

**Hegemonía y Antagonismo:  
El imposible fin de lo político.**

**(Conferencias de Ernesto Laclau en  
Chile, 1997)**

**Edición, introducción y notas por Sergio Villalobos-Ruminott.**



## Indice.

Reconocimientos, 04.

Presentación: 10 notas sobre hegemonía y la cuestión de lo político.  
Sergio Villalobos-Ruminott, 06.

Bibliografía 1: La teoría de la hegemonía y sus objeciones, 23.

Prefacio, 30.

Conferencia 1, 47.

Conferencia 2, 83.

Conferencia 3, 118.

Bibliografía 2: La cuestión de la política en post-dictadura, 161.

## Reconocimientos.

Los textos reunidos acá corresponden a tres conferencias dadas por Ernesto Laclau, el 22, 23 y 24 de octubre de 1997, en la Universidad ARCIS, Santiago de Chile, en el marco del Programa sobre Post-dictadura dirigido por Nelly Richard, con el patrocinio de la escuela de Filosofía de la mencionada Universidad, la Fundación La Morada y la Revista de Crítica Cultural, y con el financiamiento de la Fundación Rockefeller, entre los años 1997 y 1999.

También, con la autorización de Ernesto Laclau, se presenta la versión traducida del prólogo a la segunda edición de *Hegemonía y estrategia socialista* (Verso, 2001, Inglaterra). Una bibliografía representativa de las líneas del debate estructurado en torno a los aportes de Ernesto Laclau, y una bibliografía secundaria relativa al marco de discusión nacional sobre post-dictadura.

La realización de este proyecto ha sido posible, primero y fundamentalmente, por la gratuidad y disposición del mismo Ernesto Laclau, quien siempre se ha mostrado conforme con el estatuto de este documento, cuya principal pretensión es dejar testimonio académico de su visita a Chile, así como también de las discusiones que se estructuraron en torno a sus presentaciones. A la vez, la gestión de Nelly Richard, quien dirigiendo el Programa fue la responsable directa de la visita de Ernesto Laclau –y de otros mucho importantes intelectuales nacionales e internacionales- a la escena de discusión acá presentada. Nelly Richard junto con Willy Thayer han estado constantemente interesados en esta publicación y han sido uno de los mayores y mejores estímulos para su realización.

Mención debe ser hecha de los participantes del seminario quienes hicieron posible la discusión que se presenta al final de cada conferencia. Sin ellos, la riqueza de este documento perdería su especificidad temática y conceptual.

Una vez recogido el material que compone este libro, Tomás Moulian dió su apoyo y financiamiento para la transcripción del material grabado. Un viaje a Estados Unidos, país en el que me encuentro desde 1999, hizo posible contar con el tiempo y los recursos bibliográficos que permitieron complementar y completar el libro. En Pittsburgh, he tenido la oportunidad de dialogar un par de ocasiones con Ernesto Laclau, lo que

siempre ha resultado beneficioso. También debo agradecer la disposición de John Beverley quien siempre se ha mostrado un partidario directo de “favorecer la teoría y politizar la hegemonía”.

El momento final de ensamblaje y la última revisión se ha hecho enormemente gratificante gracias a una beca en el Instituto de Investigaciones Humanistas de la Universidad de California, en Irvine.

Finalmente, y no menos importante, todo el trabajo acá presentado ha sido evaluado, discutido, revisado y dialogado con Marlene Beiza, quien además ha ayudado con detalles bibliográficos, con la traducción del prólogo y, simplemente, con su compañía, sin ella, no habría preguntas por la diferencia, y sin preguntas por la diferencia, no habría política (o amor).

Mis más sinceras gracias a todos los que participaron, de una u otra forma, en la concreción de este libro. Por supuesto que los errores que perseveran son de mi entera responsabilidad.

Sergio Villalobos-Ruminott.  
Irvine, California, 2002.

## Presentación.

### 10 notas sobre hegemonía y la cuestión de lo político<sup>1</sup>.

Sergio Villalobos-Ruminott.

Las palabras no tienen semillas.  
¿Para qué sirve el tiempo? ¿Para qué  
sirve el lenguaje?

Los perros no tienen palabras, no  
tienen lenguaje, son hijos del tiempo.  
Los perros cantan.

Rafael Courtoisie. *Vida de perro.*

1.- Describir la ruta teórica del concepto de hegemonía, por muy breve y suscita que esta descripción sea, implica un proceso de inscripción y señalamiento de los límites y campos conceptuales y de discusión a los que la cuestión de la hegemonía, tal y como ha sido desarrollada recientemente por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, queda remitida. Es decir, cualquier referencia a la teoría de la hegemonía es, inmediatamente, un tener que ver con su operación articulante; es, por de pronto, advertir la profunda relación entre escritura, descripción e inscripción que constituye una de las particularidades del pensamiento político de Ernesto Laclau. Y ello no es una cuestión secundaria, precisamente porque la hegemonía, no ya como teoría sino como nombre de la misma práctica política, estaría siempre habitando un precario equilibrio entre escritura e inscripción.

A la vez, ello hace posible comprender la relación fundante entre descripción y hegemonía y de esta forma, la descripción quedaría expuesta no como una operación pre-política a partir de la cual es pensable un supuesto comienzo de la política, sino que por el contrario, es evidenciada en su carácter estricta e intrínsecamente político. No hay descripción de lo social, de los conflictos sociales, que no sea, en su simple

---

<sup>1</sup> Los trabajos de Ernesto Laclau reunidos aquí, tienen la particularidad de la sencillez y la consistencia, lo que hace un poco *suplementario* añadir estas notas, sin embargo, este texto está pensado como introducción temática a ellos. Se hacen pocas referencias bibliográficas puntuales al pie de página. Cuando se refiere a un autor entre paréntesis, es posible consultar las conferencias, la bibliografía 1 o la bibliografía 2, según sea el caso.

operación nominal, una articulación políticamente significativa. La teoría contemporánea de la hegemonía es finalmente eso, un señalamiento de la centralidad política de la problemática del nombre.

Por ello, la política aparece intrínsecamente relacionada con la cuestión del nombre, y la teoría de la hegemonía, por otro lado, queda problematizada en su misma operación argumental, pues no habría teoría de la hegemonía sin lectura, descripción y señalamiento de unos ciertos campos de competencia y diferimiento teórico; es decir, la misma teoría de la hegemonía supondría una *lectura hegemonizante* al interior, al menos, de un determinado campo de discusión. En otras palabras, el fundamento de esta teoría de lo político no yace en un substrato ontológico pre-político, sino que queda expuesto en su misma operación fundacional como un fundamento contingente y político él mismo.

2.- Laclau y Mouffe en su libro *Hegemonía y estrategia socialista* operaron según un procedimiento *reconstructivo*, en el que la historia del marxismo quedó convertida en la antesala de la noción misma de hegemonía, tal y cual es presentada al final de dicho libro<sup>2</sup>. Y, mediante la descripción de las problemáticas al interior de la tradición marxista, el concepto de hegemonía apareció coronando un desplazamiento ontológico con respecto a la limitación del marxismo occidental. Ello es lo que los autores llamaron *post-marxismo*, una categoría que está relacionada con procesos de *reactivación* política de ciertas problemáticas marxistas, más que con la negación de la validez de dicha tradición. Y la noción de reactivación apunta, más allá de su sentido husserliano, a una re-escritura política de los conflictos sociales, en lo que, un tanto espureamente, llamamos mundo contemporáneo. De ahí que la fosilización de la tradición del marxismo occidental, y la sedimentación de las precomprensiones del mundo (en Husserl), sean leídas en paralelo, y motiven un mismo procedimiento: reformular, re-escribir, reactivar.

Entonces, la reconstrucción que *Hegemonía* –el libro– opera, hace aparecer al concepto de hegemonía como una consecuencia *interna* a la misma tradición marxista. Debe notarse, no obstante, que este procedimiento reconstructivo no es teleológico, cuestión que le permite escapar a la *lógica de la necesidad* tan característica de las reconstrucciones en filosofía de la historia y también, a sus versiones vulgares que ven el

---

<sup>2</sup> Aunque desde el comienzo los autores aluden a otros momentos centrales del pensamiento contemporáneo: la filosofía del lenguaje del segundo Wittgenstein, la crítica a la metafísica de Heidegger, la analítica foucaultinana y el psicoanálisis lacaniano.

mundo actual como consecuencia necesaria de un proceso emancipatorio (del *capital-ismo*). Si el concepto de hegemonía aparece vinculado a las discusiones del marxismo ruso a principios del siglo XX, a Rosa Luxemburgo y, fundamentalmente, a Antonio Gramsci, ello no significa que Ernesto Laclau (y Chantal Mouffe) esté presentando su versión del problema, como consecuencia lógica, necesaria e inevitable de dicha tradición; significa, por el contrario, que el concepto de hegemonía es un nombre, afortunado y pertinente, pero un nombre al fin, que permite comprender, no en progresión lineal, sino en concomitancia analítica, las incomodidades del pensamiento político para pensar su especificidad, sin ser sobre-determinado por lógicas ajenas a su carácter *instituyente*.

Sin embargo, al enfatizar, vía hegemonía, la centralidad de lo político como indeterminación de lo social y apertura del universo de las significaciones sociales, pareciera que no solo el reduccionismo de clase queda abandonado, sino todo el análisis relativo a la división del trabajo y las formas de acumulación que, aparentemente, no tendrían nada que decir respecto al orden autónomo y soberano de lo político.

3.- Para Mouffe y Laclau, este carácter instituyente está asociado con la concepción de lo político como una práctica referida al lugar del fundamento, modernamente vaciado de la presencia del Soberano-Dios, es decir, como una práctica que simula un fundamento, precisamente, en tiempos en que ya no existiría ningún fundamento ajeno al orden social. Al menos, esta es la línea abierta por Claude Lefort (véase la intervención de Federico Galende, tercera conferencia). Sin embargo, una diferencia entre esta consideración de la práctica política como práctica instituyente y la concepción de Lefort, estaría en el simple hecho de que las prácticas políticas que conforman la hegemonía no están referidas a ningún lugar de manera privilegiada, a ningún centro de lo político, aún cuando este centro sea la imagen especular de un vacío, de una falta de fundamento. Sin embargo, la cuestión de la falta misma, se mantiene en Laclau, gracias a su relación con el psicoanálisis lacaniano, haciendo posible una crítica a los discursos de plenitud, sutura y total inscripción de lo Real, es decir, a los discursos de la total determinación. Lo relevante entonces consiste en mostrar que:

a.- Por un lado, la cuestión de la práctica política no está referida a un lugar privilegiado, incluso, aunque sólo sea de manera negativa. Y si es así, entonces las mismas relaciones entre política y espacialidad se mueven más allá de las coordenadas institucionales del poder modernamente entendido, algo que tiene relación con la posibilidad de

pensar la cuestión misma de la hegemonía, más allá de las instancias representacionales modernas (Estado, Parlamento, partidos políticos, etc.).

b.- Por otro lado, Ernesto Laclau tampoco aceptaría una concepción que enfatizase la indeterminación de las prácticas políticas que se multiplican aleatoria y serialmente, sin referencia a un plano de inscripción acotable políticamente, pues su cometido se diferencia fuertemente de las teorías de la diferencia *qua* diferencia, tratando de considerarlas y superarlas, en un segundo y más elaborado momento articulador. De ahí también, su reserva con una analítica molecular tal cual podría ser pensada en Deleuze y Guattari<sup>3</sup>.

c.- Por último, la cuestión misma de la falta, que hace de la teoría de la hegemonía no una teoría de la clausura y la determinación, y que la familiariza con las formulaciones contemporáneas del lacanismo (y con una cierta *noumenización* de la política, ver Žižek), permite ver esta práctica política instituyente, a la vez, como práctica constituyente. Sin

---

<sup>3</sup> Yo, siguiendo a Miguel Vicuña en las conferencias, pensaría que este problema sigue esperando consideración. Sobre todo porque el lugar expositivo de la teoría de la hegemonía, afecta la comprensión de su misma factualidad. No es posible comprender la cuestión política de la hegemonía, mediante un modelo teórico abstracto y particularizado. En concreto, hegemonía es el nombre de una relación conflictiva o, para decirlo en términos nietzscheanos, más importante que la hegemonía, es la relación hegemónica (y las consiguientes instancias, contra y post-hegemónicas). Pues bien, yo diría que sólo en una analítica acotada a las especificidades de unas ciertas positividades (Foucault), es posible evaluar el peso y la importancia de la cuestión de las series, su irrupción y el efecto performativo, multiplicador que podría tener la irrupción serial.

