romper este sistema completamente y no está, claramente, pretendiendo que semejante ruptura ha sido ya alcanzada.<sup>5</sup> “Salir de esta trampa no es de ninguna manera un proceso simple o fácil, aunque algunos sujetos políticos han comenzado a hacerlo – vacilante, parcial, implícitamente.” (Day 2005: 84) “¿Cómo podría ser de otra manera, dado que semejante salida presupone un cambio radical desde las políticas de demanda y de la ética del deseo hacia una política del acto sostenida por una ética de lo real?” (Day 2005: 88-89) La primera “puede cambiar el contenido de las estructuras de dominación y explotación, pero no puede cambiar su forma.” (Day 2005: 88), mientras que la segunda, tal como ha sido conceptualizado parcialmente por Slavoj Žižek y muchas corrientes dentro de la tradición anarquista y post-anarquista, así como dentro el post-estructuralismo y más allá (Deleuze, Agamben, etc.), permitiría una ruptura radical con el pensamiento hegemónico. (Day 2005: 89-90) Esta ruptura hace posible la conceptualización de una efectiva resistencia en referencia a una serie de luchas autónomas, negando su articulación equivalencial en una representación universal contra-hegemónica, priorizando intervenciones materiales en el aquí y ahora e introduciendo una relación de afinidad entre ellas no representacional y no centralizada.

### *Los albores de la post-hegemonía*

Day combate la teorización discursiva/representacional de la hegemonía de Laclau y Mouffe, pero se inhibe de otorgarle un certificado de defunción. Esto ocurrirá un par de años después, con la emergencia dentro de nuestro ámbito teórico de la categoría

---

<sup>5</sup> Aunque asociando la lógica del deseo predominantemente con el capitalismo, e ignorando su genealogía pre-capitalista, pinta las oportunidades de dicha ruptura un tanto en colores rosados.

‘post-hegemonía’. De hecho, se puede discernir al menos dos variantes distintas de este argumento en la literatura relevante.<sup>6</sup> El primer tipo de argumento, presentado por Scott Lash, parte de una cierta contextualización de la hegemonía y concluye que, aunque la hegemonía ha sido, merecidamente, crucial en la comprensión de las luchas políticas y sociales para un particular período, no mantiene la misma posición hoy. (Lash 2007) En contraste a esa contextualización, el segundo tipo de argumento, como es sostenido por Jon Beasley-Murray, plantea un rechazo frontal y total, así como diacrónico a la hegemonía. (Beasley-Murray 2010) Examinemos uno a uno.

En un artículo de 2007 en *Theory, Culture and Society*, Scott Lash argumenta que hemos entrado en una era ‘post-hegemonía.’ (Lash 2007) De modo que lo que tenemos aquí es un rechazo a la relevancia de la teoría del discurso, tal como fuera desarrollada primeramente por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, en una época que, supuestamente, ha entrado en un nuevo período de relaciones de poder:

“Desde el comienzo de los estudios culturales en los 70, ‘hegemonía’ ha sido quizá el concepto soporte en esa entonces emergente disciplina (...) En lo que sigue no quiero argumentar que la hegemonía sea un concepto fallido; de ningún modo discutir contra el concepto de hegemonía (...) Lo que quiero mostrar, en cambio, es que ha sido de gran valor para una época particular, sostener que esa época está ahora llegando a su fin, y sugerir que el poder es ahora, en vez, post-hegemonía.” (Lash 2007: 55) Así es como Scott Lash comienza su obituario de la teoría discursiva de la hegemonía, es decir, de aquellas teorías que se enfocan parcialmente en la dominación mediante el consenso, logrado a través de medios ideológico/discursivos. (Lash 2007: 55) Es, por cierto, un obituario amistoso. Si constituye un rechazo, es respetuoso. En verdad, Lash paga tributo al poder explicativo de la hegemonía y al papel central de Laclau y Mouffe en el paradigma hegemónico que estudia el poder “en gran parte como (...) operando semióticamente a través del discurso.” (Lash 2007: 58-68) De todos modos, la idea central es que, enfocándose en el nivel de la representación, la teoría del discurso ignora un nivel

---

<sup>6</sup> Digo ‘al menos’ porque no trataré todos los casos, sino solamente con aquellos que se ocupan en detalle del trabajo de Laclau y Mouffe.

fundacional más importante, el de lo real. Lo real, a diferencia de lo simbólico o lo imaginario, escapa al orden de la representación totalmente. “Nosotros –aquellos que pensamos que el poder es en gran parte post-hegemónico– estamos de acuerdo con Žižek (ver Butler, Laclau, Žižek 2000). Estamos de acuerdo en parte. Pensamos que ambos, dominación y resistencia, en el orden post-hegemónico toman lugar a través de lo real. (...) Lo real (...) es lo indecible. Es ontológico. El poder en el orden post-hegemónico ha llegado a ser ontológico. (...) El poder post-hegemónico y los estudios culturales son menos una cuestión de juicios cognitivos y más una cuestión de ser.” (Lash 2007: 56) Para definir lo real, Lash abandona la jerga lacaniana utilizada inicialmente y se vuelve, primero a Agamben, y después, más extensamente, a la representación y trabajo sobre Spinoza de Hardt y Negri. Como resultado, lo real del poder post-hegemónico tiende a solaparse con la *potentia* de Spinoza: “fuerza, energía, potencia.” (Lash: 2007: 59) La política post-hegemónica gira alrededor de este primordial real neo-vitalista: “la fuerza motriz, el despliegue, el devenir de la cosa misma.” (Lash 2007: 59) Lo que está en juego no es producir consenso o asegurar un consenso, ni siquiera la normalización; ahora “el poder entra en nosotros y nos constituye desde adentro” (Lash 2007: 61), “nos coge en nuestro mismo ser.” (Lash 2007: 75) Estamos, de este modo, firmemente localizados dentro del terreno de la immanencia (Lash 2007: 66), de una fuerza “virtual, generativa” (Lash 2007: 71) que todo lo abarca. En la misma edición de *Teoría, cultura y sociedad* Nicholas Thoburn refuerza la argumentación de Lash subrayando la problemática de la afectividad como sub-significante o aún pre-significante modo de activación somática, elaborada en referencia al trabajo de Brian Massumi: “El afecto es una experiencia de intensidad –de alegría, miedo, amor, dolor, lástima, orgullo, rabia– que cambia el estado de un cuerpo, que tiene efectos concretos en la práctica individual o social (...) El afecto es una dimensión clave de la experiencia (...) y la que más claramente marca el movimiento de los estudios culturales más allá de la concepción de la cultura como una práctica significante.” (Thoburn: 2007: 84) Claramente, esta dirección es indicativa de lo que Patricia Clough ha llamado “el giro afectivo”, una reorientación de la teoría crítica hacia “un dinamismo immanente a la materia corporal.” (Clough 2008: 1)

### *La post-hegemonía desatada*

Solo tres años después del artículo de Lash sobre la post-hegemonía, un extenso tratado sobre el asunto fue publicado por Jon Beasley-Murray. Éste reconoce las

afinidades de su proyecto con el de Lash, enfatizando, al mismo tiempo, una crucial diferencia: “La concepción de la post-hegemonía de Lash es puramente temporal: él argumenta que el poder es hoy post-hegemónico. Mi propósito es una crítica más exhaustiva de la idea de hegemonía.” (Beasley-Murray 2010: XI) La crítica de Beasley-Murray de la hegemonía y el discurso comparte con Day la idea de que la teoría de la hegemonía y el terreno en el cual se basa –estudios culturales y sociedad civil– son políticamente sospechosos porque ellos, en efecto, imitan las estructuras de poder que se proponen entender. (Beasley-Murray 2010: XVI) También comparte con Lash una distinta apreciación de lo real somático de las relaciones de poder: “el poder trabaja directamente sobre los cuerpos.” (Beasley-Murray 2010: XIII) Sin embargo, a pesar de que aventaja a todos sus predecesores proponiendo un distinto y más holístico argumento, Beasley-Murray también resume una defensa de lo real presente en todos ellos: “Laclau fusiona aquí aparatos y discursos, presentando un concepto de discurso extendido que falla en distinguir entre elementos significantes y asignificantes.” (Beasley-Murray 2010: 60) El ataque de Beasley-Murray a la teoría de la hegemonía y al trabajo de Laclau, en particular es total:

“No hay hegemonía ni nunca la ha habido (...) hemos vivido siempre en tiempos post-hegemonícos: el orden social nunca ha sido de hecho asegurado por la ideología. (...) El orden social es asegurado a través el hábito y el afecto. (...) El cambio social también es logrado mediante el hábito y el afecto.” (Beasley-Murray 2010: IX-X)<sup>7</sup>

Ya desde el prefacio del libro está claro que el propósito no es solamente rechazar la teoría de la hegemonía totalmente, sino reemplazarla con algo programáticamente más allá de la representación y el discurso. Esta ‘teoría post-hegemonía está articulada alrededor de tres conceptos centrales: hábito, afecto y multitud. Así, subrayando el papel del hábito, en vez de la opinión, Beasley-Murray esboza un campo más allá del consentimiento y la coerción. Su foco está en el trabajo del *habitus*: “un sentimiento colectivo corporizado por las reglas de juego social que son activadas y reproducidas debajo la conciencia” Enfatizando el afecto, se refiere a un flujo de intensidades

---

<sup>7</sup> Es interesante que tanto Lash como Beasley-Murray parecen a veces inconscientes de la importante distinción que hacen Laclau y Mouffe entre ideología y discurso, a través de su trabajo.

impersonales y corporizadas más allá de la racionalidad y el consenso. Concluye la tríada conceptual que sostiene esta teoría de la post-hegemonía reemplazando ‘el pueblo’ por la multitud. (Beasley-Murray 2010: X) Más importante, estos tres conceptos se refieren a un proceso inmanente localizados más allá de la representación. (Beasley-Murray 2010: XI).

Comprensiblemente, la teoría del discurso es el primer blanco, ya que esta “versión de la teoría de la hegemonía es la más desarrollada e influyente en los estudios culturales.” (Beasley-Murray 2010: 15) En tanto que vocabulario dominante en los estudios culturales “en seguida habla de poder en tanto hegemonía y contra-hegemonía, resistencia, transgresión y subversión.” (Beasley-Murray 2010: 19) Sin embargo, lo que es de particular interés es que, aparte de criticar aspectos de la teoría del discurso, Beasley-Murray discute en detalle la política populista y, en los hechos, se concentra en el fenómeno del peronismo en Argentina, en un intento de mostrar que, aún en este paradigmático caso que opera como una fuente mayor de inspiración para el trabajo de Laclau (un argentino, él mismo), la teoría de la hegemonía se halla en falta y una aproximación post-hegemónica puede fácilmente triunfar. En la lectura de Beasley-Murray, el principal problema es, una vez más, la confianza de Laclau en la representación: “las apuestas del juego político llegan a ser la legitimidad representacional antes que la satisfacción de las demandas.” (Beasley-Murray 2010: 56) Esto es pintado como particularmente problemático, en la medida que señala una indirecta aceptación de las estructuras de poder: Laclau “toma al estado como garantido y nunca interroga a su poder” (Beasley-Murray 2010: 55) A un nivel abstracto, la conclusión es clara, y suena más bien familiar: “Por último, el proyecto de Laclau está socavado por su retrato de la sociedad como una red discursiva que todo lo abarca, el significado de cuyos términos (porque son siempre significativos, representacionales) son dependientes de varias luchas y articulaciones que lo constituyen.” (Beasley-Murray 2010: 54) Al nivel del análisis empírico no solamente toma a Laclau muy limitadamente, sino “el análisis de Laclau del peronismo podría dirigir atención renovada a los modos en que el orden social es, de hecho, asegurado por debajo del discurso, y al desafío del manifiesto fracaso del proyecto hegemónico. Necesitamos abordar esta in-articulación del poder, su directa aplicación a los cuerpos a través del hábito y el afecto” (Beasley-Murray 2010: 59) ¿Cómo se supone validar todo este proyecto teórico-político? Con todo, su énfasis en lo

real puede ser solamente tratado como discurso, como representaciones y argumentos a ser interpretados, deconstruidos y estimados.<sup>8</sup>

En el caso de Day, esto es relativamente fácil, ya que evita las pretensiones maximalistas presentes en Lash y Beasley-Murray. Su discurso, cuidadosamente construido, argumenta siempre desde los márgenes, desde un punto de vista minoritario. (Day 2005: 203-206) En la medida en que su crítica de la teoría de la hegemonía está fundada empíricamente, podrá ser juzgada ante todo sobre la base de su validez heurística. Day está, en efecto, en lo correcto cuando llama nuestra atención sobre el eje horizontal de la actividad social y política presente en los ‘Novísimos Movimientos Sociales’, un tipo de actividad no discutida adecuadamente en los enfoques hegémónicos.<sup>9</sup> No obstante, mi principal objeción sería que, en la mayoría de los casos, una multitud de luchas autónomas han llegado a ser históricamente efectivas solamente cuando son articuladas dentro de un horizonte de representación común contra-hegémónico. Esto es lo que ocurrió con el movimiento *Aganaktismenoi*, e igualmente con la experiencia argentina después de la crisis del 2001. Así, en vez de erigir una muralla entre el horizontalismo y los procesos hegémónicos ¿no sería más productivo estudiar su irreductible interpenetración, así como las oportunidades y desafíos que crea? En su relevante análisis de los Indignados de España y del *Aganaktismenoi*, Prentoulis y Thomassen, convincentemente sostienen la hipótesis que, contrariamente a sus objetivos retóricos, esos movimientos no han podido evitar las “tensiones entre horizontalidad y verticalidad, entre autonomía y hegemonía, o entre ir más allá o aceptar las estructuras representativas.” (Prentoulis y Thomassen 2012: 2) De hecho, concluyen destacando dos áreas de particular tensión, una relacionada a la cuestión de la representación política, y la otra a la práctica de la autonomía y horizontalidad dentro de los dos movimientos. En el primer caso, aún para aquellos que argumentan contra la representación como tal, ésta aparece si no deseable, al menos inevitable. El asunto, entonces, se convierte en cómo instituir mejores formas de representación, antes que deshacerse de ella. En el segundo caso, el espacio del movimiento dentro del cual las voces iguales de los manifestantes pueden ser oídas es, el mismo, un espacio representacional (definido por la relación entre

---

<sup>8</sup> Adicionalmente, la articulación de esos argumentos implica un proyecto hegémónico a pequeña escala que apunta a asegurar el consentimiento de eventuales lectores. Cómo esto puede ser consistente con el contenido post-hegémónico de los argumentos en sí mismos es algo que permanece oscuro.