Dicho de otro modo, los ejemplos históricos usados por Ernesto Laclau para explicar la operatoria hegemónica, contienen junto con un enorme potencial aclaratorio, el riesgo de fosilizar las potencialidades de la misma cuestión de la política hegemónica, toda vez que ésta puede quedar referida a una suerte de *archivo-a-mano* de casos que prueban y matizan el modelo formal de la hegemonía, precisamente porque como ejemplos, todos confirmarían su pertinencia (lo que es, demás decirlo, sospechoso). La apertura a nuevas positividades, aquellas que están constituyéndose en el mundo y en Latinoamérica (transformaciones del Estado, de los medios de representación, del trabajo, de la composición social del capital, discursos sobre la seguridad, el terrorismo, los problemas indígenas contemporáneos, la delincuencia, etcétera), permitiría no sólo confirmar o matizar la teoría de la hegemonía (lo que siempre supone una relación demasiado instrumental entre saber y política), sino que practicarla. Esto, claramente, no es un reproche a Ernesto Laclau, sino una advertencia con cuidado de las formas de lectura universitaria. (Ver, *The Making of Political Identities*, por ejemplo).

embargo, debería notarse la diferencia con los desarrollos teóricos de Tony Negri y Michael Hardt, en cuanto la relación entre práctica política y proceso de articulación significativa se mueve, más bien, en un plano formal y analítico, evitando una cierta sustantivación –yo diría neo-antropologizante- que se deja ver en el paso desde la cuestión del poder constituyente y la ontología política spinoziana, hacia la multitud como sujeto contra-imperial en tiempos de Imperio, en los otros autores señalados<sup>4</sup>.

4.- En este mismo sentido, la especificidad de lo político no debe ser reducida ni remitida a las formulaciones contemporáneas que, con este nombre, comprenden lo político ya alojado diferencialmente en una suerte de sub-sistema, con reglas y procedimientos específicos, y con alcances limitados. No. Lo político, su especificidad, está dada por dos elementos centrales: 1.- la relación entre política y lenguaje. 2.- el carácter fundacional, ontológico, de la política misma, que en cuanto práctica, no opera en el llamado nivel super-estructural, sino que tiene un carácter de base, inmediatamente estructural. Aquí es donde habría que comenzar pues una revisión crítica de los presupuestos lingüísticos que estructuran la teoría de la hegemonía, y aquí mismo es donde habría que pensar todo aquello que el carácter instrumental del lenguaje presente en la teoría de las articulaciones no puede pensar. Siendo el lenguaje el campo por antonomasia abierto por el post-marxismo de Laclau, asombra ver que es lo menos problematizado.

Sostener, sin embargo, que la política es fundante, no implica negar la efectividad de procesos económicos, históricos e institucionales; sino que es comprender la complejidad misma de las relaciones entre lo político y sus condicionantes, más allá del funcionalismo sociológico y del marxismo estructural, en el que mediante apelaciones a los medios simbólicos de intercambio, en un caso, o mediante la apelación a la cuestión de la determinación y la sobredeterminación, en el otro caso, se resolvía, aparentemente, el problema, con el artilugio de sustantivar relaciones entre dichas instancias o subsistemas o, de dialectizar la comprensión misma de las relaciones. Ahí mismo, las reformulaciones conceptuales de la teoría sociológica contemporánea, relativas a un cierto tipo de procesos de estructuración intermedia (Giddens), adolecerían del mismo problema.

---

<sup>4</sup> Para el caso acotado de esta traducción antropologizante, ver: Hardt, Michael; Negri, Antonio. *Empire*. Massachusetts: Harvard University Press, 2000.

En el caso de las sociologías funcionalistas, la articulación de los subsistemas se daba mediante instancias pre-establecidas normativamente, y precisamente por ello, naturalizadas (por lo mismo, siempre es demasiado notoria la relación entre sociología funcional, antropomorfismo y determinación metafísica de la temporalidad). En el caso de las apelaciones a procesos de determinación y subsunción de un nivel, el social o el político, a otro, el económico, la sustantivación de la relación de determinación llevó al antihegelianismo de esta postura, a las fronteras mismas del hegelianismo: a saber, dicha sustantivación dejaba ingresar la noción de mediación, toda vez que no lograba captar las relaciones como procesos de articulación y, toda vez que seguía presa de una cierta noción de expresión (de un nivel en otro).

Un último argumento debe ser hecho en oposición a las comprensiones sistémicas de lo político, más asociadas a los desarrollos de la teoría de sistemas y a la sociobiología. Pues si estas comprensiones, como ellas mismas reivindican, han desplazado lo normativo y lo determinativo, en la comprensión de las relaciones entre los diversos subsistemas, y entre el sistema general y la naturaleza. Todavía su apelación a la noción de *contingencia* remite, demasiado dicotómicamente, a una noción de *necesidad*, donde el sistema mismo queda sustantivado como sujeto-plano-de-inscripción en el que ocurriría la contingencia (*qua* accidente). Y no debe dejar de notarse la enorme complejidad y necesidad de pensar las diferencias entre esta noción accidental de contingencia, muy hermanable al pragmatismo de Richard Rorty, y la noción de contingencia que resulta capital al pensamiento político de Laclau, y de una serie de pensadores materialistas, preocupados de dicha cuestión: Aristóteles y la cuestión de la agencia material (*Física*); Maquiavello y la virtud como evento (*El Príncipe*); Nietzsche y lo intempestivo (*Consideraciones...*); Heidegger y el acontecimiento de apropiación (*Vom Ereignis*); Althusser y el materialismo de múltiples encuentros (*Écrits philosophiques et politiques*); Deleuze y la trastocación como interrupción serial (*Logique du sens*), entre varios.

5.- Aún así, la relación entre política y lenguaje sigue siendo muy compleja. En este caso, la noción de lenguaje es usado con la intención de abarcar tanto el plano discursivo que constituiría una política hegemónica, como también para evitar la reducción de lo político a una noción de discurso empobrecida realistamente. Si la noción de articulación (diferencial o equivalencial) es el *quid* de la práctica hegemónica, es importante comprender que no estamos hablando de una noción contractual y pre-marxista de articulación. Articulación responde, más bien, a un proceso de producción social de cadenas significantes en las que

la misma expansión del discurso, mediante procesos de resignificación política, hace posible deshechar la rigidez pre-política de los modelos sistémicos y estructurales antes mencionados. Entonces, en la misma relación entre política y lenguaje es posible comprender la cuestión de la articulación como un proceso permanente de politización: cada vez que un elemento diferencial es incorporado en una cadena significativa, la política misma de ese acto permite comprender la reactivación y la resignificación como proceso de politización.

A la vez, este proceso de politización, de articulación, no debe ser leído desde un punto de vista normativo. En concreto, politización es enunciación, en el plexo de una cadena significativa, de una particularidad que se encontraba privada de audibilidad y/o discurso (que implica visibilidad). Sin embargo, este mismo proceso de articulación puede ser perfectamente comprendido como traducción; una traducción en la que el elemento diferencial *pre-hegemonizado* es dicho -traducido- según las coordenadas enunciativas de la cadena significativa de la hegemonía. Y ello es, obviamente un acto político no exento de violencia. Importa reparar entonces, en el carácter no normativo por dos razones: 1.- porque este acto traductivo-articulatorio no implica ninguna relación necesaria con algún horizonte valórico preconstituido, asociado con el bien, los buenos o, digamos, la izquierda. En la articulación de derechas, en incluso en el facismo, también hay politización. Y 2.- la misma violencia de la traducción como articulación debe ser leída en ambas direcciones, no hay traducción que no sea performativa políticamente, pero dicha performatividad (representación) altera a la particularidad que está articulándose, como también a la cadena significativa que la está articulando. No entender esto sería sostener la pre-existencia de ciertas identidades particulares, violentadas unilateralmente por la hegemonía, sería comprender la articulación en el plexo teórico del contractualismo. De ahí que Laclau tome distancia de toda filosofía sacramental del nombre, de todo nominalismo virginal y originario, pero aquí está también, inevitablemente, su proximidad con el pragmatismo rostyano.

Dicho de otro modo, esta noción de articulación supone una crítica al contractualismo, precisamente porque lo articulado acá no equivale a subjetividades pre-constituidas y voluntarias a la "firma" de un determinado pacto. Es en el acto mismo de articulación, comprendido como proceso de significación politizante, donde una cierta subjetividad se constituiría, en cuanto posición relativa al discurso de la hegemonía. Por ello mismo, es pertinente distinguir aquí una doble crítica a la cuestión del sujeto:

a.- Una crítica general a la cuestión antropológica del sujeto, a su carácter fundacional y a la cuestión antropomórfica del humanismo.

b.- Una crítica a la comprensión de la relación entre subjetividad y política, como relación automática (clases sociales, actores, o cualquier categoría que suponga una pre-existencia de los sujetos, a la hegemonía). Es decir, a las pretensiones de una representación transparental de lo político

Se trata entonces de una recuperación de la diferencia entre sujeto del enunciado y sujeto de la enunciación, con el interés de hacer ver, por un lado, la cuestión del sujeto como efecto de las articulaciones discursivas (posición de sujeto). Y, por otro lado, a pesar de la desconstrucción de la pretenciosa noción de sujeto, dejar una instancia de articulabilidad, de decisión y de diferenciación que haga posible el precario equilibrio de la hegemonía, pues sin ello, *la contingencia de la decisión que es el sujeto*, quedaría convertida en pura accidentalidad, en puro azar im-político (respuesta de Laclau a las observaciones de Rorty).

6.- Una segunda dimensión de la relación entre lenguaje y política está asociada no a la analítica que se desprendería de la cuestión del discurso, sino que a los fundamentos mismos de la teoría de la hegemonía. Ello nos permite comprender cómo esta noción y el pensamiento de Ernesto Laclau en general se hace posible por una muy específica (profunda, pero parcial) lectura de las problemáticas contemporáneas relativas a la cuestión del lenguaje (desde los aspectos filosóficos, pragmáticos y literarios envueltos aquí). Ello, en cualquier caso, quedará de sobra demostrado en la primera conferencia. Y, sin embargo, en la misma cuestión del lenguaje y la política, y en los alcances de Laclau a Paul de Man, todavía se encierran importantes cuestiones por teorizar.

Una de estas cuestiones –aunque sólo puedo esbozarla en este momento– está referida a la relación entre universalidad y figuración lingüística. Para Ernesto Laclau, la universalidad no está asociada ni a un horizonte pre-existente a la política, ni a un sujeto universal, ni a alguna esencia o determinación de la razón, sino que por el contrario, la universalidad siempre es el efecto de prácticas políticas articuladoras y precisamente por ello, es siempre universalismo político, que pone en cuestión la universalidad fáctica y jurídica del capitalismo mundial. Ello implica, en sentido maquiavelliano, una diferencia irrenunciable entre ética y política. Se trata de evitar la sobre-determinación de la práctica política desde algún horizonte ético, pre-existente y supuestamente universal. Por lo mismo, hegemonía es un nombre de la política, en el que

no es pensable una captura ética, comunitaria o antropomórfica. Ni el cristianismo redivivo de un levinasianismo en boga, en el que la ética funge como filosofía primera, refiriendo su operatoria a una cierta rostridad, demasiado atrapada en la tradición antropomórfica de figuración humanizante; ni mucho menos, la apelación pragmática a los criterios conversacionales de una comunidad auto-comprendida como universal (delatando un *chovinismo* patriotero) en el caso de Richard Rorty<sup>5</sup>, sirven para pensar la compleja problemática en la que habita Ernesto Laclau.

Y sin embargo, a mi entender, dicha problemática sigue abierta a una consideración materialista del lenguaje, que pone en cuestión la relación entre lenguaje y antropomorfismo. Por ejemplo, desde Walter Benjamin a Paul de Man, se ha venido desarrollando una portentosa crítica a la concepción comunicativa, mecánica y mercantil del lenguaje (Oyarzún, ver bibliografía 2), concepción que hizo posible, mediante el artificio de la *traducción-en-reconocimiento*, reducir toda problemática política a una representación estandarizada, euro-antropomórfica y pretenciosamente universalista de lo humano. Y ello tiene importancia porque:

a.- La crítica a la determinación ética de la política, libera al lenguaje de la comprensión reduccionista que lo remite a un uso instrumental-representacional, haciendo posible comprender los procesos de figuración más allá del abuso antropomórfico que está a la base de la fundamentación jurídica del universalismo fáctico contemporáneo (los derechos humanos, europeos, en tiempos de globalización). Y ello implica ponerse más allá de las formas institucionales del derecho internacional, y de los ideogramas legitimantes de tal universalidad: multiculturalismo, hibridez o mestización, entendidas teleológica y festivamente<sup>6</sup>. A esto le llamaría *crítica al reduccionismo jurídico*.

---

<sup>5</sup> Particularmente Rorty, Richard. *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twenty-Century America*. Massachusetts: Harvard University Press, 1998.

<sup>6</sup> Comprender la universalidad políticamente es comprender su carácter post-identitario, es decir, en una determinada articulación hegemónica, la universalidad reivindicada por ésta no tiene correlato sustantivo con alguna identidad plena; siempre es una particularidad la que, distanciándose de los rasgos privativos *qua* particularidad, asume la representación –de suyo imperfecta– de dicha universalidad. Últimamente (*Contingency, Hegemony, Universality*) Laclau pone más énfasis en esta cuestión y utiliza la noción de *contaminación*. Importa notar, al menos, que las celebradas lógicas de la transculturación y el mestizaje, pilares fundamentales de la interpelación estatal y soporte de la nación como *comunidad restrictivamente imaginada*, en la misma

b.- La posibilidad de una analítica materialista de los tropos y figuraciones lingüísticas hace posible desbordar el estrecho criterio de la traducción metafórica y el desborde metonímico de la articulación política, dejando pasar al proceso de significación, un tipo de figuración lingüística, digamos, inhumano, si con ello apuntamos a la pérdida de referente narrativo, donde se solía hacer la valorización instrumental del discurso. Un buen ejemplo de tales posibilidades está en los trabajos de Alberto Moreiras e Idelver Avelar sobre la cuestión de la alegoría, el duelo y las post-dictaduras latinoamericanas (ver bibliografía 2). A esto le llamo *crítica a la interpelación humanista*.

c.- Y, por último, esta crítica a las determinaciones normativas de la política, libera a la figuración lingüística de su constante reducción a la condición de vehículo de transmisión y producción cultural, en donde la cultura siempre es *sedimentación* valórica que asegura el *status quo*. Dejar aparecer lo *in-humano* en el lenguaje<sup>7</sup>, es ponerse más allá de la tradición sociológica normativa (desde Durkheim a Habermas), en la que se piensa la política como un acto fundado en una suerte de tradición valórica compartida colectivamente. Es, precisamente, romper con la concepción culturalista de la hegemonía. Esto sería una *crítica al culturalismo*.

7.- Pero, si retornamos a la cuestión de la relación hegemónica, todavía debe hacerse notar el énfasis que Ernesto Laclau (y Chantal Mouffe) colocan en la cuestión del conflicto. Al menos en dos dimensiones dicho énfasis resulta capital:

---

medida en que están inscritas en la cuestión de la identidad, no escapan a lo que llamaríamos, para usar un truísmo, *metafísica de la presencia*. La hipótesis que quisiera adelantar, una vez asumido que la cuestión dicotómica de la pregunta por la identidad/diferencia, no escapa a la comprensión metafísica de la identidad, sería pensar esta noción de contaminación en relación con procesos de lucha hegemónica post-identitarios y post-Estado nacional (aunque en un sentido opuesto al patriotismo de la constitución y las identidades jurídicas post-nacionales de Habermas). Desde aquí, contaminar el enmarcado (*gestell*) debate sobre identidades políticas, minorías y multiculturalismo, en tiempos de derecho mundial. En relación a la cuestión de la dicotomía identidad/diferencia como cuestión metafísica ver: Heidegger, Martin. *Identity and Difference*. (Traducción de Joan Stambaugh). New York: Harper & Row, 1969.

<sup>7</sup> Ver: de Man, Paul. *La resistencia a la teoría*. Madrid: Visor, 1990 (1986, edición en inglés por Wlad Godzich) Y del mismo autor: *Aesthetic Ideology*. (Edición e introducción de Andrzej Warminski). Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.

a.- El conflicto constituiría un irreductible material de esta teoría de lo político, en cuanto no habría ni un momento sintético definitivo, ni realización humana, ni dominación total. La existencia del conflicto, en tal caso, asegura la posibilidad misma de la política.

b.- Y, el conflicto en tanto que tal, no es el fruto de ningún tipo de racionalidad o naturalidad que lo asegure de antemano. De hecho, esta es la autocrítica que Laclau y Mouffe realizaron de *Hegemonía y estrategia socialista*, por no haber sido suficientemente explícitos en la diferenciación de las nociones de oposición, contradicción y antagonismo. Se trata del paso desde una concepción del conflicto que apelaba básicamente a la noción dialéctica de contradicción, hacia una especificación de las diferencias entre *contradicción* (lógica), *oposición* (real) y *antagonismo* (social).

Con ello, nos encontramos de lleno con la práctica política, pues si el conflicto es el *quid* de la política; éste, entendido como antagonismo, es el producto de unos determinados agenciamientos discursivos. Sin articulación hegemónica, sin audibilidad discursiva, las luchas sociales pueden escasamente existir, remitidas a un plano secundario con respecto a los límites enunciativos de la política. Dicho de otro modo, la enunciación de un conflicto es ya su configuración significativa, y esto podría funcionar perfectamente como desactivación de sus potencialidades de lucha, o bien, podría funcionar como producción de un antagonismo. En este último caso, la simple irrupción de un evento dislocante para el orden del discurso, no constituye, necesariamente, su des-articulación, y de producir una desarticulación del orden discursivo hegemónico, todavía habría que destacar el rol fundamental que tiene la re-inscripción (discursiva, alternativa, contra-hegemónica) de dicho evento. El paso de la dislocación a la re-inscripción puede ser, precisamente, el momento de constitución del antagonismo, es decir, puede ser el momento de emergencia de la lucha contra-hegemónica<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> El conflicto Mapuche en Chile podría ilustrar esta cuestión. Precisamente porque nadie aceptaría que este conflicto es reciente, por el contrario, el problema Mapuche constituye uno de los reveses de la legitimación estatal en el país y, sin embargo ¿Qué le da a este problema, su plena actualidad conflictiva? Una explicación semi-estructural, y no necesariamente equivocada, pondría énfasis en el relajamiento del control militar, en tiempos de post-dictadura, y fundamentalmente, en el debilitamiento del mismo Estado, en tiempos de globalización. Sin embargo, sus expresiones actuales y su tendencia a perfilarse de manera cada vez más antagónica, exigen comprender: 1.- cómo este conflicto, en cuanto conflicto y no en cuanto problema inscrito en la agenda gubernamental, ha sido y está siendo enunciado en el debate político nacional (y

8.- La cuestión de la dislocación nos trae, momentáneamente, a la escena nacional, precisamente porque es posible concebir la historia reciente del país como una historia tensada entre momentos de cruenta irrupción dislocante y momentos de reinscripción hegemónica. En tal sentido, y por ejemplo, leer el golpe de Estado de 1973 como dislocación de un imaginario epocal no implica nada determinante en la comprensión del proceso dictatorial. En efecto, podría citarse para el caso, un conocido debate que se dió en el país a fines de los 1970 acerca del carácter del régimen militar –si éste era un tipo de régimen fascista, autoritario-burocrático o simplemente se trataba de una dictadura salvaje. Sea cual sea la opción, lo cierto es que no debe obviarse el enorme potencial narrativo y de auto-legitimación que dicho régimen tuvo y que le permitió inscribir el evento del golpe según una narrativa que lo determinaba como necesario y fundacional de un nuevo país<sup>9</sup>. La dictadura se perpetuó, incluso más allá de las fechas oficiales (1973-1989), precisamente porque constituyó un sofisticado aparataje que le otorgó hegemonía.

Llegar a comprender este *dispositivo* es condición fundamental para llegar a comprender las limitaciones de la política en la década de los 90', la llamada post-dictadura nacional. Y si es cierto, como señaló tempranamente Carlos Ruiz (ver bibliografía 2), que una cierta lógica diferenciadora y neocorporativa, limitaría las posibilidades de la democracia en Chile, también es cierto que no basta con pensar los procesos de politización, de articulación hegemónica, remitidos estrictamente al Estado nacional. De hecho, la misión distintivamente exitosa de la dictadura chilena fue la de hacer la transición del Estado nacional soberano al mercado global postsoberano (ver Thayer, bibliografía 2).

---

regional). 2.- Cuáles son las estrategias que los actores vinculados al conflicto, están siguiendo, en términos de la articulación con otros sectores y, en términos de la identificación de un adversario. Exige entender el liderazgo nuevo de los intelectuales y voceros mapuches en su novedad y en su potencial nominativo.

<sup>9</sup> Ahí mismo, si la dictadura comprendía su ingeniería gubernamental como *fundación*, la transición a la democracia se entendió como *recuperación* de una supuesta tradición nacional, democrática. Con estas imposibles alternativas, los debates por la historia se vieron pronto manipulados por una muy dicotómica comprensión de lo político. Y por ello mismo, sigue siendo importante la evidenciación de los límites jurídicos y oficiales de la memoria nacional. La lucha hegemónica también puede, en su proceso de reactivación,  *echar mano* sobre historias en desuso (aunque  *echar mano* abre, otra vez, el problema).

Efectivamente, la elogiada estabilidad transicional chilena dependió y aún depende fuertemente de su obediente subordinación a los criterios del orden político-económico global, a diferencia de los demás países del Cono Sur, que hicieron las llamadas reformas estructurales y los consiguientes ajustes neoliberales en tiempos de gobiernos transicionales (y por ello, la historia de estos gobiernos fue, al menos, inestable). Y es aquí donde debe situarse la profunda interdependencia que tienen los procesos jurídicos (de impunidad, de restricción electoral, de reformulación del código laboral, etcétera); los procesos económicos (privatizaciones, disminución de tasas arancelarias y liberalización general de la economía o desregulación) y, los procesos políticos (despolitización de la discusión nacional mediante el recurso al miedo y la amenaza de la *polarización*, desarticulación de las alternativas políticas, mediante el centrismo y la configuración de bloques estabilizadores de lo político: concertación, modernización del Estado, etcétera). Y es aquí donde debe pensarse como la perpetuación estratégica de la dictadura y su configuración hegemónica ha sido capaz de simular los límites del *espacio de lo político*, mostrando que la impotencia de los sectores políticos de la izquierda (concertacionista y extraconcertacionista), está directamente relacionada con la imposibilidad de comprender este mismo rediseño de lo político<sup>10</sup>.