<sup>99</sup> He destacado el valor de algunos de esos ‘experimentos’. Ver, por ejemplo, Stavrakakis 2007: 281.

asambleas y grupos, normas de conducta, etc.) (Prentolious y Thomassen 2012: 12) Lo que tenemos en estos casos es la sublimación gradual de la multitud emergente en ‘un pueblo’, predominantemente representado por uno u otro partido populista (de izquierda): SYRIZA en la situación griega contemporánea, los peronistas kirchnerianos en Argentina. Aquí Chantal Mouffe puede ser de gran ayuda para ayudarnos a teorizar ambos ángulos (la inevitabilidad de la representación y la dialéctica irreductible entre horizontalidad y verticalidad) de un modo más reflexivo. En primer lugar, ella explica persuasivamente por qué la representación permanece constitutiva. Las identidades no están nunca dadas de antemano, sino que siempre resultan de procesos de construcción discursiva que inevitablemente toman lugar en el terreno de la representación. “Es a través de la representación que los sujetos políticos colectivos son creados, no existen antes. Toda afirmación de una identidad política es, de este modo, interior, no exterior al proceso de representación.” (Mouffe 2013: 125) Segundo, cuando ella comenta la idealización de las experiencias ‘horizontales’ en América Latina como el modelo a seguir, apunta a la irreductible dialéctica entre horizontalidad y verticalidad: aquel espontaneísmo y horizontalismo romántico “parece no darse cuenta que los avances democráticos que han tomado lugar allí (...) han sido posibles gracias a una articulación que combina luchas extra-parlamentarias y parlamentarias.” (Mouffe 2013: 126-127) La única manera de evitar reconocer esta dialéctica es enfocarse exclusivamente en el primer paso de la coreografía implicada (la emergencia multitudinaria de demandas y actividades heterogéneas) y cerrar los ojos para el segundo (su inscripción dentro de un campo de representación populista con apelación hegemónica). Esta es, por ejemplo, la movida de Ardití en un artículo titulado ‘Post-hegemonía’. Así, cuando Ardití documenta en detalle cómo las ‘Asambleas de Barrio’, grupos de piqueteros, las tomas de fábricas, el aglutinamiento de los desempleados y las clases medias en 2001, en el contexto de la crisis argentina, puede presentarlas como ‘la multitud en acción’ sólo evitando toda referencia en absoluto a su (parcial) subsecuente hegemonización por los Kirchner. (Ardití 2007: 212) De hecho, curiosamente, el nombre ‘Kirchner’ no es siquiera mencionado en su artículo. Sólo la primera parte de la historia es contada, la cual, dado lo que siguió, podría ser legítimamente presentada como una etapa ‘pre-populista’ o ‘pre-hegemonía’. Aquí la exposición de Mouffe en *Agonistics* es absolutamente relevante, aunque no dirigida contra el argumento de Day: “El caso de Argentina es particularmente interesante para mi argumento. En la literatura del *exodus* es común encontrar una celebración de los piqueteros, del movimiento de los empobrecidos, principalmente

trabajadores desempleados, quienes al final de los 90 comenzaron a organizar bloqueos de caminos para protestar en contra las políticas neo-liberales del presidente Carlos Menem (...) Teóricos *post-operaist* ven en los piqueteros un ejemplo paradigmático de la expresión política de la Multitud y presentan su rechazo a colaborar con los partidos políticos como un modelo de la estrategia de desertión. Pero no parecen darse cuenta que el movimiento de los piqueteros muestra precisamente los límites de semejante estrategia. Seguro, jugaron un papel en la caída de un presidente (de la Rúa), pero cuando llegó el momento de ofrecer una alternativa, su rechazo a participar en las elecciones los hizo incapaces de influenciar el curso futuro de los acontecimientos. Si no hubiera sido por el hecho que Néstor Kirchner ganó las elecciones y comenzó a implementar medidas progresistas para restaurar la economía argentina y mejorar las condiciones de los pobres, el resultado de las protestas populares habrían sido completamente diferentes.” (Mouffe 2013: 76) Esto no quiere decir, por supuesto, que todas que esas luchas están destinadas, pronto o tarde, a adquirir una forma hegemónica: usualmente, sin embargo, cuando esto no ocurre –como es el caso del Movimiento Ocupa en Estados Unidos– se pone límites a las perspectivas del movimiento en cuestión.

Mouffe deja claro que su crítica al horizontalismo no implica, por cierto, que esas prácticas sean inútiles. Ella expresa su convicción de que una variedad de luchas extra-parlamentarias y las múltiples formas que ellas puedan adquirir son valiosas para el enriquecimiento de la democracia: “No solamente pueden levantar importantes cuestiones y poner en primer plano asuntos que han sido ignorados, pueden conducir también a la emergencia de nuevas subjetividades y suministrar un terreno para el cultivo de diferentes relaciones sociales.” (Mouffe 2013: 126) Sin embargo, esas prácticas no pueden proporcionar un sustituto de las instituciones representativas. Mouffe destaca la necesidad de sinergias y acciones comunes en la dirección de una contra ofensiva conjunta contra las políticas neo-liberales. Teniendo en cuenta nuestro análisis hasta el momento, es razonable concluir que cuando eso falla, esto es, “cuando los movimientos de protesta rechazan establecer alianzas con los canales tradicionales, que consideran como intrínsecamente insensibles a las transformaciones democráticas, su potencial radical se debilita drásticamente.” (Mouffe 2013: 127) Por supuesto, Day también presenta un conjunto de argumentos teóricos, pero como la mayoría de ellos son también

compartidos por Lash y Beasley-Murray, podemos ahora volver a sus propias teorizaciones y abordarlos juntas.

Irónicamente, algunos aspectos de esta más reciente y muy elaborada forma de rechazar la teoría del discurso y su conceptualización de la hegemonía delatan un razonamiento más bien sobre-simplificado y tiene que ser criticado en consecuencia. Para empezar, el esquema de Lash parece descansar en una periodización que pone dos períodos distintos –uno en el cual la mediación discursiva es constitutiva de las relaciones de poder y otra en que el foco es la biopolítica real y post-hegemónica– y el pasaje unilineal de la primera a la segunda. Al menos dos problemas mayores surgen aquí:

1. Primero, la estructura de esta narrativa es casi-escatológica. El pasaje de Lash desde la hegemonía a la post-hegemonía sólo puede ser descrito como una nueva filosofía de la historia, la que progresa en la dirección de un levantamiento de la mediación simbólica y un concomitante incremento de la inmediatez. Quizá no es mera coincidencia que *Homo Sacer* de Giorgio Agamben repose en una filosofía de la historia similar, viendo el paradigma biopolítico como una corriente irreversible que acompaña más y más aspectos de la vida social y política.

2. Segundo, y más importante, los argumentos de Day, Lash y Thoburn presuponen un conjunto de dicotomías que han sido ampliamente conceptualizadas en tanto binarias, excluyentes y oposicionales: dentro/fuera, antes/después, hegemonía/post-hegemonía, representación/real, sentido/ser, horizontal/vertical, discurso/afecto. Obviamente, necesitamos ser, a la vez, muy escépticos de esta estrategia que introduce semejantes dualismos jerárquicos –la mayoría de ellos ya deconstruidos en los medios derrideanos y lacanianos–, como de las implicaciones conceptuales y analíticas de la mayoría de ellos. Mi punto de vista es que Day, Lash y Thoburn fracasan en entender que dimensiones que pueden –y deben– ser conceptualmente distinguidas tienen la posibilidad, simultáneamente, de funcionar en una dialéctica histórica de mutuo compromiso y co-constitución. Por ejemplo, podemos, por supuesto, distinguir entre el aspecto instintivo y representacional/social de la pulsión en psicoanálisis; sin embargo,

ésta no puede estar concretamente constituida sin ambas dimensiones: lo simbólico y lo real. Dicha co-constitución desestabiliza radicalmente su binarismo. Por ejemplo, dado que el cuerpo es el sitio de una continua dialéctica entre lo simbólico y lo real –hay un cuerpo real y un cuerpo marcado por significantes–, es difícil ver cómo se puede asignar al cuerpo sólo el lado real de la ecuación. En efecto, investigaciones recientes en el campo de la teoría del discurso y el psicoanálisis han demostrado ampliamente que las identificaciones prominentes y a largo plazo (nacionalismo, populismo) requieren a la vez articulaciones simbólicas exitosas y su investidura afectiva y libidinal, la movilización del goce. Implican lo que Chantal Mouffe ha conceptualizado repetidamente como política de las pasiones: “el crucial papel jugado en política por lo que he llamado ‘pasiones’: la dimensión afectiva que es movilizada en la creación de las identidades políticas.” (Mouffe 2013: 137) Como resultado, el asunto es no aislar radicalmente las épocas de hegemonía y post-hegemonía, presentar discurso y afecto, simbólico y real, como dimensiones mutuamente excluyentes; es explorar, en cada coyuntura histórica, los caminos múltiples y diferentes en los que éstos interactúan y co-constituyen sujetos, objetos y órdenes socio-políticos. En todo caso, lo menos que uno tiene que reconocer desde el punto de vista post-hegemónico –y aquí Ardití es lo suficientemente audaz para aceptar esta conclusión– es que “sería miope e ideológico, en el sentido peyorativo–proponer que hay ya sea hegemonía o *exodus*, multitud y desobediencia civil radical.” (Ardití 2007: 221) El fracaso en reconocer la interpenetración constitutiva entre hegemonía y la así llamada post-hegemonía, lo simbólico y lo real, representación y su más allá, es también evidente y adquiere su más profunda ejemplificación en los argumentos de Beasley-Murray. Por tanto, no es coincidencia que esta particular crítica a la teoría del discurso sea conducida a las inconsistencias más bizarras, algo puesto de manifiesto aún por comentaristas sin relación con la Escuela de Essex: “la ferocidad polémica de muchos de los textos parece afectar el argumento y conducir a varias distorsiones de la historia y la teoría. Todo esto puede ser visto en su forma más exagerada en el primer capítulo, donde el gesto inaugural de rechazar la hegemonía necesita a la vez de artimañas y de violencia conceptual, que sugieren una ansiedad escasa de convencimiento.” (Derbyshire 2011) En realidad, ya desde el comienzo, uno encuentra momentos discursivos que desestabilizan internamente el argumento. Así, mientras la tesis central de Beasley-Murray es denunciar la teoría de la hegemonía como una forma de racionalismo, como anti-política, en favor de una teoría no representacional de la post-hegemonía, en la cual, “las instituciones del estado emergen desde procesos immanentes