Si la tesis de Thayer acerca de la dictadura como transición del Estado al mercado es pertinente, advirtamos de paso que la cuestión de la articulación no es algo que escape a la racionalidad política transicional (los agentes dictatoriales y postdictatoriales, en otras palabras, sin ser lectores de Laclau y Mouffe, fueron y siguen siendo astutos intérpretes de su teoría) Sin embargo, el problema comienza a hacerse obvio a la hora de

---

<sup>10</sup> Sólo para dar un ejemplo podemos mencionar la temprana y famosa Carta sobre la crisis moral chilena, emitida el 5 de octubre de 1991, por el entonces arzobispo de Santiago, Carlos Oviedo. La carta, en su condición de documento público, independientemente de mostrar una preocupación eclesial y pretendidamente privada en torno a ciertos problemas valóricos, ejerció su influencia en el, también por entonces, proceso de reconfiguración del espacio público político, en los comienzos del proceso transicional. Una carta que señalaba, limitaba y configuraba fuertemente el espacio de discusión y las alternativas que durante los años 90 funcionaron como límites de los debates valóricos en Chile. Es decir, una carta que re-diseñó -junto con otras intervenciones coordinadas por los sectores de derecha- el espacio público y dió el tono de los debates post-dictatoriales. Así, la moralización de lo político prolongó la ausencia de debate y legislación en cuestiones tan comunes como el divorcio, el aborto y la censura, o, criminalizó las iniciativas gubernamentales de educación sexual, prevención y cuidado del Sida.

confrontar el truismo de la articulación, con la espacialidad a la que ésta es remitida. Si la cuestión nacional (leída como trauma melancólico, como memoria alternativa, como cuestión valórica, en relación a los derechos humanos, a la violencia militar, a la exclusión social, a la justicia, etcétera) no logra trascender su condición denunciante y reivindicativa, *rediseñando el espacio de lo político*<sup>11</sup>, entonces, los procesos de articulación hegemónica, seguirán operando en apelación y al interior de una institucionalidad estatal ya desplazada por la globalización. Esto implica llevar el pensamiento hegemónico, más allá de su inscripción nacional, hacia una *post-hegemonía* con relación a la hegemónica relación entre Estado, mercado y cultura (universidad), en la que habita la sociología cultural y transicional chilena (ver bibliografía 2).

9.-Sin embargo, aclaremos que no se trata de desconsiderar ningún micro-conflicto, de hecho y he aquí de nuevo el mismo problema, la noción de microfísica (Foucault) o micropolítica (Deleuze-Guattari), no debe ser remitida a representaciones vulgares del espacio (lo local como opuesto a lo universal, es un ejemplo clásico). No se empieza una lucha por la determinación de una nueva *imagen del mundo*, sino que mediante la enunciación de conflictos, su articulación y su posicionamiento contra-hegemónico, antagónico.

Por otro lado, y volviendo a Laclau, el hecho de que toda dominación implique *interpelación*, esto es, implique configuración hegemónica, hace posible descartar ciertas teorías catastrofistas acerca del capitalismo tardío, el mercado mundial o la globalización. No hay poder sin fisuras, y por ellas siempre es posible una práctica contra-hegemónica. Sin embargo, esta cuestión corre el riesgo de ser una autoafirmación insustancial, toda vez que se repite descuidadamente, sin precisar las condiciones mismas en que se dan las luchas sociales.

10.- Por último, y en estricta relación a nuestro último problema, Miguel Vicuña apelaba (ver tercera conferencia) a la necesidad de potenciar una analítica de los procesos dictatoriales y post-dictatoriales ocurridos en la región, en los últimos 30 ó 40 años. Yo suscribo plenamente dicha

---

<sup>11</sup> En rigor, se trata de pensar más allá de la determinación dicotómica de la espacialidad de lo político. Chile es un país que hace obvio como los límites de lo político vienen dados por una determinada espacialización de la temporalidad, en este caso, ejemplificada con la misma noción de transición y reforzada con la de modernización. Si no hay política sin espacialización de la temporalidad, la noción misma de espacio ya ha sido espacializada según una muy específica representación del mundo. Por lo mismo, parte del problema consiste en repensar la cuestión misma del espacio: *el habitar*.

demanda y entiendo la razón de este documento como una contribución al desarrollo de dicha tarea. Se trataría en concreto, de precisar una analítica de las nuevas positividades que constituyen nuestro presente y, habría que notar que dicha analítica es, en la medida que está orientada a la comprensión de estas nuevas positividades, totalmente diferente de la construcción académica o mediática de un nuevo modo de representación del mundo. Lo que necesitamos, lo que se echa en falta, más allá de la noción de falta que amenaza a la misma hegemonía, es una consideración de las prácticas materiales de configuración y transformación de los marcos históricos que han caracterizado la realidad política continental, un verdadero recomienzo del materialismo histórico.

La analítica política de la que estamos hablando, no es una “nueva” imagen del mundo (Heidegger), precisamente por lo que decíamos al principio: la hegemonía pone de manifiesto el carácter intrínsecamente político de la escritura. Escribir y describir estas nuevas positividades nos llevará, sin duda, a relativizar a la misma teoría de la hegemonía, lo que junto con desplazarla, la confirmará en su relevancia, una relevancia que no le pertenece, a menos que queramos privatizar el sentido político de la imaginación social, pero eso nos lleva a otra serie de problemas que por ahora debemos dejar en suspenso. Quizá lo que una intervención tan clara y categórica como las conferencias de Ernesto Laclau en Chile nos deja como problema es precisamente eso, la necesidad de pensar más allá de la hegemonía.

## **Bibliografía 1:** **La teoría de la hegemonía y sus objeciones.**

La siguiente bibliografía está confeccionada con un doble objetivo. Por un lado, intenta mostrar la ruta de publicaciones que ha realizado Ernesto Laclau, por otro lado, intenta presentar una cierta escena de discusión, considerando artículos referidos al trabajo de Ernesto Laclau, aparecidos en libros y revistas, generalmente en inglés. En los casos en que se cuenta con traducción al español se da el año de la publicación en inglés entre paréntesis.

El criterio de ordenación de la bibliografía será el siguiente: A.- Libros de Ernesto Laclau. B.- Artículos de Ernesto Laclau en libros. C.- Artículos de Ernesto Laclau en revistas. D.- Entrevistas de Ernesto Laclau. E.- Artículos sobre Ernesto Laclau aparecidos en libros. F.- Artículos sobre Ernesto Laclau aparecidos en revistas.

Obviamente la cantidad de referencias vinculadas con las temáticas trabajadas por Ernesto Laclau son infinitas, por tanto debe considerarse esta indicación bibliográfica como selectiva y, en ningún caso completa. A la vez, es pertinente señalar que la estrecha relación teórica y coautoría que Laclau mantiene con Chantal Mouffe no debe llevarnos a confundir la especificidad de sus respectivos trabajos y esfuerzos teóricos. Concretamente Chantal Mouffe requeriría una consideración aparte de la aquí presentada.

### **A.- Libros .**

Laclau, Ernesto. *Política e ideología en la teoría marxista: capitalismo, fascismo, populismo*. Madrid: Siglo XXI Editores, 1978.

Laclau, Ernesto and Mouffe, Chantal. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI editores, 1987 (1985).

Laclau, Ernesto. *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Argentina: Nueva Visión, 1993 (1990).

Laclau, Ernesto (editor). *The Making of political identities*. London; New York: Verso, 1994.

Laclau, Ernesto. *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Ariel editores, 1996 (1996).

Laclau, Ernesto, Butler, Judith y Žižek, Slavoj. *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*. London: Editorial Verso, 2000.

Laclau, Ernesto. *The Populist Reason*. London; New York: Verso, 2002 (por aparecer).

### **B.- Artículos en libros.**

Laclau, Ernesto. "Teorías marxistas del Estado: debates y perspectivas". En: *Estado y política en América Latina*. Lechner, Norbert (edit). México: Siglo XXI editores, 1981 (25-59).

Laclau, Ernesto. "Metaphor and Social Antagonism". En: *Marxism and the Interpretation of Culture*. Nelson, Cary, Grossberg, Lawrence (comp). Illinois: University of Illinois Press, 1988 (249-257).

Laclau, Ernesto. "Politics and the Limits of Modernity". En: *Universal Abandon? The Politics of Postmodernism*. Ross, Andrew (edit). Minnesota: University of Minnesota Press, 1988 (63-82).

Laclau, Ernesto. "Community and Its Paradoxes: Richard Rorty's "Liberal Utopia"". En: *Community at Loose Ends*. Miami Theory Collective (edit). Minnesota: University of Minnesota Press, 1991. (83-98).

Laclau, Ernesto. "Power and Representation". En: *Politics, theory and Contemporary Culture*. Poster, Mark (edit). New York: Columbia University Press, 1993 (277-296).

Laclau, Ernesto. "Discourse". En: *A companion to contemporary political philosophy*. Goodin, Robert and Pettit, Philip (comp). Oxford, UK; Cambridge, Mass.: Blackwell, 1993 (431-437).

Laclau, Ernesto. "On the Names of God". En: *The Eight Technologies of otherness*. Golding, Sue (edit). London, New York: Routledge, 1997 (253-264).

Laclau, Ernesto. "Desconstrucción, pragmatismo, hegemonía". En: *Deconstrucción y pragmatismo*. Mouffe, Chantal (comp). Argentina: Editorial Paidós, 1998 (97-136).

Laclau, Ernesto. "Sujeto de la política, política del sujeto". En: *El reverso de la diferencia. Identidad y política*. Arditi, Benjamin (edit). Caracas: Nueva Sociedad, 2000 (125-143).

Laclau, Ernesto, Mouffe, Chantal. "Posición de sujeto y antagonismo: la plenitud imposible". En: *El reverso de la diferencia. Identidad y política*. Arditi, Benjamin (edit). Caracas: Nueva Sociedad, 2000 (153-167).

Laclau, Ernesto. "Politics of Rhetoric". En: *Material Events: Paul de Man and the Afterlife of Theory*. Tom Cohen and et-al (Edit). Minnesota: University of Minnesota Press, 2001. (229-253).

### **C.- Artículos en revistas.**

Laclau, Ernesto. "Totalitarianism and moral indignation". *Diacritis* 20(1990): 88-95.

Laclau, Ernesto. "Subject of politics, Politics of the subject". *Differences: A journal of Feminist Cultural studies*. Vol 7/ 1 (1995): 146-164.

Laclau, Ernesto. "The death and resurrection of the theory of ideology". *Journal of political ideologies*. 1/3(England, 1996): 201-220.

Laclau, Ernesto. "Paul de Man and the Politics of Rhetoric". *Pretexts: studies in writing and culture*. Vol 7/ 2(1998):153-170.

### **D.- Entrevistas .**

"Del post-marxismo al radicalismo democrático: entrevista a Ernesto Laclau" Montevideo: CLAEH. 1987.

"Building a New Left: An Interview With Ernesto Laclau". *Strategies Collective*. *Strategies*. 16 (1988): 11-28.

Laddage, Reinaldo. "The Uses of Equality. Interview with Ernesto Laclau and Judith Butler". *Diacritics* 27/1(1997):3-12.

### **E.- Libros o capítulos referidos a Ernesto Laclau.**

Beverley, John. *Subalternity and representation. Arguments in Cultural Theory*. Durham: Duke University press, 1999. 202 pp.

Critchley, Simon. *Ethics- Politics-Subjectivity. Essays on Derrida, Levinas and Contemporary French Thought*. London: Editorial Verso, 1999. 302 pp.

Howarth, David. "Post-Marxism". En: *New Political Thought: An Introduction*. Lent, Adam (comp). London: Lawrence & Wishart. 1998 (126-142).

Mouffe, Chantal. *El retorno de lo político: comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Buenos Aires: Paidós, 1999 (1993).

Mouffe, Chantal. *The Democratic Paradox*. London-New York: Verso, 2000. 143 pp.

Osborne, Peter. "Radicalism Without Limit? Discourse, Democracy and the Politics of Identity". En: Osborne, Peter (edit). *Socialism and Limits of Liberalism*. London-New York: Verso, 1991 (201-225).

Sim, Stuart. *Post-Marxism. An Intellectual History*. London, New York: Routledge, 2000.

Smith, Anna Marie. *Laclau and Mouffe. The radical democratic imaginary*. London-New York: Routledge, 1998. 236 pp.

Stavrakakis, Yannis. *Lacan and the political*. London-New York: Routledge, 1999. 188 pp.

Torfinn, Jacob. *New Theories of Discourse. Laclau, Mouffe and Žižek*. Blackwell Publishers, 1999. 342 pp.

Žižek, Slavoj. *The Ticklish Subject. The absent center political ontology*. London-New York: Verso, 1999.

## **F.- Artículos sobre Ernesto Laclau, en revistas.**

Bellami, Elizabeth J. "Discourses of impossibility: Can Psychoanalysis be political". *Diacritics*. 23/1(Cornell, 1993): 24-38.

Bertram, Benjamin. "New Reflections on the "Revolutionary" Politics of Ernesto Laclau and Chantal Mouffe". *Boundary 2*. 22/3( Duke, 1995): 81-110.

Beasley-Murray, John, Alberto Moreiras (Editores). "Subaltern Affects". *Angelaki: Journal of Theoretical Humanities*. 6/1 (Routledge, 2001): 197 pp.

Butler, Judith. "Post structuralism and Post marxism". *Diacritics*. 23/4(Cornell, 1993): 3-11.

Dallmayr, Fred R. "Hegemony and democracy: On Laclau and Mouffe". *Strategies*. 1 (Los Angeles, 1988): 29-49.

Dickens, David R. "Deconstruction and Marxist Inquiry". *Sociological perspectives*. 33/1(Las Vegas, 1990): 147-158.

Hunter, Allen. "Post-Marxism and the new social movements". *Theory and society*. 17(Netherlands, 1988): 885-900.

Massey, Doreen. "Politics and space/time". *New Left Review*. 196(London, 1992):65-84.

McDonald, Bradley J. "Towards a Redemption of politics: An Introduction to the Political Theory of Ernesto Laclau". *Strategies*. 1 (Los Angeles, 1988): 5-9.

Miklitsch, Robert. "The Retic of Post-Marxism. Discourse and Institutionalality in Laclau and Mouffe, Resnick and Wolff". *Social Text*. 14/4 (Durham, 1995): 167-196.

Mouzelis, Nicos. "Marxism o Post-Marxism". *New Left Review*. 167(London, 1988):107-123.

## **Prefacio a la segunda edición de *Hegemonía y estrategia socialista*<sup>12</sup>.**

*Hegemonía y estrategia socialista* fue originalmente publicado en 1985, y desde entonces ha estado en el centro de varias importantes discusiones teórico-políticas, tanto en el mundo anglosajón como en otros lados. Varias cosas han cambiado en la escena contemporánea desde ese tiempo. Para referir sólo los más importantes desarrollos, es suficiente mencionar el fin de la Guerra Fría y la desintegración del sistema Soviético. A esto debemos agregar drásticas transformaciones de la estructura social, las cuales están a la base de nuevos paradigmas en la constitución de identidades sociales y políticas. Para percibir la distancia epocal entre comienzos de los 1980s, cuando este libro fue originalmente escrito, y el presente, tenemos sólo que recordar que, en ese tiempo, el eurocomunismo era aún visto como un proyecto viable, yendo más allá del leninismo y la social democracia; y que, desde entonces, los debates más importantes que han absorbido la reflexión intelectual de la Izquierda han sido aquellos en torno a los nuevos movimientos sociales, multiculturalismo, la globalización y desterritorialización de la economía y el conjunto de problemas relacionados a la cuestión de la postmodernidad. Podríamos decir –parafraseando a Hobsbawm- que el “corto siglo veinte” terminó en algún punto a comienzos de los 1990s, y que hoy día debemos encarar problemas sustancialmente nuevos.

Dada la magnitud de estos cambios epocales, nosotros estábamos sorprendidos, yendo a través de las páginas de este no tan reciente libro, por lo poco que tenemos que cuestionar de la perspectiva intelectual y política desarrollada en él. Casi todo lo que ha ocurrido desde entonces, ha seguido cercanamente los patrones sugeridos en nuestro libro, y esos problemas que fueron centrales para nuestras preocupaciones en ese tiempo, han devenido aún más importantes en la discusión contemporánea. Podemos incluso decir que vemos la perspectiva teórica desarrollada en el libro –basada en la matriz gramsciana y en la centralidad de la categoría de hegemonía-- como un intento más adecuado, para los problemas contemporáneos, que el aparato intelectual que ha acompañado recientemente las discusiones sobre subjetividades políticas, sobre democracia, y sobre las tendencias y consecuencias

---

<sup>12</sup> Laclau, Ernesto & Mouffe, Chantal. *Hegemony and Socialist Strategy*. London: Edit. Verso, 2001. Traducción de Marlene Beiza y Sergio Villalobos-Ruminott .

políticas de la economía globalizada. Es por esto que queremos resumir, como una forma de introducir esta segunda edición, algunos puntos centrales de nuestra intervención teórica, y contraponer algunas de sus conclusiones políticas a las recientes tendencias en la discusión sobre democracia.

Comencemos por decir algo sobre el proyecto intelectual de *Hegemonía* y la perspectiva teórica desde la que fue escrito. A mediados de los años 1970s, la teorización marxista había llegado claramente a un impasse. Después de un excepcionalmente rico y creativo periodo en los años 1960s, los límites de esa expansión –los cuales tenían su epicentro en el althusserianismo, pero también en un renovado interés en Gramsci y en los teóricos de la escuela de Frankfurt– fueron totalmente visibles. Había un claro desfase entre las realidades del capitalismo contemporáneo y lo que el marxismo podía subsumir legítimamente bajo sus propias categorías. Es suficiente recordar las desesperadas contorsiones que tuvieron lugar alrededor de nociones tales como “determinación en última instancia” y “autonomía relativa”. Esta situación, en general, provocó dos tipos de actitud: o negar los cambios, o retirarse, de manera no convincente, a un bunker ortodoxo; o agregar en forma *ad hoc*, análisis descriptivos de las nuevas tendencias que fueron simplemente yuxtapuestos –sin integración– a un cuerpo teórico que se mantuvo totalmente inalterado.

Nuestra forma de relacionarnos con la tradición marxista fue totalmente diferente y podría, quizás, ser expresada en términos de la distinción husserliana entre “sedimentación” y “reactivación”. Categorías teóricas sedimentadas son aquellas que ocultan las acciones de su institución original, mientras el momento reactivante las hace visibles otra vez. Para nosotros –opuestos en esto a Husserl– la reactivación tenía que mostrar la contingencia original de la síntesis que esas categorías marxianas intentaban establecer. En vez de relacionarnos con nociones tales como “clase”, la triada de niveles (el económico, el político y el ideológico) o la contradicción entre fuerzas y relaciones de producción, como fetiches sedimentados, nosotros tratamos de revivir las precondiciones que hicieron posible su operación discursiva, y nos cuestionamos, preocupados, sobre su continuidad o discontinuidad en el capitalismo contemporáneo. El resultado de este ejercicio fue el darnos cuenta que el campo de la teorización marxista había sido, por mucho, más ambivalente y diversificado que el travesti monolítico que el marxismo-leninismo presentaba como *la* historia del marxismo. Esto tiene que ser establecido: el profundo efecto teórico del leninismo ha sido un fatal empobrecimiento de la diversidad del marxismo. Mientras, a fines

del periodo de la Segunda Internacional, los campos en los cuales la discursividad marxista operaba, estaban deviniendo crecientemente diversificados –alcanzando, especialmente en el austromarxismo, desde el problema de los intelectuales hasta la cuestión nacional, y desde las inconsistencias internas de la teoría del valor-trabajo hasta la relación entre socialismo y ética— la división del movimiento internacional de trabajadores, y la reorganización de su ala revolucionaria en torno a la experiencia soviética, trajo como consecuencia una discontinuidad en su proceso creativo. El patético caso de Lukács, quien contribuyó, con sus innegables méritos intelectuales, a la consolidación de un horizonte teórico-político que no trascendió la total gama de asuntos de la Tercera Internacional, es un ejemplo extremo, pero no aislado. Es digno mencionar que algunos de los problemas confrontados por una estrategia socialista en las condiciones del capitalismo tardío están ya contenidas *in nuce* en la teorización del austromarxismo, pero tuvieron poca continuidad en el periodo de entre guerras. Sólo el aislado ejemplo de Gramsci, escribiendo desde las prisiones de Mussolini, puede ser citado como una nueva partida, produciendo un nuevo arsenal de conceptos – guerra de posiciones, bloque histórico, voluntad colectiva, hegemonía, liderazgo intelectual y moral— que son el punto de arranque de nuestra reflexión en *Hegemonía y estrategia socialista*.

Revisitar (reactivamente) las categorías marxistas, a la luz de estos nuevos problemas y desarrollos tenía que llevarnos, necesariamente, a desconstruir el marxismo-leninismo –esto es, a desplazar algunas de sus condiciones de posibilidad y desarrollar nuevas alternativas que trascendieran cualquier cosa que pudiera ser caracterizado como la aplicación de una categoría. Sabemos desde Wittgenstein que no hay tal cosa como la “aplicación de una regla”— la instancia de aplicación deviene parte de la regla misma. Releer la teoría marxista a la luz de los problemas contemporáneos necesariamente implica desconstruir las categorías centrales de esa teoría. Esto es lo que ha sido llamado nuestro “post-marxismo”. Nosotros no inventamos esta etiqueta –sólo aparece marginalmente (no como etiqueta) en la introducción de nuestro libro. Pero desde entonces ha devenido generalizada para caracterizar nuestro trabajo, podemos decir que no nos oponemos en la medida en que sea adecuadamente comprendida: como el proceso de reapropiación de una tradición intelectual, pero también como un ir más allá de ella. Y en el desarrollo de esta tarea, es importante establecer que tal apropiación no puede ser concebida sólo como una historia *interna* del marxismo. Varios antagonismos sociales, varios problemas que son cruciales para la comprensión de las sociedades contemporáneas, pertenecen a campos discursivos que son *externos* al marxismo, y no pueden ser

reconceptualizados en términos de categorías marxistas –dado, precisamente, que su presencia es la que pone al marxismo, en tanto sistema teórico cerrado, en cuestión, y nos llevan a la postulación de nuevos puntos de partida para el análisis social.

Hay un aspecto en particular que queremos subrayar a este nivel. Cualquier cambio sustancial en el contenido *óntico* de un campo de investigación lleva también a un nuevo paradigma *ontológico*. Althusser solía decir que tras la filosofía de Platón, estaban las matemáticas griegas; detrás del racionalismo del siglo XVII, la física galileana; y detrás de la filosofía de Kant, la teoría newtoneana. Para poner el argumento en una forma trascendental: la pregunta estrictamente ontológica inquiriere cómo tienen que ser las entidades y desde ahí la objetividad de un campo en particular es posible. Hay un proceso de mutua retroalimentación entre la incorporación de nuevos objetos y las categorías ontológicas generales que gobiernan, en un cierto momento, lo que es pensable dentro del campo general de objetividad. La ontología implícita en el freudianismo, por ejemplo, es diferente e incompatible con un paradigma biologicista. Desde este punto de vista, se hace clara nuestra convicción que en la transición desde el marxismo al post-marxismo, el cambio no es sólo óntico sino ontológico. Los problemas de una sociedad globalizada y caracterizada por la importancia de la información, son impensables dentro de dos paradigmas ontológicos que gobiernan el campo de la discursividad marxista: primero el hegeliano, después el naturalista.