y aseguran su legitimidad muy por debajo de la conciencia, sin necesidad de palabras” (Beasley-Murray 2010: 67), con todo, de algún modo, “se produce la ilusión de trascendencia y soberanía” (Beasley-Murray 2010: IX). La inmanencia reina y aún la trascendencia de alguna manera re-emerge; la representación es rechazada y aún ronda dicho esquema, el poder no necesita de palabras y todavía es sólo a través de palabras y de discurso que deviene efectivo. Pero ¿cómo esto es posible? Habiéndose comprometido con un fundamentalismo biopolítico, con un binarismo aún más radical que el presente en las primeras variantes de la teoría de la post-hegemonía, Beasley-Murray permanece incapaz de proporcionar un vínculo razonable. Su posición oscila entre la paradoja y la contradicción performativa. Nótese, por ejemplo, cómo su elección del populismo como un ejemplo apropiado termina en un fracaso total. Inequívocamente impugnando el esquema de Laclau, Beasley-Murray destaca: “El peronismo (como) un primer ejemplo de inculcación institucional del hábito.” (Beasley-Murray 2010: 25) Un proceso que, fiel a sus principios, entiende como un proceso más allá de la representación: el movimiento peronista implica así “una comunidad orgánica organizada que provoca un afecto que puede efectuarse sin la ideología o el discurso.” (Beasley 2010: 30) ¿Cuál es la base para la formulación de este argumento? Sorprendentemente, la evidencia que lo sostiene viene del campo de la representación misma, de los discursos de Perón, esto es, de meras palabras: “Como el verdadero patriotismo es un ‘tipo de amor’, de acuerdo a Perón, “o sientes o no” (...). Así, no habrá necesidad de discursos, símbolos o ceremonias.” Este afecto, entonces, induce los hábitos peronistas: “Cuando esta comunidad está en peligro, no habrá nadie que no sienta la inclinación y la necesidad de defenderlo contra sus enemigos externos o internos.” (Beasley-Murray 2010: 30) ¡Es difícil, en verdad, encontrar ejemplos similares de semejante asombrosa, irreflexiva ingenuidad! Como si cobrara consciencia de los problemas que encuentra su argumento, Beasley-Murray gradualmente se desliza en una indirecta aceptación de lo que inicialmente había excluido. De una nunca existente hegemonía, pausadamente pasamos al reconocimiento de una constitutiva pero jerárquica dualidad. Ahora, el problema con el populismo se convierte en que simplifica el doble registro a través del cual lo social se cohesionan. Hace esto oscureciendo los mecanismos a través de los cuales la trascendencia es producida desde la inmanencia, la emoción subjetiva desde el afecto impersonal, el discurso significativo desde el hábito a-significante, el pueblo desde la multitud, y el poder constitutivo desde el poder constituyente, por ser uno de esos mecanismos. (...) “El orden social tiene que ser desarticulado para revelar, a la vez, su envés mudo y el proceso mediante el cual ha

sido ventrilocalizado, hecho hablar, pero en otra voz.” (Beasley-Murray 2010: 63) Así es como Beasley-Murray es forzado a moverse desde uno hasta dos, solamente para calificar este movimiento, pintando la dualidad emergente en palabras reminiscentes del marxismo más vulgar, aquel de la ‘falsa consciencia’ y de la metáfora base/superestructura. ¡Al menos Lash podría ser solamente acusado de etapismo!

La inmanencia, el afecto y el hábito a-significantes son priorizados como la auténtica base, mientras la transcendencia, el discurso y la representación emergen como la inauténtica, pero –por alguna razón inexplicada– sustituta potente, siempre presente. Finalmente, pero no menor, habiendo recién estigmatizado el ventrilocoquismo de la representación hegemónica, Beasley-Murray es irónicamente conducido a aceptar el igual valor del discurso y el afecto, hablando en la voz de otro (Kraniauska): “Asido por el sentido y asido por el amor: este es el doble registro populista.” (Beasley-Murray 2010: 64)<sup>10</sup> Hacia el final, su única opción es una suerte de ‘nueva lengua’ orweliana, de acuerdo a la cual lo simbólico “no quiere decir representacional o ‘meramente’ simbólico (Beasley-Murray 2010: 191-192), y las creencias se convierten exclusivamente en “un asunto del cuerpo.” (Beasley-Murray 2010: 196) Después de referirse momentáneamente a Žižek –cuyos argumentos recoge en su esfuerzo de reconceptualizar la ideología como “inmanente y afectiva” (Beasley-Murray 2010: 177)–, se vuelve hacia el *habitus* de Bourdieu como “un sentido común encarnado” que produce los efectos que la gente usualmente atribuye a la ideología, al discurso y a la representación. (Beasley-Murray 2010: 177) Esto no es solamente distorsionar la posición de Žižek sobre la inmanencia y la transcendentalidad; es también mucho más que simplemente “leer a Bourdieu un tanto a contrapelo” (Beasley-Murray 2010: 178) Si, para Beasley-Murray la política del hábito “trabaja debajo del discurso y la representación” (Beasley-Murray 2010: 180), es claro que Bourdieu se resiste a tomar partido en contra la representación; en vez de eso, parece estar apasionadamente en favor de subrayar la relación dialéctica entre objetivismo y representación, en un intento de “trascender la oposición artificial que tiende a ser establecida entre estructuras y representaciones.” (Bourdieu 1990: 134) Si nos volvemos al otro gran sociólogo del *habitus*, Norbert Elias, encontramos, una vez más, una

---

<sup>10</sup> Así es cómo Beasley-Murray resume una larga cita de Kraniauskas, donde aparecen ambos términos de este doble registro.

dialéctica similar. Claramente, uno de los propósitos de Elias es estudiar el complejo mecanismo a través del cual las sociedades regulan la economía afectiva de sus miembros, el que implica la creación de automatismos subjetivos y reflejos subconscientes, mediante la internalización de ciertos códigos valorados, maneras y reglas de conducta, y el desarrollo de un registro superyoico que impone auto-restricciones. (Elias 2000) Sin embargo, esa regulación de los cuerpos –a través, por ejemplo, de las maneras de mesa– puede establecerse como una ‘segunda naturaleza’ muda solamente en cuanto llega a estar asociada con una representación dominante acerca de lo que es considerado ‘civilizado’ o no, es decir, con una valorización social hegemónica y –como lo sabemos de Saussure, el valor presupone la diferencia– estamos así firmemente localizados en el campo simbólico/semiótico. Es también de extrema importancia que, en la medida que la internalización subjetiva de las maneras toma lugar a través la socialización, el discurso tiene que ser reconocido como su terreno privilegiado. En efecto, en su magnífico *El proceso civilizatorio*, Elias dedica gran energía a presentar y analizar todo un género literario de conductas que influenció en gran medida el desarrollo de las maneras civilizadas en Europa. Finalmente, pero igualmente importante, en oposición al desdén de Beasley-Murray por la representación, el lenguaje y el discurso, ambos, Bourdieu y Elias, han dedicado importantes trabajos a investigar cuidadosamente esos ámbitos. (Bourdieu 1991; Elias 1991)

Compromisos Mutuos: ¿hegemonías discursivas/afectivas? La orientación de Bourdieu y de Elias antes mencionada muestra el camino a seguir en la medida en que se trata del más allá de las oposiciones entre hegemonía y post-hegemonía, simbólico y real, y representación discursiva. Como he tratado de mostrar, este foco en la interpenetración y mutuo compromiso es exactamente lo que falta en la argumentación de Day. Lash y Beasley-Murray. De hecho, es sorprendente que ellos fallen en tomar en cuenta el modo en que esta interpenetración es registrada en el trabajo de sus supuestos antecesores y compañeros de viaje. Tomemos, por ejemplo, el trabajo Nigel Thrift, uno de los principales defensores de la teoría no representacional. El empirismo radical de Thrift comparte mucho con las teorías post-hegemónicas analizadas en este texto, ya que su teoría no representacional se concentra en las prácticas, entendidas como “cuerpos materiales de trabajo o modos que han adquirido suficiente estabilidad en el tiempo”, como resultado de “la escolarización en esas prácticas, de cada actor sosteniendo a los

demás en ellas, y del hecho ‘natural’ bruto que el valor por defecto es continuar en la mayoría de las situaciones.” (Thrift 2008: 5) La teoría no-representacional enfatiza la materialidad de los cuerpos y cosas, la importancia de los afectos y las sensaciones. Y, sin embargo, Thrift es muy cuidadoso de no anular la representación. Una jugada como esa supondría una peligrosa degeneración ‘desde la intención a la automatización’, también implícita en el desarrollo capitalista: “Cualquiera sea el caso, quisiera mantener una cornisa humanista en el acantilado mecánico (...) ¿La razón? Porque cómo las cosas parecen es a menudo más importante que cómo son” (Thrift 2008: 13) El impresionante análisis de Maurizio Lazzarato sobre la economía de deuda sigue un curso similar. Lazzarato es perspicaz en subrayar que la economía de deuda implica un “nivel molecular y pre-individual”: un nivel mecánico que funciona más allá de la subjetividad y la representación. (Lazzarato 2012: 147) Su postura no puede ser explicada meramente a un nivel ‘discursivo’, ideológico, ‘moral’. (Lazzarato 2012: 147) Al mismo tiempo, sin embargo, la deuda/dinero también funciona a través de la confianza, la moralidad, la representación: “creando un objeto de identificación”, contribuye poderosamente a la constitución subjetiva. Y aunque para Lazzarato “el concepto gramsciano de hegemonía (la hegemonía de capital financiero) parece menos relevante aquí que la ‘governabilidad’ de Foucault” (Lazzarato 2012: 107), su conclusión final es reconocer una ‘doble sujeción’ a la subjetividad. (Lazzarato 2012: 149) Aprovechando la referencia de Lazzarato a Foucault, es también revelador notar que el lugar de Foucault en Beasley-Murray, como en los argumentos de Lash, es marginal. ¿Porqué, dado que él es la figura fundamental en la presentación del argumento biopolítico? ¿No es acaso porque, aún en sus últimos trabajos, cuando la prioridad genealógica reemplazó su primer foco arqueológico en el discurso, éste continúa siendo el plano en el cual el poder y el conocimiento toman contacto, formando a los sujetos y la parálisis que modela prácticas y relaciones? El siguiente pasaje del primer volumen de la *Historia de la Sexualidad* es indicativo en este respecto y merece ser citado en extensión: “Lo que se dice acerca del sexo no debe ser analizado simplemente como la superficie de proyección de esos mecanismos de poder. En realidad, es en el discurso que el poder y el conocimiento están juntos (...) El discurso no es inmediatamente y, en todo, sirviente del poder u orientado contra él, más que el silencio. Debemos tener en cuenta el complejo e inestable proceso por el cual el discurso puede ser tanto un instrumento como un efecto del poder, pero también un obstáculo, un tropiezo, un punto de resistencia y un punto de partida para una estrategia de oposición. El discurso transmite y produce poder, lo refuerza, pero también lo mina y expone,

haciéndolo frágil y posible de frustrar.” (Foucault 1978: 100-101) De hecho, en el mismo volumen, donde Foucault presenta con esa claridad programática su argumento acerca la biopolítica y el biopoder, el discurso y ‘la incitación al discurso’ constituye el punto nodal, siendo su principal foco ‘una verdadera explosión discursiva’ sobre el sexo: (Foucault 1978: 17) “Desde el siglo XVIII, el sexo no ha cesado de provocar una suerte de eretismo discursivo. Y esos discursos sobre el sexo no se multiplican aparte o contra el poder, sino en el mismo espacio y como medios de su ejercicio.” (Foucault 1978: 32) Y como si esto no fuera suficientemente grave para los tipos de argumentos presentados por Lash y Beasley-Murray, Foucault es también conducido a reconocer el papel de cuerpo en la hegemonía (burguesa), una categoría repetidamente utilizada en la *Historia de la Sexualidad*. (Foucault 1978: 125-127, 141) Day, Lash y Beasley\_Murray no solamente son incapaces de registrar la constitutiva interpenetración entre representación y afecto, lo simbólico y lo real, hegemonía discursiva y biopolítica, precisamente lo que el trabajo de Foucault, Elias, Bourdieu, Thrift y Lazzarato parecen permitir y fomentar. Adhiriéndose a una caricatura de la teoría de la hegemonía de Mouffe y Laclau, ellos también han fallado en prestar atención a los desarrollos en el terreno de la teoría del discurso, que han estado siguiendo la misma dirección. Y aquí no puede haber una excusa cualquiera, puesto que esos desarrollos han cristalizado largamente antes que sus argumentos hubieran sido formulados. En resumen, no han hecho sus tareas correctamente. En un texto complementario a este me he enfocado exclusivamente en la trayectoria teórica de Laclau (Stavrakis 2014)<sup>11</sup> Por ejemplo, cómo pudieron haber ignorado el largo diálogo con la teoría psicoanalítica acerca de la posición del afecto, el goce y lo real? En efecto, muy pronto después de la publicación de *Hegemonía y Estrategia*, los intercambios con Žižek comenzarán un curso extremadamente productivo de registro de los (real) límites del discurso. Ciertamente es que este registro está inicialmente enfocado en las modalidades negativas del real lacaniano: lo real como antagonismo, dislocación y heterogeneidad. (Biglieri y Perello 2011) Sin embargo, esto está lejos del fin de la historia. Más importante: ya desde 2003, Laclau procederá a dar un paso adelante ocupándose seriamente de la problemática de la efectividad y el goce, es decir, con los

---

<sup>11</sup> Hay substancial superposición entre la primera parte y algunas de las observaciones finales de ese texto y el presente. Sin embargo, mientras la segunda parte del primero se enfoca en el trabajo de Laclau desde el 2000 en adelante, éste se enfoca en las contribuciones relevantes de Mouffe.

modos más afirmativos de lo real lacaniano. (Glynos y Stavrakakis 2003a; Laclau 2003; Laclau 2004)

Y si esta ha sido, muy brevemente, la situación con la obra de Laclau, el caso de Mouffé es todavía más crucial y revelador de la amplitud en que ella ha estado destacando la dimensión de la afectividad y las pasiones todo el tiempo, al menos desde el comienzo de los 90.