Nuestro intento está fundado en el privilegio del momento de articulación *política*, y la categoría central de análisis político es, en nuestra perspectiva, *hegemonía*. En ese caso, ¿cómo –para repetir nuestra pregunta trascendental— tiene que ser una relación entre entidades, para que una relación hegemónica se haga posible? Su condición es que una fuerza social *particular* asuma la representación de una *totalidad* que es radicalmente inconmensurable con ella. Tal forma de “universalidad hegemónica” es la única que una comunidad política puede alcanzar. Desde este punto de vista, nuestro análisis debe ser diferenciado desde los análisis en los cuales la universalidad encuentra en el campo social una directa, no hegemónicamente mediada expresión, y de aquellos en los cuales las particularidades son sumadas y pensadas sin ninguna mediación entre ellas —como en algunas formas de post-modernismo. Pero si una relación de representación hegemónica es posible, su estatus ontológico tiene que ser definido. Este es el lugar donde, para nuestro análisis, la noción de lo social concebido como un espacio *discursivo* –esto es, haciendo posible relaciones de representación estrictamente impensables dentro de un paradigma fisicalista o naturalista— deviene de

fundamental importancia. En otros trabajos, hemos mostrado que la categoría de “discurso” tiene un alto pedigree en el pensamiento contemporáneo, volviendo a las tres principales corrientes intelectuales del siglo XX: la filosofía analítica, la fenomenología y el estructuralismo. En las tres, el siglo comenzó con una ilusión de inmediatez, de un acceso no discursivamente mediado a las cosas mismas –el referente, el fenómeno y el signo, respectivamente. En todas ellas, como sea, esta ilusión de inmediatez se disolvió en algún punto y tuvo que ser reemplazada por una u otra forma de mediación discursiva. Esto es lo que ocurrió en la filosofía analítica con el trabajo del último Wittgenstein, en la fenomenología con la analítica existencial de Heidegger, y en el estructuralismo con la crítica post-estructuralista del signo. Esto es también, en nuestra perspectiva, lo que ocurrió en epistemología con las transiciones del verificacionismo –Popper –Kuhn –Feyerabend, y en el marxismo con el trabajo de Gramsci, donde la plenitud de las identidades de clase del marxismo clásico tiene que ser reemplazada por identidades hegemónicas constituidas a través de mediaciones no dialécticas.

Todas estas corrientes han alimentado nuestro pensamiento hasta algún nivel, pero el post-estructuralismo es el terreno donde nosotros hemos encontrado las principales fuentes de nuestra reflexión teórica y, dentro del campo post-estructuralista, la deconstrucción y la teoría lacaniana han tenido una importancia decisiva en nuestra concepción de hegemonía. De la desconstrucción, la noción de indecidibilidad ha sido crucial. Si es que, como se muestra en el trabajo de Derrida, lo indecible permea el campo que antes ha sido concebido como gobernado por una determinación estructural, entonces se puede ver la hegemonía como una teoría de la decisión tomada en un terreno indecible. La hegemonía requiere profundos niveles de contingencia –ésta es un set de articulaciones contingentes, lo que es otra forma de decir que el momento de reactivación no significa otra cosa que la recuperación de un acto político instituyente que encuentra su fuente y motivación aquí y ahora pero en sí mismo. Por razones igualmente atingentes, la teoría lacaniana contribuye con herramientas decisivas para la formulación de una teoría de la hegemonía. Entonces, la categoría de punto de acolchado --*point de capiton*– (punto nodal, en nuestra terminología) o significante-maestro envuelven la noción de un elemento particular asumiendo una función estructurante “universal” dentro de un cierto campo discursivo – realmente, cualquier organización que ese campo tenga es sólo el resultado de esa función— sin que la particularidad de ese elemento *per se* predetermine tal función. En una forma similar, la noción del sujeto ante la subjetivación establece la centralidad de la categoría de “identificación” y hace posible, en ese sentido, pensar las transiciones hegemónicas que

dependen plenamente de articulaciones políticas y no de entidades constituídas fuera del campo político –tales como “intereses de clase”. Ciertamente, las articulaciones político-hegemónicas crean retroactivamente los intereses que ellas dicen representar.

La “hegemonía” tiene sus precisas condiciones de posibilidad, tanto desde el punto de vista de lo que una relación requiere para ser concebida como relación hegemónica, cuanto desde la perspectiva de la construcción de un sujeto hegemónico. Para el primer aspecto, la ya mencionada dimensión de indecidibilidad estructural es la condición de la hegemonía. Si es que la objetividad social, a través de sus leyes internas determinara cualquier acuerdo estructural que existe (como en una concepción sociologista de la sociedad), no habría espacio para rearticulaciones hegemónicas contingentes –ni, ciertamente, para la política como una actividad autónoma. Para hablar de hegemonía, el requisito es que la propia naturaleza de los elementos no los predetermine a entrar en un tipo de acuerdos y no en otros, sin embargo, fundiéndolos, como resultado de una práctica externa o articuladora. La visibilidad de los actos de institución originaria –en su específica contingencia— es, en este sentido, el requisito de cualquier formación hegemónica. Pero decir *articulación contingente* es enunciar una dimensión central de la “política”. Este privilegio del momento político en la estructuración de la sociedad es un aspecto esencial en nuestro enfoque. Nuestro libro muestra cómo, históricamente, la categoría de hegemonía fue elaborada originalmente en la social democracia rusa como un intento para dirigir las intervenciones políticas autónomas que fueron posibles por la dislocación estructural entre actores y tareas democráticas, que fue a su vez, el resultado del tardío desarrollo del capitalismo en Rusia; cómo, después, la noción de “desarrollo desigual y combinado” la extendió a las condiciones generales de la política en la época imperialista; y cómo, con Gramsci, esta dimensión hegemónica se hizo constitutiva de la subjetividad de los actores históricos (quienes por ello dejaron de ser meramente actores de *clase*). Podríamos agregar que esta dimensión de contingencia, y la concomitante autonomización de la política, son aún más visibles en el mundo contemporáneo, en las condiciones del capitalismo avanzado, donde las rearticulaciones hegemónicas están mucho más generalizadas de lo que estaban en el tiempo de Gramsci.

En relación a la subjetividad hegemónicamente concebida, nuestro argumento encaja con el debate sobre la relación entre universalismo y particularismo, el cual ha devenido totalmente central en los años recientes. Una relación hegemónica tiene, sin duda, una dimensión universalista, pero éste es un universalismo de tipo muy particular cuyas

principales características es importante establecer. No se trata del resultado de una decisión contractual, como en el caso del *Leviathan* de Hobbes, porque la relación hegemónica transforma la subjetividad de los sujetos implicados en ella. Y esta universalidad no está necesariamente relacionada a un espacio público, como en la noción de “clase universal” de Hegel, porque las rearticulaciones hegemónicas comienzan en el nivel de la sociedad civil. Y ésta no es, finalmente, como la noción marxista de proletariado en tanto clase universal, porque esta universalidad no es el resultado de una definitiva reconciliación humana, alcanzada mediante el inexorable retiro del Estado y el fin de la política; la relación hegemónica es, por el contrario, constitutivamente política.

¿Cuál es, en este caso, la universalidad específicamente inherente a la hegemonía? Esta resulta, como se argumenta en este texto, de una dialéctica específica entre lo que llamamos lógicas de la diferencia y lógicas de la equivalencia. Los actores sociales ocupan posiciones diferenciales dentro de los discursos que constituyen la producción de lo social. Por otro lado, hay antagonismos sociales que crean fronteras internas dentro de la sociedad. *Vis à vis* fuerzas opresivas, por ejemplo, donde un conjunto de particularidades establece relaciones de equivalencia entre ellas mismas. Se hace necesario, como sea, representar la totalidad de la cadena, más allá de las particulares diferencias de las relaciones equivalenciales. ¿Cuáles son los medios de representación? Como nosotros argumentamos, sólo una particularidad cuyo cuerpo está escindido, pero sin cesar de ser su propia particularidad, transforma su cuerpo en la representación de una universalidad que lo trasciende (la de una cadena equivalencial). Esta relación, por la cual una cierta particularidad asume la representación de una universalidad totalmente inconmensurable con ella, es lo que llamamos una *relación hegemónica*. Como resultado, su universalidad es una universalidad contaminada: (1) esta vive en la irresoluble tensión entre universalidad y particularidad; (2) su función de universalidad hegemónica no es adquirida definitivamente y es, por el contrario, siempre reversible. Aunque hemos, sin duda, radicalizado la intuición gramsciana en varios sentidos, pensamos que algo de esto está implícito en la distinción de Gramsci entre clase corporativa y clase hegemónica. Aquí mismo, nuestra concepción de universalidad contaminada se diferencia de la concepción de Habermas, para quien la universalidad tiene un contenido que le es propio, independientemente de cualquier articulación hegemónica. Pero también evita el otro extremo –representado, quizás, en su pureza por el particularismo de Lyotard, cuya concepción de la sociedad consiste en una pluralidad de juegos de lenguaje inconmensurables y, cuyas articulaciones

pueden ser concebidas sólo de manera fortuita, haciendo imposible cualquier *rearticulación política*.

Como resultado, nuestro intento concibe la universalidad como *universalidad política* y, en ese sentido, como dependiente de fronteras internas a la sociedad. Esto nos lleva a lo que es, quizás, el argumento central de nuestro libro, el cual está relacionado a la noción de *antagonismo*. Ya hemos explicado porque, en nuestra visión, ni las oposiciones reales (las *Realrepugnanz* de Kant) ni la contradicción dialéctica, pueden ser consideradas para la específica relación que llamamos “antagonismo social”. Nuestra tesis es que los antagonismos no son *relaciones objetivas*, sino relaciones que revelan los límites de toda objetividad. La sociedad está constituida alrededor de estos límites, y ellos son límites antagónicos. Y la noción de límite antagónico tiene que ser concebida literalmente –es decir, no hay una “astucia de la razón” que le permita a esta percatarse de sí mismo, a través de estas relaciones antagónicas. Ni tampoco hay, una especie de metajuego que subordinaría los antagonismos a su sistema de reglas. Es por esto que nosotros concebimos la política no como una superestructura, sino que ya teniendo el estatus de una *ontología de lo social*.

Desde este argumento se sigue que la división social es inherente a la posibilidad de la política, y –como argumentamos en la última parte del libro— lo es también de la misma posibilidad de una política democrática.