En las páginas que restan de este texto, me gustaría enfatizar los avances de Mouffé en esta área; solamente ignorando la totalidad de ese trabajo, los argumentos post-hegemónicos han podido pretender alguna consistencia. En *El retorno de lo político*, publicado en 1993, la categoría ‘pasión’ es mencionada tres veces y su introducción está relacionada al interés de Mouffé en Carl Schmitt. Como es bien conocido, la posición de Mouffé frente a Schmitt es una re-apropiación reflexiva, crítica; aunque ella rechaza las soluciones que éste ofrece como inaceptables, encuentra mérito en su crítica a la negación liberal de lo político. (Mouffé 1993: 115) Ahora, curiosamente, mucho de este mérito es debido a su reconocimiento de “el crucial lugar de las pasiones y afectos en la política”, más allá de las ilusiones racionalistas: “La política no puede ser reducida a racionalidad, precisamente porque ella indica los límites de la racionalidad.” (Mouffé 1993: 140) Así, ya en esta temprana etapa, solamente algunos años después de la publicación de *Hegemonía y estrategia socialista*, Mouffé insiste en “el papel predominante de las pasiones como las fuerzas que mueven la conducta humana”. (Mouffé 1993: 140) La crítica de la borradura, de la represión de la afectividad y de las pasiones en el pensamiento liberal democrático (especialmente en Rawls) reemerge en *La paradoja democrática*, publicada en 2000. (Mouffé 2000. 30) Señala también ahí la necesidad de su sublimación agonística, una transformación capaz de canalizarlas hacia prioridades democráticas: “la primera tarea de la democracia política no es eliminar las pasiones de la esfera pública, a fin de hacer un consenso racional posible, sino movilizar esas pasiones hacia proyectos democráticos.” (Mouffé 2000: 103, 104, 127) En efecto, tan central la problemática de las pasiones (colectivas, políticas) ha llegado a ser crecientemente en la trayectoria de Mouffé, que dedicó su lectura inaugural en la Universidad de Westminster en mayo de 2002 a este tema en particular: *Política y pasiones*. (Mouffé 2002)

Habiéndose vuelto hacia el psicoanálisis, a la teoría lacaniana en particular, a fin de localizar una base ética viable para el pluralismo agonístico, era cuestión de tiempo que Mouffe comprendiera su importancia para captar la dialéctica entre discurso y afectividad. (Mouffe 2000: 136-140) En los trabajos subsecuentes de Mouffe, primero en *Sobre lo político*, y más recientemente en *Agonística*, no solamente permanece central el foco en el papel de los afectos y las pasiones, sino que además está fundamentado en un completo compromiso con los procesos de identificación del análisis psicoanalítico. (Mouffe 2005: 6, 24; Mouffe 2013: 6, 8, 9) En *Sobre lo político*, por ejemplo, incluye una sección titulada “Freud y la identificación” en la cual la dinámica libidinal de Freud y la teorización lacaniana del goce son utilizados para explicar la dimensión afectiva de las identificaciones colectivas, una dimensión que ninguna teoría de la política democrática contemporánea puede ignorar y que la teoría discursiva de la hegemonía acepta completamente. (Mouffe 2005: 26-29) *Agonística* ejemplifica y consolida esta dirección: “Para captar lo que está en juego en un proceso de identificación, es absolutamente necesario tomar en cuenta las intuiciones suministradas por el psicoanálisis. Freud, por ejemplo, hizo presente el papel crucial jugado por los lazos afectivos libidinales en los procesos de identificación colectivos. Una identidad colectiva, un ‘nosotros’ es el resultado de una investidura afectiva que crea una fuerte identificación entre los miembros de una comunidad. (Mouffe 2013: 47)

Todo esto significa que bien antes que las objeciones de Day, Lash y Beasley-Murray fueran planteadas, Mouffe las había tomado en cuenta, a través de otras fuentes, incluyendo a Schmitt y el psicoanálisis. Sin embargo, esto nunca fue registrado en la literatura post-hegemónica. Sorprendentemente, Arditi y Lash no citan una sola obra de Mouffe en sus trabajos sobre post-hegemonía; Beasley-Murray sólo se refiere a su temprano trabajo de edición *Gramsci y la teoría marxista*. (Mouffe 1979) En cuanto a Day, cita *El retorno de lo político* (1993) sin, no obstante, poner atención al tema de la afectividad. Más importante, cuando se decide a discutir los recientes desarrollos de la hegemonía en la teoría del discurso, no se le ocurre ni siquiera recurrir a los trabajos de Mouffe. En vez de eso, se concentra en las contribuciones de Laclau al diálogo con Butler y Žižek, publicado bajo el título de *Contingencia, hegemonía y universalidad*, justificando esta elección con una nota al capítulo 3. (Butler, Laclau, Žižek 2000)

Veo a Laclau y a Mouffe habiendo seguido diferentes, pero no incompatibles trayectorias desde *Hegemonía y estrategia socialista*. Así, yo diría que mi lectura es una presentación actualizada del estado de la teoría de la hegemonía de ‘ellos’, que evita los problemas asociados a las críticas de un texto de casi veinte años, como si hubiera sido escrito hoy. (Day 2005: 221) ¡Qué conveniente elección! En verdad, permanece siendo un misterio porqué los teóricos de la post-hegemonía han fracasado en comprometerse con este importante giro, que significa que la tardía teoría de Mouffe (como de Laclau), además de ser una teoría discursiva de la hegemonía, es también –y crecientemente– una teoría afectiva de la hegemonía. Esto es una lástima porque, en efecto, lo que queda de los argumentos post-hegemónicos, si uno excluye todas las auto contradicciones e inconsistencias que he tratado de realzar, es también una teoría afectiva de la hegemonía.

Gordillo directamente corrobora esta conclusión en referencia al trabajo de Beasley-Murray, diciendo que nunca cuestiona que el peronismo haya sido hegemónico en Argentina en los últimos sesenta años, o que en los 40 Perón y Evita resonaban con la multitud de modo no visto antes en ese país. Lo que cuestiona son los intentos de explicar la hegemonía a través de conceptos trascendentales racionales (ideología, representación, consciencia) que pierden su poder afectivo: el hecho de millones de personas identificadas con Perón y Evita en un cuerpo, a menudo difícil de articular, a nivel afectivo. Por esto lo que Beasley-Murray propone es una teoría afectiva de la hegemonía. (Gordillo 2011) Dado, sin embargo, el compromiso directo de Mouffe con la formulación de semejante teoría ya desde los comienzos de los 90, este encuentro perdido adquiere un aura bastante espectacular.

### *Conclusión*

Como hemos visto, criticando radicalmente las ilusiones de la intermediación (teórica y política), la teoría discursiva de la hegemonía articulada por Chantal Mouffe y Ernesto Laclau, rápidamente se transformó en el blanco de una larga lista de vengadores de lo real. Este debate se ha concentrado eventualmente en la posición de la categoría de ‘hegemonía’ misma y en su dependencia del discurso y la representación. Richard Day

ha primero desafiado la hegemonía de la hegemonía, después Lash y Beasley-Murray plantean su proyecto teórico-político de la post-hegemonía en sus dos principales variantes. Una presentación y deconstrucción de esos proyectos nos ha ayudado a evaluar sus fortalezas y debilidades. Mientras que políticamente enfatizan ciertos aspectos de la actividad, sólo marginalmente examinan las teorías discursivas de la hegemonía – especialmente en sus formulaciones iniciales– fallando en explicar el vínculo irreductible entre esas prácticas horizontales y la hegemonía política, visible en muchos ejemplos contemporáneos; vínculos que pueden ser esenciales en sus futuros impactos. Pasando al nivel teórico, las teorías post-hegemonías discutidas en este texto también fracasan en registrar la voluntad genuina y sostenida de tomar en cuenta la dialéctica constitutiva entre discurso/representación y el ámbito de la afectividad y las pasiones; lejos de invalidar la teoría de la hegemonía, el registro de esta dialéctica realza su profundidad y alcance. De algún modo, esto es ignorado por la mayoría de los críticos post-hegemonías, quiénes guiados por un deseo unilateral de intermediación, por una ‘pasión por lo real’ en su pureza inmediata, son conducidos a menudo a una verdadera represión de la representación y el discurso, precisamente lo que muchos de sus inspiradores y compañeros intelectuales han sabiamente tratado de evitar. Inevitablemente, como resultado, el proyecto post-hegemonía es llevado a inconsistencias irremontables. Si hay una contribución positiva ahí, no tiene nada que ver con el fin de la hegemonía. Más bien, tiene que ver con enfatizar su lado afectivo, algo ya subrayado por Mouffé misma, largamente antes de la articulación de esas críticas. Es una lástima que su trabajo personal haya sido ignorado en la literatura post-hegemonía; no obstante, uno espera que nunca sea demasiado tarde.

#### *Referencias bibliográficas*

Agamben Giorgio (1998), *Homo Sacer*, Stanford, Stanford University Press.

Ardity Benjamin (2007), “Post-hegemony: Politics Outside the Usual Post-Marxism Paradigm”, *Contemporary Politics*, 13: 3, pp. 205-226.

Beasley-Murray Jon (2010), *Posthegemony*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

Bourdieu Pierre (1990), *In Other Words: In Praise of Reflexive Sociology*, Stanford, Standord University Press.

\_\_\_\_\_ (1991), *Language and Symbolic Power*, Cambridge, Polity.

Butler Judith, Laclau Ernesto and Žižek Slavoj (2000), *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues On The Left*, Verso, London.

Clough Patricia (2008), "The Affective Turn: Political Economy, Biomedica and Bodies", *Theory, Culture and Society*, 25: 1, pp. 1-22.

Day Richard (2005), *Gramsci is dead* Pluto Press, London.

Derbyshire Philip (2011), "Romanticism of the Multitude", *Radical Philosophy*, 169, <http://www.radicalphilosophy.com/web/romanticism-of-themultitude> (02/03/2013).

Elias Norbert (2000), *The Civilizing Process. Sociogenetic and Psychogenetic Investigations* (second revised edition), Oxford, Blackwell.

\_\_\_\_\_ (1991), *The Symbol Theory*, Sage, London.

Kalyvas Andreas (2005), "The Sovereig Weaver: Beyond the Camp", *Politics, Metaphysics, and Death: Essays on Giorgio Agamben*, ed. Norris Andrew, Duke, Duke University Press.

Laclau Ernesto and Mouffe Chantal (1985), *Hegemony and Socialist Strategy*, London, Verso.

Laclau Ernesto (2003), "Discourse and Jouissance: A Reply to Glynos and Stavrakakis", *Journal for Lacanian Studies* 1: 2, pp. 278-285.

\_\_\_\_\_ (2004), "Glimpsing the Future: A Reply", *Laclau: A Critical Reader*, ed. Critchley Simon and Marchart Oliver, Routledge, London.

Lash Scott (2007), "Power after Hegemony: Cultural Studies in Mutation?", *Theory, Culture and Society* 24: 3, pp. 55-78.

Lazzarato Maurizio (2012), *The Making of the Indebted Man*, New York, The MIT Press/Semiotexte.

Mouffe Chantal (1979), *Gramsci and Marxist Theory*, ed. London, Routledge.

\_\_\_\_\_ (1993), *The Return of the Political*, London, Verso.

\_\_\_\_\_ (2000), *The Democratic Paradox*, London, Verso.

\_\_\_\_\_ (2002), *Politics and Passions*, London, CSD Perspectives.

\_\_\_\_\_ (2005) *On the Political*, Routledge, London

\_\_\_\_\_ (2013), *Agonistics*, Verso, London.

Prenstoulis Marina and Thomassen Lasse (2012), "Political Theory at the Square: Protest, Representation and Subjectification", *Contemporary Political Theory, Advance Online Publication*, pp. 1-19.

Stavrakakis Yannis (2007), *The Lacanian Left*, Albany, SUNY Press.

\_\_\_\_\_ (2014), Hegemony or Post-hegemony? Discourse, Representation and the Revenge(s) of the Real, in Alexandros Kiopupkiolis and Giorgos Katsambekis (ed.), *Radical Democracy and Collective Movements Today. The Biopolitics of the Multitude versus the Hegemony of the People*, Farnham, Asgate.

Thoburn Nicholas (2007), "Patterns of Production: Cultural Studies After Hegemony", *Theory, Culture and Society*, 24: 3, pp. 79-94.

Thrift Nigel (2008), *Non-representational Theory*, Routledge, London.



## Entrevistas



## UNA ENTREVISTA CON CHANTAL MOUFFE<sup>1</sup>

James Martin



*Este volumen es parte de una serie que atañe a 'innovadores' de la teoría política. Su trabajo se ha desarrollado desde una distintiva tradición marxista-gramsciana, pero con los años ha incorporado perspectivas del feminismo y del post-estructuralismo y, más recientemente, se ha involucrado con la teoría política anglo-americana. Dada esta rica y compleja articulación de tradiciones ¿dónde ve exactamente que radican sus innovaciones?*

Una de las innovaciones que mi trabajo ha introducido en la teoría política consiste en haber articulado perspectivas cruciales de Gramsci con las obras de algunos post-estructuralistas como Derrida y Lacan. Esta es un emprendimiento compartido con Ernesto Laclau que comenzó con nuestra colaboración en *Hegemonía y Estrategia Socialista*. Muestro propósito fue elaborar una concepción adecuada de la política, alrededor de dos conceptos: antagonismo y hegemonía. En mi trabajo posterior, desarrollo esta aproximación introduciendo la distinción entre antagonismo y agonismo para proponer una nueva comprensión de la naturaleza de la política democrática. Con la teoría política anglo-americana, mi relación es totalmente diferente. Mi involucramiento con ella ha sido de naturaleza crítica. De hecho, cuando comencé a discutir con autores como John Rawls fue porque, después de haber criticado al marxismo por su falta de comprensión de lo político, sentí fuertemente que la solución para la izquierda era no girar hacia el liberalismo, como había sido el caso en los 80, particularmente en Francia. Quería mostrar que no había lugar para lo político en la teoría liberal.

---

<sup>1</sup> Correspondiente al capítulo 15 de James Martin (ed.) *Chantal Mouffe. Hegemony, radical democracy and the political*, Routledge, New York, 2013. Traducción de José Fernando García.

En ese contexto comencé a interesarme en el trabajo de Schmitt. Encontré su crítica al liberalismo realmente poderosa y pienso que hay mucho que podemos aprender de ella. Quiero enfatizar, sin embargo, que discrepo enérgicamente con sus conclusiones acerca de la imposibilidad de un régimen pluralista democrático. Mi objetivo siempre ha sido –como el título de uno de mis ensayos lo indica– ‘trabajar con Schmitt contra Schmitt’, usando su crítica no para rechazar la tradición liberal, sino para reformular algunos de sus intuiciones en un modo propiamente político. Arguyo que, para poder concebir la democracia pluralista liberal de un modo adecuado, tenemos primero que reconocer la inerradicabilidad del antagonismo y la imposibilidad de alcanzar un consenso racional inclusivo en política. Necesitamos también captar el proceso de formación de las identidades políticas y el crucial papel que juegan los afectos en ese proceso. Uso el término ‘pasiones’ para referirme a la dimensión afectiva que está en juego en las formas colectivas de identificación, una dimensión que la teoría política contemporánea se ha esforzado en eliminar de la política democrática. Desde mi punto de vista el principal defecto de la teoría política liberal democrática procede del racionalismo y del individualismo. He intentado en mi trabajo remediar esas deficiencias, desarrollando un enfoque alternativo que tome en cuenta el papel de la negatividad radical y use las ideas del psicoanálisis para comprender el modo en que las identidades políticas colectivas se construyen a través de procesos de identificación.

*Usted ha recurrido a la teoría gramsciana de la hegemonía, desarrollándola más allá de un marco de referencia estrictamente marxista y conectado sus conceptos estratégicamente orientados (tales como ‘guerra de posición’ o ‘intelectuales orgánicos’) a términos como ‘discurso’, ‘indecidibilidad’ o ‘antagonismo’. ¿Desde su perspectiva es la herencia gramsciana enteramente separable de sus raíces marxistas?*

Nuestro uso de la teoría de la hegemonía en *Hegemonía y Estrategia Socialista* es definitivamente ‘post-gramsciana’, ya que rechazamos el papel privilegiado que él atribuye a la clase trabajadora. Pero pienso que es en un sentido fiel al espíritu de Gramsci, quién –me atrevería a sugerir–, habría desarrollado su pensamiento en una dirección similar si hubiera estado confrontado a los cambios provocados por el desarrollo del post-fordismo. Para usar sus conceptos de ‘guerra de posición’ o ‘intelectual orgánico’ de un modo creativo, debemos adaptarlos a nuevas situaciones y

diferentes contextos, no insistir en que su significado estaba fijado de una vez y para siempre por la coyuntura en la que Gramsci los elaboró. En verdad, lo que encuentro notable en su trabajo es su capacidad de entender el modo en que las condiciones están cambiando y no ser prisionero de ninguna ortodoxia. Gramsci fue muy receptivo a diferentes perspectivas intelectuales y, como Norberto Bobbio lo ha mostrado, él no descartó la tradición liberal. Estaba muy interesado en el pragmatismo y apreciaba el trabajo de William James. Estoy segura que habría querido incorporar la crítica al esencialismo que se encuentra en varias corrientes de la filosofía de post-guerra. De hecho, muchas de sus intuiciones replican esas críticas. Así, no creo que inscribir los conceptos gramscianos en un vocabulario post-estructuralista sea separar su herencia de sus raíces marxistas, sino desarrollar su potencial en nuevas direcciones. En todo caso, la cuestión de la 'fidelidad' al marxismo es un asunto en disputa y muchos marxistas tradicionales ya consideraban que Gramsci era demasiado revisionista.

*Su trabajo ha evolucionado en un período que abarca transformaciones internacionales mayores, desde el colapso del comunismo, el fin del Apartheid en Sudáfrica, el surgimiento de la 'globalización' neoliberal, así como su resistencia, hasta la política mundial después del '9/11'. ¿Cuán importante es para usted que los teóricos políticos sean sensibles a luchas y conflictos en el más amplio contexto? ¿Ve su trabajo más como un compromiso con las posibilidades de la situación predominante que con 'ideas'?*

Mi trabajo siempre ha estado orientado por el deseo de entender qué está ocurriendo en el mundo, de modo que sea posible intervenir en él. Creo verdaderamente en el poder de las ideas, de otro modo no habría elegido ser una teórica. Primero estudié filosofía y por varios años enseñé epistemología en la Universidad Nacional de Colombia, en Bogotá. Esto bajo la influencia de Althusser, con el cual había estudiado en París. Sin embargo, rápidamente sentí que aquello no tenía suficiente conexión con los asuntos sociales y políticos, así es que volví a Europa a estudiar política. Pero no estaba satisfecha con la disciplina ciencia política, la cual encontraba demasiado empírica. Finalmente, combinando filosofía y política en la teoría política encontré un enfoque que me vino. Me permitió desarrollar ideas que podrían jugar un papel en la política clarificando asuntos importantes para la intervención política. Cuando decido

examinar un asunto específico mi motivación original es siempre política. Por ejemplo, en el caso de *Hegemonía y Estrategia Socialista* nuestro propósito fue entender las razones de la incapacidad del marxismo para entender la naturaleza de los nuevos movimientos sociales y presentar un proyecto capaz de articular una diversidad de demandas, no basadas en las clases. Argumentamos que esta incapacidad era debido a una ontología clasista-esencialista y su enfoque economicista que no permitía reconocer que los sujetos políticos estaban contruidos discursivamente. Con el fin de superar esas limitaciones recurrimos al post-estructuralismo. Los argumentos del libro fueron elaborados en dos niveles, político y teórico, pero el impulso original fue político. Puedo decir lo mismo de todos mis escritos posteriores. La chispa inicial está siempre dada por una coyuntura política dada. Mi crítica de la democracia deliberativa, por ejemplo, viene de mi convicción de que es vital para la política democrática reconocer el papel de los afectos en política y no abandonar este terreno a la derecha. En *On the Political* he mostrado cómo la crisis de la izquierda hoy es debida a la falta de comprensión de la necesaria naturaleza ‘partisana’ de la política y un énfasis erróneo en el consenso. Pienso que el surgimiento de partidos de derecha populistas en Europa está ligado al hecho que los partidos de izquierda fueron incapaces de ofrecer alternativas a la hegemonía neo-liberal porque estaban buscando un ‘consenso al centro’. Han aceptado la pretensión de que no había alternativa a la forma de globalización neo-liberal presente y están solamente tratando de gestionarla de un modo ‘más humano’.

*Usted defiende lo que llama ‘una esfera agonista’. El énfasis ahí es en el reconocimiento del desacuerdo y la transformación de los antagonistas en adversarios, más que forjar un acuerdo consensual. ¿Cuáles considera son los límites del agonismo? ¿Hay una diferencia estricta entre antagonismo y agonismo?*

Precisamente, para desafiar la idea que la política consiste en tratar de alcanzar el consenso a través de procesos deliberativos he desarrollado mi enfoque agonista. Mi argumento es que la política democrática requiere de la existencia de una ‘esfera pública agonista’, donde la confrontación pueda tomar lugar entre proyectos hegemónicos conflictivos. Una vez que es reconocido que los conflictos antagonistas son inerradicables y que un consenso racional es imposible en política, la tarea de la democracia política es suministrar las instituciones y prácticas que permitirán a esos

conflictos tomar una forma agonista en la cual los oponentes no sean tratados como enemigos a ser eliminados, sino como adversarios. Como lo he subrayado repetidamente, la dimensión antagonista no desaparece en una relación agonista y los adversarios son, por así decirlo, ‘enemigos legítimos’. Ellos son conscientes que, en el conflicto en el que están comprometidos, las diferentes posiciones nunca pueden ser reconciliadas –de ahí el elemento antagonista– pero reconocen la legitimidad de sus oponentes en la lucha por la victoria de sus posiciones. Ahí radica la diferencia entre una relación antagonista y una agonista. En un nivel teórico es, entonces, imposible distinguir completamente antagonismo y agonismo. El agonismo es una forma ‘domesticada’ o ‘sublimada’ de antagonismo, pero el antagonismo está siempre ahí y puede emerger en cualquier momento. Cuando vemos la cuestión al nivel de lo político, es necesario en un determinado momento que sea posible distinguir entre antagonistas y adversarios. En verdad, las demandas de los antagonistas no pueden ser parte de la lucha agonística. Como he argumentado, debe existir entre los adversarios un ‘consenso conflictivo’, consistente en un acuerdo sobre principios ético-políticos que sea parte de la asociación política, pero un disenso acerca de su interpretación. Aquellos que no comparten esos principios ético-políticos no son adversarios, sino enemigos cuyas demandas no son consideradas legítimas. Por supuesto, esa distinción no es fácil de hacer. En la mayoría de los casos, resulta de una decisión política basada en consideraciones pragmáticas y es por esa razón que siempre debe estar abierta a la impugnación.

*El concepto de ‘lo político’ aparece de modo considerable en su trabajo desde los 90 en adelante. Usted deriva mucho de su comprensión de este concepto de Carl Schmitt y su distinción entre ‘amigo’ y ‘enemigo’. ¿Ve margen para alguna otra diferenciación en el concepto de lo político?*

De acuerdo a mi enfoque, ‘lo político’ se refiere a una dimensión antagonista que existe en las sociedades humanas. Se manifiesta en conflictos que no tienen una solución racional. Esta es, en efecto, una concepción que concuerda con el concepto de ‘lo político’ como una discriminación entre amigo/enemigo. Como Schmitt, mi posición pertenece a lo que Oliver Marchart llama el punto de vista ‘disociativo’ de lo político, el

cual enfatiza la dimensión de conflicto y que distingue de la visión ‘asociativa’, la cual visualiza lo político como ‘actuar en concierto’.

También ha propuesto distinguir entre ‘lo político’ y ‘la política’ para poner en primer plano la diferencia entre el nivel ontológico y óntico. De acuerdo a mi abordaje, lo político no está localizado al nivel de las prácticas concretas. Es una afirmación ontológica acerca de la existencia de una negatividad radical. La política, por otro lado, está localizada en el nivel óntico y consiste en diversas prácticas a través de las cuales un orden específico es establecido para organizar la coexistencia humana, de acuerdo a diferentes principios ético-políticos. Al nivel de la política es que uno puede hacer la distinción entre enemigos y adversarios. En otras palabras, esta negatividad radical, que impide la totalización de la sociedad, puede expresarse al nivel óntico a través de diferentes formas de conflicto: sea como amigo/enemigo (llamémoslo propiamente ‘antagonista’) o como agonismo, que es un conflicto entre adversarios. Como lo he indicado la dimensión antagonista no desaparece en el agonismo, esta meramente domesticada o sublimada. Una de mis tesis claves es que el desafío para la política democrática es suministrar las instituciones que permitirán a los conflictos tomar una forma agonista. De otro modo, esos conflictos pueden emerger como antagonismos que podrían destruir la asociación política.