Nos gustaría enfatizar este punto. El antagonismo está, ciertamente, en el centro de la actual relevancia de nuestro enfoque, en ambos niveles, el teórico y el político. Esto podría parecer paradójico, considerando que una de las principales consecuencias de las profundas transformaciones que han tomado lugar en los quince años desde la publicación de nuestro libro, ha sido precisamente que la noción de antagonismo ha sido borrada del discurso político de la Izquierda. Pero a diferencia de aquellos que ven esto como un progreso, nosotros creemos que es aquí donde se mantiene el principal problema. Examinemos cómo y por qué esto ocurrió. Se podría haber esperado que el colapso del modelo Soviético diera un renovado ímpetu a los partidos socialistas democráticos, finalmente liberados de la imagen negativa del socialismo que sus viejos antagonistas presentaban. Como sea, con el fracaso de su variante comunista, fue la misma idea de socialismo la que devino desacreditada. Lejos de gozar de una nueva vida, la social democracia fue lanzada al desconcierto. En vez de la reformulación del proyecto socialista, lo que hemos presenciado en las últimas décadas ha sido el triunfo del neo-liberalismo, cuya hegemonía ha sido demasiado penetrante teniendo un profundo efecto sobre la

identidad de la Izquierda. Puede incluso afirmarse que el proyecto de Izquierda está hoy en una crisis más profunda que cuando nosotros estábamos escribiendo este libro, a comienzos de los 1980s. Bajo el pretexto de la “modernización”, un creciente número de partidos social demócratas han estado descartando su identidad de Izquierda, redefiniéndose eufemísticamente como “centro-Izquierda”. Ellos alegan que las nociones de Izquierda y Derecha se han vuelto obsoletas y que lo necesario es una política de “centro radical”. El principio básico de lo que se presenta como “tercera vía” establece que con el fallecimiento del comunismo y las transformaciones socio-económicas relacionadas al advenimiento de la sociedad de la información y el proceso de globalización, los antagonismos han desaparecido. Ahora sería posible una política sin fronteras –una política *win-win* (centro-centro) donde podrían ser encontradas soluciones que favorezcan a todos y cada uno en la sociedad. Esto implica que la política no está más estructurada en la división social, y que los problemas políticos se han vuelto meramente técnicos. De acuerdo con Ulrich Beck y Anthony Giddens –los teóricos de esta nueva política– nosotros estamos viviendo ahora bajo las condiciones de la “modernización reflexiva” donde el modelo antagónico de la política, de nosotros versus ellos, no se aplica más. Ellos afirman que hemos entrado en una nueva era, en la cual la política necesita ser concebida en una forma completamente diferente. La política radical debe preocuparse de los problemas de la “vida” y ser “generativa”, permitiendo a las personas y grupos hacer que las cosas ocurran; y la democracia debe ser concebida en la forma de un “diálogo”, donde los problemas controversiales son resueltos escuchándonos unos a otros.

Mucho se dice hoy por hoy, acerca de la “democratización de la democracia”. No hay nada equívoco, en principio, con tal perspectiva, y a primera vista, ella parece acordar con nuestra idea de una “democracia radical y plural”. Hay, sin embargo, una diferencia crucial porque nosotros nunca concebimos el proceso de radicalización de la democracia, que es central en nuestro enfoque, tomando lugar dentro de un terreno neutral, cuya topología no sería afectada, sino como una profunda transformación de las relaciones de poder. Para nosotros, el objetivo era el establecimiento de una nueva hegemonía, la cual requiere la creación de nuevas fronteras políticas, no su desaparición. Sin duda es bueno que la Izquierda se haya, finalmente, percatado de la importancia del pluralismo y de las instituciones liberal-democráticas, pero el problema es que esto ha sido acompañado por una errónea creencia que lleva al abandono de cualquier intento de transformar el actual orden hegemónico. De aquí la sacralización del consenso, el desdibujamiento de las fronteras entre Izquierda y Derecha, y la tendencia hacia el Centro.

Pero esto es sacar equivocadas conclusiones de la caída del Comunismo. Ciertamente es importante comprender que la democracia liberal no es el enemigo a ser destruido en función de crear, a través de la revolución, una sociedad completamente nueva. Esto es precisamente lo que nosotros estábamos argumentando en este libro cuando insistíamos en la necesidad de una redefinición del proyecto de Izquierda en términos de una “radicalización” de la democracia. En nuestra visión, el problema con las democracias liberales “realmente existentes” no es con sus valores constitutivos cristalizados en los principios de libertad e igualdad para todos, sino con el sistema de poder que redefine y limita la operación de esos valores. Es por esto que nuestro proyecto de “democracia radical y plural” fue concebido como una nueva etapa en la profundización de la “revolución democrática”, como la extensión de las luchas democráticas por la igualdad y la libertad a un más amplio rango de relaciones sociales.

Nosotros nunca pensamos, pues, que descartar el modelo político jacobino amigo/enemigo como un adecuado paradigma para las políticas democráticas, debiera llevar a la adopción de un modelo liberal, el cual concibe la democracia como una simple competición entre intereses que toman lugar en un terreno neutral –aun si es que el acento es puesto sobre la dimensión “dialógica”. Esta, sin embargo, es precisamente la forma en la cual muchos partidos de Izquierda están visualizando el proceso democrático. Es por esto que ellos son incapaces de comprender la estructura de relaciones de poder, y aun comenzar a imaginar las posibilidad de establecer una nueva hegemonía. Como consecuencia de esto, el elemento anticapitalista que siempre había estado presente en la social democracia –tanto en su variantes de Derecha como de Izquierda— ha sido ahora erradicado de su versión supuestamente modernizada. De aquí la falta en su discurso de cualquier referencia a una posible alternativa al orden económico actual, el cual es visto como el único posible –como si reconocer el carácter ilusorio de un quiebre total con la economía de mercado necesariamente impidiera la posibilidad de modos diferentes de regulación de las fuerzas de mercado, y significara que no hay alternativas a la total aceptación de sus lógicas.

La justificación común para el “dogma de la no alternativa” es la globalización, y el argumento generalmente esgrimido contra las políticas redistributivas social demócratas es que los limitados presupuestos fiscales alegados por los gobiernos, son la única posibilidad realista en un mundo donde el mercado mundial no permitiría ninguna desviación desde la ortodoxia neo-liberal. Este argumento queda subsumido en el terreno ideológico en el cual ha sido creado como resultado de años de

hegemonía neo-liberal, y transforma lo que es un estado de problemas coyunturales en una necesidad histórica. A la vez, las fuerzas de la globalización relacionadas exclusivamente a la revolución informática, son apartadas de sus dimensiones políticas y aparecen como un destino al cual todos debemos someternos. Entonces se nos dice que no hay más políticas económicas de Izquierda o de Derecha, sólo buenas o malas!

Pensar en términos de relaciones hegemónicas es romper con tales falacias. Ciertamente, revisar el llamado “mundo globalizado” con la categoría de hegemonía elaborada en este libro, puede ayudarnos a comprender que la actual coyuntura, lejos de ser el único natural o posible orden social, es la expresión de una cierta configuración de relaciones de poder. Este orden es el resultado de movimientos hegemónicos por parte de fuerzas sociales específicas que han sido capaces de implementar una profunda transformación en las relaciones entre corporaciones capitalistas y Estados nacionales. Esta hegemonía puede ser puesta en tela de juicio. La Izquierda debe comenzar elaborando una alternativa creíble al orden neo-liberal, en vez de simplemente tratar de manejarlo en una forma más humana. Esto, por supuesto, requiere esbozar nuevas fronteras políticas y reconocer que no puede haber una política radical sin la definición de un adversario. Es decir, requiere la aceptación de la inerradicabilidad del antagonismo.

Hay otra forma en la cual la perspectiva teórica desarrollada en este libro puede contribuir a restaurar la centralidad de la política –destacando los defectos de lo que es actualmente presentado como la más prometedora y sofisticada visión de una política progresista: el modelo de la “democracia deliberativa” la cual ha sido elaborada por Habermas y sus seguidores. Es útil contrastar nuestro enfoque con el de ellos, porque existen realmente algunas similitudes entre la concepción de democracia radical que nosotros reivindicamos y la que ellos defienden. Como ellos, nosotros criticamos el modelo agregativo de la democracia, el cual reduce el proceso democrático a los intereses y preferencias que son registradas en una votación motivada por la selección de líderes que implementarán las políticas elegidas. Como ellos, nosotros objetamos que esta es una concepción empobrecida de las políticas democráticas, que no reconoce la forma en la cual las identidades políticas no están pre-dadas sino que son constituídas y reconstituídas a través del debate en la esfera pública. Las políticas democráticas, nosotros argumentamos, no consisten simplemente en registrar intereses ya existentes, sino que juegan un rol crucial en la formación de los sujetos políticos. Sobre estos tópicos, estamos de acuerdo con los habermasianos. Mas aún, estamos de acuerdo con ellos en la necesidad de tomar en cuenta las diferentes voces que una

sociedad democrática abarca y en ampliar el campo de las luchas democráticas.

Hay, sin embargo, importantes puntos de divergencia entre nuestro enfoque y el de ellos, que dependen del marco teórico que conforma nuestras respectivas concepciones. El rol central que la noción de antagonismo juega en nuestro trabajo, impide cualquier posibilidad de una reconciliación final, de un tipo de consenso racional, de un plenamente inclusivo “nosotros”. Desde nuestra perspectiva, una esfera pública de argumentación racional no excluyente es una imposibilidad conceptual. El conflicto y la división, en nuestra visión, no son ni alborotos que desafortunadamente no pueden ser eliminados, ni impedimentos empíricos que vuelven imposible la realización plena de una armonía que no podemos alcanzar porque nunca seremos capaces de dejar nuestras particularidades completamente a un lado en función de actuar de acuerdo con nuestro ser racional –una armonía que debe, sin embargo, constituir el ideal hacia el que nosotros debemos apuntar. Por el contrario, sostenemos que sin conflicto y división, una política democrática pluralista sería imposible –aun si es que esta es vista como un intento asintótico dirigido hacia la idea regulativa de consenso racional-- y lejos de proveer el horizonte necesario para el proyecto democrático, más bien lo pone en riesgo. Concebida en tal forma, la democracia pluralista deviene un “ideal auto-refutado”, porque el momento de su realización coincide con su desintegración. Es por esto que afirmamos que es vital para la política democrática reconocer que cualquier forma de consenso es el resultado de una articulación hegemónica, y que esta siempre tiene un “afuera” que impide su plena realización. A diferencia de los habermaseanos, nosotros no vemos esto como algo que socava el proyecto democrático, sino como su condición de posibilidad.

Unas palabras finales sobre la forma en que nosotros concebimos las tareas más urgentes para la Izquierda. Varias voces han sido recientemente escuchadas llamando: “vuelta a la lucha de clases”. Ellas reivindican que la Izquierda se ha identificado muy cercanamente con los problemas “culturales”, y que ha abandonado la lucha contra las desigualdades económicas. Es tiempo, dicen ellas, de dejar a un lado la obsesión con las “políticas de identidad”, y escuchar de nuevo las demandas de la clase trabajadora. ¿Qué debemos hacer con tales críticas? ¿estamos hoy día en una coyuntura opuesta a aquella que proveyó el fundamento de nuestra reflexión, basada en criticar a la Izquierda por no tomar en consideración la lucha de los “nuevos movimientos”? Es verdad que la evolución de los partidos de Izquierda ha sido tal que ellos se han preocupado principalmente de la clase media, en detrimento de los

trabajadores. Pero es debido a su incapacidad para concebir una alternativa al neo-liberalismo y su aceptación acrítica de los imperativos de “flexibilidad”, para no suponer un encaprichamiento con los problemas de la “identidad”. La solución no es abandonar la lucha “cultural” y volver a la política “real”. Uno de los principios centrales de *Hegemonía y estrategia socialista* es la necesidad de crear una cadena de equivalencias entre varias luchas democráticas contra diferentes formas de subordinación. Nosotros argumentamos que las luchas contra el sexismo, el racismo, la discriminación sexual, y la defensa del medio ambiente necesitan ser articuladas con las luchas de los trabajadores, en un nuevo proyecto hegemónico de Izquierda. Para poner esto en una terminología que se ha vuelto recientemente de moda, insistimos que la Izquierda necesita abordar tanto los problemas de la “redistribución”, como del “reconocimiento”. Esto es lo que entendíamos por “democracia radical y plural”.