*A través de sus escritos –desde Hegemonía y Estrategia Socialista, pasando por su crítica a la política de la ‘tercera vía’– usted ha sido profundamente crítica de la social democracia en Europa. ¿Puede la política parlamentaria, realistamente, alguna vez, formar parte de la estrategia radical democrática que defiende?*

Es cierto que uno puede encontrar a través de todos mis trabajos una crítica a la social democracia, pero nunca es un total rechazo. El proyecto de democracia radical que presentamos en *Hegemonía y Estrategia Socialista* puede ser entendida como una radicalización de la social democracia. En el momento de escribir el libro, al comienzo de los 80, éramos críticos del Estado de Bienestar por el modo burocrático en que había sido implementado y por su incapacidad de tomar en cuenta las demandas de los movimientos sociales. Argumentamos que los derechos sociales y económicos

necesitaban ser profundizados y extendidos, de modo de incluir más áreas de la vida social. Pero insistimos que este proceso no requería una revolución y debía ser visto como una crítica inmanente de las instituciones liberal democráticas. En ese tiempo la hegemonía social demócrata aún no había sido destruida por el thacherismo y era todavía posible el proyecto de la izquierda en términos de la radicalización y profundización de los valores social demócratas. Hoy la situación es, por supuesto, diferente y en verdad mucho peor. Con la casi sin respuesta hegemonía del neo-liberalismo, muchos de los beneficios de la social democracia han sido arrebatadas. Nos encontramos en la paradójica situación de tener que defender las mismas instituciones que criticábamos antes por no ser suficientemente democráticas. Y también las hemos defendido contra la autoproclamada 'centroizquierda' que, bajo la pretensión de 'modernizarlas' han liquidado a la social democracia. A pesar de sus insuficiencias, los gobiernos laboristas previos al thatcherismo fueron ciertamente más progresistas que el Nuevo Laborismo. La actual política de centro izquierda ha aceptado el terreno establecido por decenios por la hegemonía neo-liberal y han abandonado cualquier intento de desafiar la forma de globalización neoliberal. Una de las tareas de hoy es recuperar y radicalizar los ideales social demócratas. Veo esta lucha al modo de lo que Gramsci llamó 'guerra de posición', una lucha apuntando y desafiando los diversos puntos nodales a través de los cuales la actual hegemonía está asegurada. Contrariamente al punto de vista, muy de moda hoy, de que la 'multitud' podría abandonar la política tradicional existente y auto organizarse lejos del estado y las instituciones políticas, estoy convencida que la política parlamentaria tiene un papel que jugar en una estrategia democrática radical. Por supuesto, los partidos necesitan ser drásticamente transformados para hacerlos más representativos de las demandas democráticas. Pero representan una importante arena donde los ciudadanos pueden llegar a comprometerse en la lucha adversarial, y proveen un terreno necesario para el establecimiento de una verdadera política agonista. Esto es por lo que la 'guerra de posición' requiere de la creación de sinergia entre las luchas parlamentarias y extra-parlamentarias, el trabajo junto de las instituciones políticas tradicionales como los partidos y sindicatos con los diferentes movimientos sociales.

*Usted ha llamado a la izquierda a reconocer el papel de las pasiones en la constitución de las identidades políticas. ¿Pero no es éste un terreno más seguido por la*

*derecha y sus apelaciones a las supuestas afecciones no criticables –o lo que Gramsci podría llamar ‘sentido común’?*

La idea de que la movilización de las pasiones es más seguida por la derecha y de que la izquierda no debería comprometerse con el dominio de los afectos, es precisamente el punto de vista que estoy desafiando. Creo que ésta es una de las causas de la presente incapacidad de los partidos de izquierda para que la gente se identifique con su proyecto y despierte su entusiasmo. La pretensión de que la política democrática debería aspirar al logro de un consenso racional a través de procesos de deliberación que asegurarían la imparcialidad de los resultados es, desde mi punto de vista, una concepción profundamente equivocada de la naturaleza de la democracia. Si aceptamos, como afirmo, que la política es inherentemente partidista y que la creación de un ‘nosotros’ requiere necesariamente la determinación de un ‘ellos’, el asunto central no puede ser la creación de un ‘nosotros’ completamente inclusivo sin el correspondiente ‘ellos’. Como he argumentado, usando la noción de ‘exterior constitutivo’, esa es, en verdad, una imposibilidad conceptual. Lo que está en juego en la política democrática es la naturaleza del ‘ellos’ y el modo en que es construido. En ese respecto, las intuiciones del psicoanálisis son absolutamente cruciales y ponen de relieve el papel central jugado por los afectos y deseos en la construcción de las identidades colectivas. Estoy de acuerdo con Yanniss Stavrakakis en que el enfoque discursivo necesita hacer lugar a los elementos de ‘goce’ para captar la naturaleza y resiliencia de las afecciones alrededor de las cuales las identificaciones específicas son establecidas.

Con respecto al significado de la noción gramsciana de ‘sentido común’ quisiera insistir que es siempre el resultado de una hegemonía dada, cuyo sistema de valores ha llegado a estar tan sedimentado que su origen político ha sido borrado. Es así como cierta concepción del mundo e ideas específicas acerca de qué es posible y deseable aparece como expresión de un ‘orden natural’. No hay nada de ‘natural’ en el sentido común y éste puede ser siempre transformado a través de prácticas contra-hegemónicas. Hemos sido testigos en Bretaña con el thatcherismo, cómo un sentido común ha sido reemplazado por otro neoliberal. Este sentido común ha impuesto la visión de que no hay alternativa a la globalización neoliberal, de que es un destino al cual debemos someternos. Es crucial para la izquierda desarticular dicha hegemonía y producir otra

forma de sentido común. Para que esa estrategia sea exitosa requiere reconocer la dimensión afectiva presente en las formas presentes de identificación y suministrar formas alternativas de adhesión. No quiero negar que los argumentos racionales podrían contribuir a esa lucha, pero ciertamente no juegan el papel central. Estoy convencida que la retórica, abordando capas más complejas de nuestra personalidad, puede tener mucho mayor impacto en proveer nuevas formas de subjetividad.

*Recientemente, ha discutido el lugar del arte y de los artistas en la formación de una hegemonía radical democrática. ¿Qué tipo de contribución crítica cree que los artistas o, la cultura popular en general, puede jugar en dicha política? ¿Cuán receptivos encuentra en los artistas a sus ideas?*

He estado siempre particularmente interesada en el papel de las prácticas culturales y artísticas porque es uno de los lugares donde la subjetividad es construida. Si aceptamos que las identidades no están nunca simplemente dadas, sino que estamos siempre tratando con identificaciones, entonces necesitamos poner especial atención a aquellos lugares donde la identificación se forma. Pienso que el campo de la cultura y del arte son muy importantes en este sentido. En verdad, ninguna hegemonía podría ser establecida sin su contribución ya que constituyen un terreno privilegiado para la construcción del 'sentido común'. Pero en las condiciones del capitalismo post-fordista su papel ha llegado a ser absolutamente decisivo porque éste se basa crecientemente en técnicas semióticas para crear modos de subjetivación necesarias para su reproducción. Para mantener su hegemonía, el presente sistema capitalista necesita la constante movilización de los deseos de la gente y formar su identidad. Esto es logrado en parte a través de la publicidad, pero los medios juegan un papel crucial. Por eso el ámbito cultural ocupa un lugar estratégico en la política de hoy. Muchos productores culturales se han hecho conscientes de esta situación y pienso que esa es la razón del interés que mi trabajo ha encontrado en esos círculos. Al comienzo estaba sorprendida de ser invitada por museos y una variedad de instituciones artísticas, pero entonces comencé a comprender cómo mi concepción agonista de espacio público permitía a los artistas visualizar la naturaleza política de sus prácticas. Mucha gente me ha dicho que ellos trataron primero de usar la idea habermasiana de esfera pública para situar sus intervenciones en un contexto político, pero que eso los dejó insatisfechos. En el

enfoque agonista, por el contrario, encontraron una manera de visualizar qué papel podrían jugar en una lucha contra-hegemónica.

Prefiero hablar de prácticas artísticas ‘críticas’ para referirme a las prácticas cuyo objetivo es desafiar la hegemonía dominante porque cuando reconocemos que las prácticas artísticas y culturales siempre juegan un papel en la constitución y la reproducción de la hegemonía, se pone de manifiesto que tienen siempre una dimensión política. La distinción entre arte político y no político necesita ser, entonces, abandonado puesto que no hay arte que sea completamente apolítico. Desde una perspectiva agonista, las prácticas críticas son aquellas que tienen por propósito fomentar el disenso, y presentar alternativas reprimidas por la hegemonía dominante. Lo que está en la palestra es la transformación del modo en que percibimos el mundo común, la emergencia de un sentido común diferente y la construcción de nuevas subjetividades. Esto puede ser hecho en una variedad de formas y yo estoy definitivamente a favor de una comprensión pluralista de como concebir la naturaleza de las prácticas artísticas críticas. Algunos privilegian lo sublime sobre lo bello, que rechazan como reaccionario. Considero que esto es un error porque el arte bello puede ser muy subversivo. Otros presentan la transgresión como el gesto más radical del arte. Pero la transgresión no es necesariamente subversiva y, de hecho, las fuerzas del mercado aman la transgresión, prosperan con ella.

*Eventos recientes, como la ‘Primavera Árabe’ de 2011, demuestran el continuo entusiasmo por las luchas democráticas alrededor del mundo. ¿Qué ve como lo significativo de esos eventos?*

Lo que está ocurriendo el Medio Oriente es muy importante y esas revueltas populares tendrán sin duda consecuencias de largo alcance. Pero es muy temprano para saber cuáles serán sus resultados. Mientras tanto, es interesante ver cómo son celebradas de muy diferentes lugares, los que están tratando de presentarlos como la prueba de que sus propias orientaciones son las correctas. En USA los neo-conservadores pretenden que esas revueltas justifican la estrategia de democratización de George W. Bush; para Alain Badiou son la manifestación de ‘la idea comunista’ y él pretende que no tienen

nada que ver con la democracia; Hardt y Negri, por su parte, las presentan como una típica expresión de la Multitud. Claramente, lo que ellos desafían es la perspectiva esencialista de acuerdo a la cual las sociedades árabes estaban destinadas a ser gobernadas por autócratas. Pero el tipo de orden que reemplazará a esos autócratas está aún sin decidir. Un resultado realmente progresista requerirá que los actores de esas revueltas sean capaces de establecer cadenas de equivalencia entre sus varias demandas y que encuentren modos de institucionalizar sus luchas múltiples. Una cosa es derribar a un autócrata o a un gobierno impopular, otra es construir una alternativa democrática. De hecho, la ‘Primavera Árabe’ suministra un muy buen ejemplo de los asuntos que estaba discutiendo antes cuando criticaba la estrategia de “éxodo” de no reconocer la necesaria fase de institucionalización y por desechar el papel que los partidos pueden jugar en la transformación de la configuración de las relaciones de poder y el establecimiento de un diferente tipo de estado.

Seguro, esta cuestión no es sólo relevante para el Medio Oriente, es crucial para las revueltas que están actualmente ocurriendo en Europa. Aunque soy muy empática con el movimiento de los ‘indignados’ en España, estoy realmente preocupada cuando los oigo reivindicar una democracia participativa sin líderes ni partidos y que el objetivo de esas formas participativas directas debería ser alcanzar un consenso inclusivo. Esto es sin, duda, bien intencionado, pero como ya hemos sido testigos en las elecciones regionales, hasta aquí el resultado de semejante enfoque anti-político ha sido causar la derrota de los socialistas del PSOE y su reemplazo por el Partido Popular de derecha. No hay duda que los partidos de centro izquierda existentes son completamente incapaces de confrontar los desafíos puestos por el modelo neo-liberal de globalización, pero la solución no es acabar con la democracia representativa, esperando que esto abrirá el camino al advenimiento de la ‘democracia absoluta’ de la multitud defendida por Hardt y Negri.

*Como usted anota, algunos recientemente defienden un retorno a la idea de ‘comunismo’ como el modo de subvertir el dominio del pensamiento y la práctica neo-liberal. ¿Cómo responde a eso?*

Aunque concuerdo con la necesidad de retar la ampliamente aceptada pretensión de que el fracaso desastroso del modelo soviético nos fuerza a rechazar enteramente el proyecto emancipatorio, creo que hay importantes lecciones a aprender de esta trágica experiencia y esto llama a serias reformulaciones de algunos principios del proyecto comunista. Sería, en verdad, muy fácil simplemente declarar que ‘el socialismo realmente existente’ representa una realización defectuosa de un ideal que aún no se ha implementado verdaderamente. Sin duda, muchas de las razones por las cuales aquel se extravió podrían haber sido evitadas y las condiciones actuales podrían proveer un terreno más favorable. Pero algunos de los problemas que encontré no pueden ser reducidos a un simple asunto de aplicación y ellos tienen que ver con el modo en que este ideal fue conceptualizado. Para permanecer fiel a los ideales que inspiraron los distintos movimientos comunistas, es necesario examinar cómo concibieron sus objetivos y comprender por qué esos ideales pudieron extraviarse de modo tan desastroso.

Estoy convencida que es la idea misma de ‘comunismo’ la que necesita ser problematizada porque está fuertemente connotada con la visión anti-política de una sociedad donde los antagonismos han sido erradicados y donde la ley, el estado y otras instituciones reguladoras habrían llegado a ser irrelevantes. De acuerdo a mi enfoque antagonista, la política pluralista democrática comienza con el reconocimiento que el pueblo está dividido y que el gobierno democrático del pueblo no puede ser absoluto. Toda forma de orden es la expresión de una hegemonía dada, lo que significa que es el gobierno de una específica forma de construcción del ‘pueblo’. Por eso la democracia requiere la existencia de instituciones que permitan que una hegemonía existente sea desafiada. En este sentido argumento que hay una dimensión necesaria de populismo en la política democrática, puesto que lo que está en juego es la construcción de un pueblo. El asunto central es cómo este pueblo va a ser construido y esto es acerca de lo que trata la lucha agonística. Es un serio error identificar el populismo con la política de derecha y creer que la izquierda debería evitar comprometerse en ese terreno. Lo que necesitamos urgentemente hoy es el desarrollo de partidos de izquierda populistas, capaces de dar expresión institucional a las demandas democráticas de los numerosos grupos que aspiran a una alternativa a la actual hegemonía neo-liberal.

## EL DISCURSO, LO POLÍTICO Y LA DIMENSIÓN ONTOLÓGICA: UNA ENTREVISTA CON ERNESTO LACLAU<sup>1</sup>

Andre Sonnichsen y Allan Dreyer Hansen



### Parte 1: El empeño teórico-político

*Nos gustaría partir mirando atrás, a Hegemonía y Estrategia Socialista. ¿Qué ve usted como principal cometido de ese libro?*

Puesto en términos actuales, diría que estábamos tratando de construir una narración. La época en la cual el libro fue publicado, los 80 del siglo pasado, fueron años en los que la izquierda perdió su narrativa. La narrativa tradicional de la izquierda era la narrativa del marxismo, basada en la sucesión de los modos de producción, en la sociedad futura, etc. Ahora, eso estaba bajo creciente ataque en esos años. Así, era asunto de reemplazar una narrativa. Tratamos, alrededor del concepto de hegemonía, de construir una narrativa alternativa y esa fue la base principal del proyecto en esos años.

*¿Diría que el cometido se cumplió?*

En alguna medida, pienso que sí. Lo que ha sido presentado como discursos alternativos por la izquierda después de eso no creo que sume a una nueva narrativa al proyecto socialista. Porque trataban de presentar diferentes demandas totalmente separadas, sin organizarlas alrededor de una narrativa global, por ejemplo, en la *Operaista* de Italia, o basadas en presuposiciones, ninguna de las cuales estaba garantizada. Pienso que la narrativa que presentamos en *Hegemonía y Estrategia Socialista*, con un conjunto de elementos que hemos introducido en los años siguientes, es aún válida.

---

<sup>1</sup> Publicado en *Distinktion. Journal of Social Theory*, Vol. 15, ISS 3, 2014, pp. 255-262. Traducción de José Fernando García.

*¿Podría usted tratar de mencionar algunas de esas revisiones? ¿Dónde ha visto la necesidad de repensar y llevar a cabo mayores elaboraciones desde Hegemonía y Estrategia Socialista?*

Sí. A finales de los 80, el proyecto eurocomunista había colapsado y el proyecto marxista tradicional, en el cual las demandas estaban inmediatamente inscritas en una narrativa organizada alrededor del modo de producción, la formación social y cosas por el estilo, había perdido credibilidad. Y eso requería dos cosas. Primero, enfocarse más en la pluralidad de demandas que pudieran componer algún tipo de proyecto emancipatorio, y segundo, tratar de pensar la naturaleza teórica del vínculo de esas demandas. Ahora, en este sentido, pienso que nuestro proyecto de mediados de los 80 es aún relevante. En primer lugar, insistimos mucho en la pluralidad de las demandas, como la cuestión de los movimientos sociales, etc., que fueron recalcados en el libro. En segundo lugar, pienso que avanzamos en la definición de la naturaleza del vínculo articulador, que para nosotros estaba ligado a la noción de hegemonía. Pero dicha hegemonía no era la hegemonía de grupos predeterminados. Era algo construido que, al mismo tiempo, definía la naturaleza de esos grupos.

*Desde la publicación de Hegemonía y Estrategia Socialista usted y Chantal han trabajado de modo separado y relacionado. ¿Puede decirme algo acerca de las direcciones que su trabajo ha seguido desde entonces, y quizá señalar algunos hitos importantes?*

He tratado de avanzar teórica y políticamente. Teóricamente, lo principal fue profundizar las reflexiones del vínculo articulador. Eso me hizo entrar en la teoría del discurso. Políticamente, estuvo relacionado al modo en que las identidades populares son construidas. Aquí he vuelto un poco a mi experiencia latinoamericana, y a esa época en la que Latinoamérica presenta un conjunto de nuevos gobiernos nacional populares, que significa un corte con el pasado neoliberal, que pienso es particularmente relevante.

*Podría argumentarse que la concepción de democracia presente en Hegemonía y Estrategia Socialista es casi teleológica, similar a la idea tocquevilleana de que, una vez*

*establecida, la democracia se extenderá. ¿Estaría de acuerdo con esa lectura y cuáles son sus ideas acerca de la extensión de democracia, hoy?*

Bueno, estaría de acuerdo y en desacuerdo. Estoy de acuerdo en el sentido de que la extensión de las demandas democráticas alrededor de imaginarios democráticos es el camino por el cual las nuevas identidades populares son constituidas. Sin embargo, no diría que ese proceso es tan unilineal como pensábamos al momento de escribir el libro. Por ejemplo, vinculamos la idea de revolución democrática a la noción de Claude Lefort, tratando de ampliarla de algún modo. El argumento era que el imaginario democrático igualitario había emergido a finales del siglo XVIII con la noción de ciudadanía en la Revolución Francesa. Después se expandió a las demandas económicas a través de los discursos socialistas en el siglo XIX, y luego, hoy se expande a más y más identidades. Así, presentamos un cuadro idílico en el cual el arco de la revolución democrática se suponía muy coherente. Hoy, no pienso que ese sea el caso. Muchas demandas democráticas pueden ser articuladas a proyectos políticos diferentes que no son en absoluto democráticos. Por ejemplo, la emergencia de discursos populistas de derecha en Europa Occidental, o el *Tea Party* en EE. UU, y otros fenómenos como esos. No hay nada en una demanda democrática que le asegure su inscripción en un proyecto emancipatorio global. De hecho, una vez que las demandas democráticas están ahí, es cuando comienza la lucha hegemónica por articularlas en una variedad de formas. Y esa variedad de formas es muy amplia.

*En sus más recientes trabajos uno de sus argumentos concierne al proceso de nombrar. Usted ha mostrado cómo nombrar retrospectivamente constituye el objeto, o al menos, la unidad de un objeto. ¿Cómo nombraría su enfoque teórico? ¿Es justo decir que es una teoría del discurso o preferiría decir que es una teoría de la hegemonía?*

Bueno, ambas cosas y probablemente más. El discurso para nosotros es una suerte de vínculo entre los elementos sociales, de modo que cada uno de ellos, considerados aisladamente, no necesariamente conduce al otro. Así, implica algún tipo de intervención. Esta intervención es exactamente lo que llamamos hegemonía. De modo que teoría del discurso y hegemonía son nombres de dos lados de la perspectiva.

Para ir a una más amplia visión. Como lo he escrito varias veces, la historia intelectual del siglo XX comienza con tres ilusiones de inmediatez, de acceso directo a las cosas mismas. Estas tres ilusiones fueron el referente, el fenómeno y el signo. Dieron lugar a las tres principales corrientes, las cuales fueron la Filosofía Analítica, la Fenomenología y el Estructuralismo.

Ahora, la historia de estas tres corrientes es muy similar. En algún punto, la ilusión de inmediatez se disuelve, y damos acceso a algún tipo de prioridad ontológica al momento de la articulación discursiva. Esto es lo que ocurre en la Filosofía Analítica con las *Investigaciones Filosóficas* de Ludwig Wittgenstein, y es lo que ocurre en la fenomenología con la analítica existencial de Martin Heidegger, y es lo que ocurre con la crítica postestructuralista del signo.

Pues bien, una vez que esas ilusiones de inmediatez se han disuelto, este momento de mediación discursiva llega a ser absolutamente central. Y argumentaría que políticamente la misma transición ha estado ocurriendo en el marxismo. Al comienzo usted tiene la ilusión de inmediatez, que fue la pertenencia clasista de las identidades políticas que encuentra en Karl Kausky y en el marxismo de la Segunda Internacional, etc. Entonces arriba el momento gramsciano, y tiene una semi-wittgensteniana, semi-heideggeriana, y semi postestructuralista concepción llamada hegemonía, la que transforma el momento discursivo de intervención en ontológicamente primario. Eso es exactamente lo que estamos tratando de desarrollar.

*En Laclau: A Critical Reader (Laclau 2004), se llama a sí mismo un “ontólogo político” ¿es ese un nombre que aún acepta? ¿Cómo ve precisamente su proyecto teórico: está interesado en establecer la ontología de lo político como distinta de una teoría de lo social que tiene que moverse a través de lo político?*

Bueno, eso depende de cómo uno defina lo político. Si lo político es concebido como una suerte de realidad regional, no pienso que lo político, en ese sentido, tenga prioridad sobre el resto. Si uno define lo político ontológicamente, como cierta manera de relacionar/relación entre entidades pensables, en ese caso, lo político tiene una prioridad ontológica. Por ejemplo, Emmanuel Levinas trata de definir su ontología como

éticamente basada. Pero tiene que ontologizar algún relacionamiento óptico con el sujeto, etc., que yo no aceptaría. Así, una vez que este momento de investidura óptica ha sido removido, diría que el momento ontológico de la política tiene prioridad. Pero, nuevamente, esto no tiene absolutamente ninguna relación con el concepto regional de política. Lo político en este sentido se convierte simplemente en una lógica de articulación que no está fundado en ninguna base *a priori*.

*¿En Hegemonía y Estrategia Socialista es la noción de antagonismo el concepto básico para capturar el trabajo de negatividad, pero en trabajos posteriores, la noción de dislocación parece tomar su lugar?*

Dislocación es justamente una profundización de la noción de antagonismo como estaba presentada en trabajos previos. En éstos, la noción de antagonismo presupone que hay algún tipo de identidad entre sujetos, que permanece, en el sentido de la definición de un antagonista, ya que el antagonismo presupone una previa diferencia entre dos sujetos.

Lo que estoy tratando de hacer ahora es pensar que esta relación entre dos sujetos constituye el antagonismo, pero al mismo tiempo constituye la identidad de los dos polos que entran en esa relación. Vamos al ejemplo dado en *Hegemonía y Estrategia Socialista*: el campesino y el terrateniente, el que está tratando de expulsar al campesino de su tierra. Si usted dice que hay una identidad óptica del campesino y el terrateniente, la cosa puede ser reducida a algún tipo de oposición real en el sentido kantiano. Pero si, por otra parte, uno dice que la identidad del campesino esta originalmente escindida, porque la identidad campesina se convierte al mismo tiempo en el símbolo de la identidad como tal y la fuerza opuesta representa simplemente la negación de esa identidad, entonces diría que usted está en una situación hegeliana, en la cual la oposición puede ser reducida a mera contradicción. En vez de eso, usted está en una situación en la cual un elemento de negatividad escinde la identidad de ambos, la fuerza opuesta y la fuerza alrededor de la cual usted constituye su propia identidad. Así, hay una investidura en la noción de su propia identidad, con esta carga ontológica de representar el Ser como tal. Por ejemplo, volviendo a términos filosóficos, tiene, por una parte, el ente concreto y, por otra parte,

este ser que está investido con la función de representar al Ser como tal. Cuando eso ocurre, usted tiene antagonismo en el sentido radical del término.

El asunto es cómo pensar, en todas esas dimensiones, esta relación. Porque aquí usted tiene una relación ontológica en la cual el quiasma entre Ser –la dimensión ontológica– y el ser concreto, no puede ser enteramente llenado. En el pensamiento contemporáneo, hay diferentes maneras de aproximarse a este asunto. Por ejemplo, tiene la noción de *Abgrund* en Heidegger. Ahí, dice, hay un *Abgrund* que es ontológico, un *Abgrund* que no puede nunca ser llenado por una realidad concreta. Pero tiene una investidura concreta en un elemento óntico, el cuál en algún sentido, es elevado al punto de representar al Ser ontológico. Así, hay formas contingentes de mediar la dimensión óntica y la dimensión ontológica. Tiene, luego, en Lacan exactamente el mismo pensamiento. Tiene la realidad última, que podría ser el cumplimiento de la propia identidad. Pero es inalcanzable. Así, lo que hace es, en diferentes momentos, invertir en algún contenido concreto la función de representar el Ser en general. Ese es exactamente la función del *objeto a* en Lacan. Y tiene en Gramsci la idea que cierto sector particular, sin perder su especificidad óntica, en algún punto puede llegar a ser la representación del Ser de la comunidad como tal – y ahí tiene la relación hegemónica.

De este modo, lo que estoy tratando pensar es toda la dimensión ontológica de este tipo de relación en la cual hay dos polos, lo óntico y lo ontológico – y ellos nunca pueden ser conducidos a una unidad simple.

## Parte 2: Subjetividad democrática radical

*Nos gustaría volver a la cuestión de la subjetividad, y más específicamente, lo que se podría llamar la subjetividad democrática radical. En el enfoque clásico marxista, la formación de subjetividades específicas surge del movimiento de las estructuras, de las contradicciones de la estructura, de acuerdo al movimiento “clase en sí” a “clase para sí”. En este sentido, no hay garantía de la formación de subjetividades específicas. Ahora, después de Hegemonía y Estrategia Socialista, donde ese modelo es abandonado, y después de la crítica del esencialismo ¿cómo explicamos la formación de subjetividades*

*que llamemos radical democráticas, subjetividades que propiamente comprendan su condición de ser ontológica?*

Bien, hay dos cuestiones aquí. Si entiendo el asunto correctamente, el punto es en qué medida la crítica al esencialismo está ligada a la noción de invariabilidad en el sujeto de la decisión política. No pondría exactamente el argumento en esos términos. Porque lo que tiene es una crisis en la estructura que crea un conjunto de puntos de antagonismos. Por ejemplo, la clásica noción del marxismo fue que hay un punto esencial de antagonismo, creado por la lógica del modo de producción, de modo que obviamente el sujeto emancipatorio es la clase trabajadora, etc. Evidentemente, no estamos ya ahí. Pero, si acepta que los puntos de ruptura en la estructura son muchos e impredecible la forma de articular unos a otros, entonces el punto filosófico relevante es cómo esta noción de articulación tiene que ser pensada. Porque la noción de articulación para el marxismo clásico era transparente: articula lo que ya está ya dado al nivel de la estructura. Ahora nosotros creemos que la estructura es un mundo muy lábil en el cual muchas cosas pueden tener lugar. Ahora la noción de articulación se convierte en un asunto más relevante y la respuesta clásica ya no es válida. Es una cuestión acerca de cómo una relación estructural tiene que ser pensada.

*De esta manera, si decimos, bajo la condición de vacío ontológico, la cuestión de la articulación llega a ser central en la formación de las subjetividades. ¿Bajo esas condiciones, cómo explicamos el desarrollo de la subjetividad democrática radical?*

Tomemos cada dimensión de su pregunta separadamente. Intervención democrática radical: ¿qué es una intervención? Una intervención es, primeramente, una afirmación de una identidad en contra de algo que la niega. Esto crea al enemigo como algún tipo de referencia óptica con la función ontológica de negarlo a usted mismo. Segundo, lo crea a usted como algo que, a través de la afirmación de alguna identidad particular, asume la representación de una oposición global, que tiene, obviamente, una dimensión ontológica.

Por lo que, si usted vuelve a la cuestión de la identidad en este sentido, no es que las identidades estén nunca dadas. Las identidades son el reino de la lucha con cosas que pueden ser redefinidas todo el tiempo. Por ejemplo, cuando usted ve esa gente en

Copenhage que no tiene trabajo, vive de la seguridad social, gasta sus días en cafés ¿cómo podría definir la identidad ontológica de esa gente? Esa gente puede ser movilizada en todo tipo de forma, y políticamente a veces pueden ser movilizadas de modos terribles, estoy seguro. De modo que el punto es: bien, diferencio entre análisis político y filosófico. Desde el punto de vista de su análisis filosófico, la cuestión es cómo pensar relaciones en las cuáles la identidad de los agentes no está dada por ninguna estructura previa.

*Creo que la cuestión acerca de la formación de una subjetividad democrática radical, que entiendo como en algún sentido una subjetividad privilegiada entre otras subjetividades potenciales, no es una subjetividad que emerja espontáneamente de una locación estructural. Así, la cuestión es, entonces, que usted tiene una especie de homogeneización de potencialidades a través de la estructura como tal, que hace difícil, pienso, apuntar a un particular, ubicar una posición subjetiva particular, e investir a esa posición de sujeto con una potencialidad dada o una valencia dada.*

Sí, aun cuando usted construya una locación estructural en ese sentido, esa locación estructural está permeada al comienzo por el hecho de que no es totalmente fija, que está ya separada entre lo óptico y lo ontológico. Cuando eso ocurre, usted tiene un panorama de posiciones y locaciones. La cuestión interesante comienza a ser cómo las lógicas son posibles una vez que sus posiciones fijas no están ya más fijas.

### Parte 3: Orden social, sedimentación y cambio

*Tengo otra cuestión teórica, concerniente a la noción de orden social que está presente en Hegemonía y Estrategia Socialista. Me pregunto si usted estaría de acuerdo en que, dada una ontología vacía ¿hay un ímpetu espontáneo hacia el orden social, que tratamos de capturar a través de la noción de sedimentación?*

Bueno, la sedimentación es una de las dimensiones de todo tipo de sistema viable. Como lo dijo Benjamin Franklin “usted no puede tener una vida ordenada, a menos que le sea posible crear hábitos en su vida diaria.” De modo que, para que toda sociedad funcione es necesaria alguna forma de sedimentación.

*¿Estaría de acuerdo en que una parte central de ese proceso de sedimentación es una identidad colectiva, que se formula primera y principalmente en términos esencialistas? En otras palabras, vía los hábitos a los cuales se refiere Franklin, tenemos la posibilidad de estabilizar el orden social. Parte de ese proceso de estabilización es una identidad colectiva que apuntala el orden social. La cuestión es: ¿diría que esa identidad colectiva se comprende primero y principalmente en términos esencialistas?*

Bueno, la gente no piensa en términos esencialistas, pero eso es lo que están haciendo. Pienso que, en relación a la sedimentación y reactivación, hay una secuencia que he usado en mi trabajo, pero que encuentra originalmente en Husserl. Y él dice que el momento de sedimentación es cuando la gente aplica las prácticas sociales sin reconstruir el momento de su aplicación inicial. Por ejemplo, cuando usa un instrumento matemático para aplicar automáticamente alguna fórmula, su teorema original, a través del cual esa fórmula fue establecida, es enteramente olvidada. Así, la sedimentación es el momento en el cual hay un olvido del origen.

El modo en que hemos usado esa noción es que ninguna sociedad está tan sedimentada al punto en que el olvido del original sea total. Así, es posible –y aquí es donde el momento de radicalismo interviene– volver al momento del origen, es decir, a los puntos originales de institución de lo social, en los cuales, y a diferencia de Husserl, no está volviendo a ver un sujeto total instituyendo ese momento. En vez de eso, lo que está viendo es un momento de radical contingencia, a través del cual el origen fue establecido por decisiones que fueron, en primer lugar, contingentes.

Ahora, entre esos dos extremos, sedimentación y reactivación, veo teniendo lugar la fábrica de la vida social. La sociedad no está nunca tan sedimentada que el momento de reactivación no sea posible, pero ninguna sociedad puede ir al momento de su institución original, constituyendo la sociedad desde el comienzo. Así, en los términos de Martin Heidegger, cuando él habla acerca de los existenciales como una dimensión necesaria de la vida, diría que el momento de sedimentación es una dimensión existencial, porque nunca puede acabar por completo con ella. Así, no va a tener radicalismo en el sentido jacobino, como institución de la sociedad desde el comienzo, pero va a tener un conjunto de intervenciones que se pueden fusionar en ciertos puntos en un momento de ruptura en el que puede haber algún tipo de intervención más radical.

Esos momentos –los momentos en los cuales esas cosas suceden en la vida social– no son muchos. Por ejemplo, Alain Badiou exagera las cosas cuando dice que el momento del evento, que en mi terminología sería el momento de la reactivación radical, es algo que ocurre muy pocas veces en la historia. Él todavía está pensando si la Revolución Rusa, fue o no un evento. Pero la cosa es que cuando tiene una visión más razonable, puede tener diferentes dosis de reactivación o sedimentación y así es como la vida social es posible. La fórmula de esta doble dimensión de reactivación y sedimentación es exactamente lo que se llama hegemonía. La hegemonía no es nunca un momento jacobino puro. Un momento de hegemonía es una reorganización parcial de la vida social, en el que algún significante es transformado en el significante de un proceso total, el cual es exactamente la noción de significante vacío.

#### Parte 4: La relación con el trabajo de Michel Foucault

*Después de la publicación de Hegemonía y Estrategia Socialista en Escandinavia su enfoque estuvo referido a la teoría del discurso. En nuestra lectura, en Hegemonía y Estrategia Socialista, la presencia de Michel Foucault fue más fuerte de lo que ha sido después, donde especialmente Jacques Lacan ha vuelto más central.*

Para partir, déjeme decir que nunca fui un fan de Michel Foucault. Hay una noción de positividad de los discursos en Foucault que nunca compartí. Así, si quiere encontrar el *pedigree* del discurso que Chantal y yo desarrollamos en *Hegemonía y Estrategia Socialista*, tiene que moverse de Foucault, quién nunca fue una referencia importante de nuestro trabajo. La noción de discurso que estábamos desarrollando no tiene nada que ver con la noción de discurso en Foucault. En Foucault el discurso es simplemente un área regional de la vida social. Para nosotros, tiene una dimensión ontológica que no está presente en los análisis de Foucault.

*¿Podría elaborar cómo ve la noción foucaultiana de discurso?*

Foucault nunca tuvo una concepción de la distinción óptico-ontológico. Para él toda distinción era óptica, y lo que trató de hacer fue diferenciar más y más áreas de diferencias ópticas. Pero la relación ontológica está totalmente ausente de su trabajo. Este

es mi principal desacuerdo con sus análisis y, a veces también, aunque en menor medida, con los análisis de Gilles Deleuze. En algún sentido Deleuze está cerca de Foucault, pero es más sensible a la dimensión ontológica del análisis filosófico.

*¿Diría que su crítica también se extiende a la concepción de sujeto en Foucault?*

Bueno, sí, en el sentido que su concepción de sujeto es parte de su división óptica de lo social.

*¿Dadas estas reservas cómo responde a algunos seguidores del trabajo de Foucault, acerca de lo que llaman estudios gubernamentales? Ellos parecen usar la noción de régimen de prácticas, que en primera instancia parece compartir alguna equivalencia con la noción de discurso en su trabajo. ¿Estaría de acuerdo con esas evaluaciones?*

Si me pregunta en cómo estoy o no de acuerdo con Foucault, no quisiera tener un pleito *post mortem* con él, pero diría, sí, hay alguna similaridad entre esos términos, el régimen de verdad, y el modo en que usa esos términos. Sin embargo, para Foucault hay algún tipo de investidura positivista en esos términos. Para mí, esa investidura positivista está ausente. Si tuviera que hablar acerca de regímenes de verdad, la primera cosa sería tratar de iluminar las otras posibilidades a través de las cuáles los regímenes de verdad llegan a ser dominantes. El área de indecibilidad entre esas afirmaciones es para mí ontológicamente decisivo, mientras que pienso que para Foucault esta noción de régimen de verdad es una positividad. Así, el momento de cambio en su trabajo no está suficientemente presente. Por ejemplo, a fin de explicar el cambio, tiene que ir a través de la contingencia radical de un régimen de verdad. Pero para él, un régimen de verdad es algún tipo de positividad, que está ahí. De modo que cuando el cambio ocurre, es algo que no estaba erosionando internamente el régimen de verdad, sino es algo así como un evento súbito.

Aquí es donde me separo, y pienso dónde el análisis de Jacques Derrida o la lógica del significante vacío en Lacan, etc., va mucho más allá de lo que Foucault estaba pensando. Lo que estaba pensando no era, por supuesto, irrelevante, porque estaba

tratando de dividir las totalidades sociales, como habían sido pensadas por el pensamiento clásico, en totalidades más pequeñas. ¿Recuerdan *El Uno* en Parménides, en el que la unidad de la realidad estaba dividida en muchas cosas, y el atomismo de Demócrito? Bueno, en algún sentido lo que Foucault hacía con el positivismo es lo mismo, estaba partiendo la gran unidad ontológica de las cosas del período clásico, dividiéndola en cosas menores, pero cada una de esas menores cosas tiene una identidad en sí misma, tan positiva como la noción clásica de totalidad. Él totaliza en el sentido de atomizar totalidades, pero no en el sentido de entrar en una lógica de relación entre elementos, que pone en cuestión esa dimensión totalizadora. Ese podría ser mi punto, pero habiendo dicho eso, digo que era un gran tipo, y hay muchas cosas en su trabajo que son dignas de explorar. La diferencia esencial es que soy latinoamericano y él era francés.