Hoy día, tal proyecto se mantiene tan pertinente como siempre –lo que no quiere decir que se ha hecho más fácil realizarlo. Ciertamente a veces parece como si en vez de pensar en “radicalizar” la democracia, la primera prioridad sea defenderla de las fuerzas que insidiosamente la amenazan desde adentro. En vez de reforzar sus instituciones, el triunfo de la democracia sobre su adversario comunista parece haber contribuido a su debilitamiento. El desencanto con el proceso democrático está alcanzando proporciones preocupantes, y el cinismo de la clase política está tan esparcido que está socavando la confianza básica de la ciudadanía en el sistema parlamentario. Ciertamente no hay fundamento para regocijarse sobre el estado actual de la política en las sociedades liberal-democráticas. En algunos países, esta situación está siendo ingeniosamente explotada por demagogos populistas de derecha, y el triunfo de gente como Haider y Berlusconi testifica que tales retóricas pueden atraer una muy significativa cantidad de seguidores. En la medida en que la Izquierda renuncia a la lucha hegemónica, e insiste en ocupar el centro, hay poca esperanza de que tal situación pueda ser revertida. De seguro, hemos comenzado a ver la emergencia de una serie de resistencias a los intentos de las corporaciones transnacionales por imponer su poder sobre el planeta entero. Pero sin una visión sobre lo que podría ser una forma diferente de organizar las relaciones sociales, una que restaure la centralidad de la política sobre la tiranía de las fuerzas de mercado, esos movimientos seguirán siendo de naturaleza defensiva. Si es que se está a favor de construir una cadena de equivalencias entre luchas democráticas, se necesita establecer una frontera y definir un adversario, pero esto no es suficiente. También se necesita saber por qué se está peleando, qué tipo de sociedad se quiere establecer. Esto requiere una adecuada comprensión de

la naturaleza de las relaciones de poder por parte de la Izquierda y de las dinámicas de la política. Requiere saber qué es de interés en la construcción de una nueva hegemonía. Entonces nuestro *motto* es: Volver a la lucha hegemónica.

Ernesto Laclau y Chantal Mouffe  
Noviembre, 2000.

## Primera conferencia:

(22 de octubre de 1997).

Creo que se podría decir que la historia intelectual del siglo XX comenzó con tres ilusiones de inmediatez, es decir, de acceso directo a lo inmediato y estas tres ilusiones fueron: *el referente, el fenómeno y el signo*; cada una de ellas dio lugar a una tradición intelectual distinta. En el caso del *referente* se trata de la filosofía analítica, en el caso del *fenómeno* de la fenomenología y, en el caso del *signo* del estructuralismo.

Ahora bien, la historia de estas tres tradiciones es sumamente similar, tienen un paralelismo notable. En cierto momento la ilusión de inmediatez se disuelve y entonces, cada una de estas tradiciones, de acuerdo a sus herramientas y a su estilo, tienen que pasar, de una u otra forma, a una teoría del discurso, es decir, a una teoría en la cual el momento de la mediación resulta constitutivo y el acceso a lo inmediato está postergado. En el caso de la filosofía analítica esto ocurre con la obra del segundo Wittgenstein. Éste había representado en forma extrema, en el *Tractatus Logico-Philosophicus*<sup>13</sup>, la orientación según la cual podía haber un acceso directo al objeto y no solamente podía haberlo, sino que era un requerimiento lógico en la estructuración de todo lenguaje, es decir, que había llevado a su extremo de formalización lógica la tendencia que se había iniciado con Russell y Whitehead en el libro *Principia Mathematica*<sup>14</sup>. Pero en su segunda obra, *Investigaciones Filosóficas*<sup>15</sup>, Wittgenstein pone todo este argumento en cuestión y llega a la noción de “juegos de lenguajes”, como constitutivos de la experiencia social, por medio de los cuales, la ilusión del referente se disuelve definitivamente. En el caso de la fenomenología, el lema de Husserl había sido bien claro: “a las cosas mismas”, y el tipo de tareas infinitas que él postulaba, era la apelación a una descripción trascendental, en la cual todo presupuesto debía ser dejado de lado; ésta es la tradición que se rompe con la analítica existencial de Heidegger y con la radicalización de la fenomenología que va a tener lugar en clave heideggeriana. Finalmente, en el caso del estructuralismo, se partía de una unión estricta entre el significante y el

---

<sup>13</sup> Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Barcelona: Ediciones Altaya, 1997.

<sup>14</sup> Whitehead, Alfred North. *Principia Mathematica*. Massachusetts: Cambridge University Press, 1960.

<sup>15</sup> Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Editorial Crítica, 1988.

significado, quedando para la crítica post-estructuralista del signo, el trabajo de poner en cuestión este tipo de relación.

De tal manera que la historia que tengo que contarles es una historia que nos va a llevar al concepto de *hegemonía*, al concepto de *democracia radical* y a toda una serie de argumentaciones que voy a exponer en detalle en las próximas dos sesiones; pero, habría que advertir que la historia que tengo que contarles puede plantearse en términos de cualquiera de estas tres tradiciones. Al final de la sesión, haré referencia a la discusión entre descriptivistas y antidescriptivistas, que ha tenido lugar en el campo de la filosofía analítica, últimamente. El grueso de mi presentación se va a centrar en la tradición estructuralista, es decir, voy a tratar de mostrar cómo el estructuralismo en sus formas clásicas tiene -en cierto momento de su desarrollo- que ser deconstruido y, a partir de allí, voy a presentar mi forma personal de deconstrucción de esta tradición, que tiene lugar en torno a la noción de *significantes vacíos*.

Entonces, podemos hablar de tres momentos en la tradición estructuralista: el primer momento, lo llamaremos Estructuralismo Modelo 1, que corresponde globalmente a la obra de Ferdinand de Saussure; el segundo, es el Estructuralismo Modelo 2, que va a radicalizar el formalismo de la construcción saussureana; y el tercero, es el momento del Post-estructuralismo. Este será el camino de nuestro trabajo de hoy.

Como he dicho, el primer modelo de estructuralismo se constituye en Saussure y tiene un carácter casi exclusivamente lingüístico. La construcción de Saussure se estructura en torno a tres distinciones y a dos principios, las tres distinciones son las siguientes:

a) En primer lugar, la distinción entre *Langue* y *Parole*, que en español se ha traducido como la lengua y el habla. En el caso de la *Langue*, se trata del tesoro de todos los signos depositados en la mente del hablante; la *Parole*, es el uso que cada hablante individual hace de la *Langue* en un momento determinado del tiempo. Esto globalmente coincide -aunque no enteramente- con la distinción que en la lingüística chomskyana se hace entre *Competence and Performance*.

b) La segunda distinción, es el eje alrededor del cual gira todo el sistema, se trata del signo concebido como la unidad entre el significante y el significado. En tal caso, el significante es una serie de sonidos que constituyen una palabra, mientras que el significado es el concepto que corresponde a la palabra; por ejemplo, a la palabra vaca como serie de sonidos le corresponde el concepto de un animal.

c) La tercera distinción, que es muy importante para el análisis del discurso, es la distinción entre paradigma y sintagma. Si por ejemplo digo: “un vaso de leche”, estas palabras se combinan entre sí de acuerdo a reglas precisas, yo no puedo decir “de un leche vaso”, esto es lo que constituye un sintagma: un conjunto definido de posiciones diferenciales. ¿Qué es lo que constituye un paradigma?, simplemente las relaciones de sustitución entre los términos. Por ejemplo, puedo reemplazar vaso por botella, por copa, etcétera.

Por lo tanto, las dos únicas propiedades que las unidades lingüísticas presentan para Saussure son: la capacidad de combinación y la capacidad de sustitución. Esto último, cuando pasamos de la esfera estrictamente lingüística a la esfera del análisis del discurso, del análisis de las ideologías, tiene una gran importancia analítica. Por ejemplo, los discursos populistas que crean una dicotomización de lo social entre dos campos, tienden a tener sólo dos posiciones sintagmáticas y a redistribuir alrededor de ellas, en cadenas paradigmáticas, la totalidad de lo social. Por el contrario, los discursos institucionalistas tienden a disminuir el momento sustitutivo paradigmático y a expandir la cadena sintagmática. Todo esto se relaciona, a la vez, con las nociones de equivalencia y diferencia que luego trabajaremos.

Ahora, la pregunta es ¿cuáles son los dos principios de la lingüística saussureana?:

1.-El primero establece que, en el lenguaje solamente hay diferencias, no hay términos positivos. Entender lo que significa un término es saber cómo distinguirlo de otro. Por ejemplo, si yo digo “padre”, para entender el significado de “padre” tengo que entender el significado de “madre” e “hijo”, etcétera. Y todo el lenguaje se constituye de esta manera, es decir, en torno a diferencias.

2.-El segundo principio dice que el lenguaje es forma y no sustancia. ¿Qué significa esto?, significa que los únicos rasgos diferenciales que cada término presenta dependen de su capacidad de combinación y de sustitución, y la sustancia de ellos no interviene para nada. Saussure da dos casos, el primero, se refiere a que en un juego de ajedrez yo puedo sustituir piezas de madera por piezas de mármol o incluso por papelitos y puedo seguir jugando al ajedrez, en la medida en que las reglas formales del movimiento de las piezas sean las mismas, esto es, la forma es lo que cuenta para constituir el lenguaje, no la sustancia. El segundo caso que Saussure da es del expreso Ginebra-París de las ocho y

treinta de la mañana, si cambian al día siguiente todos los vagones de ese tren, sigue siendo de todos modos el mismo tren, en la medida que sea claramente diferenciado del expreso de las ocho de la mañana y del expreso de las nueve.

Así, nos aproximamos a la estructura básica del sistema saussureano, que a pesar de su importancia, presentaba dos dificultades mayores, a saber:

a) La primera dificultad es que para Saussure, una lingüística del discurso era imposible, ¿porqué? Porque para él, el discurso era toda unidad de lenguaje más extensa que la oración. Por ejemplo, si yo digo “tengo manteca, debo comprar leche”, esto es un discurso porque consiste en la sucesión de dos oraciones, y él decía que se puede someter la oración a un análisis lingüístico pero no se puede someter el discurso, que es una sucesión de oraciones, a ningún análisis lingüístico, simplemente porque eso depende de los caprichos de quien habla. En eso se diferenciaba de lo que el estructuralismo iba a hacer después, para él la *Langue* se reducía claramente al sistema lingüístico; el estructuralismo, en cambio, posteriormente va a ampliar la *Langue* hacia una lingüística del discurso. Ello está relacionado con el presupuesto, ya hoy absolutamente conocido, de la existencia de una suerte de sujeto trascendental, en el sentido filosófico clásico, que aparecía como dueño y fuente, a la vez, de todas sus decisiones, cuestión que eliminaba la posibilidad de un análisis del discurso, puesto que ello aparecía debilitando la autoconciencia atribuida a dicho sujeto.

b) La segunda dificultad era todavía más seria, porque implicaba que había algo lógicamente incoherente en la construcción saussureana. Para Saussure todo gira en torno a la distinción entre significante y significado, por lo que era posible establecer una relación de uno a uno, es decir, por cada unidad del significante, por cada sucesión de sonidos constituyendo una palabra, corresponde un concepto y sólo uno; vale decir, que hay un isomorfismo completo entre el orden del significante y el orden del significado. La dificultad aparece cuando él dice que el lenguaje es forma y no sustancia, en ese caso, se debe olvidar que una es sustancia conceptual y la otra sustancia fónica. Pero entonces, si tengo que eliminar la sustancia del significante y del significado y hago un isomorfismo completo entre los dos, no es posible distinguir el orden del significante y el orden del significado, y con esto cae la noción de signo que era la base sobre la cual descansaba todo el sistema saussureano.

¿Cómo soluciona este problema Saussure? Simplemente de manera *ad hoc*, es decir, contrabandeando la sustancia en su definición del signo, aunque con esto todo su sistema estaba en una situación incoherente y al mismo tiempo, los alcances de su construcción eran limitados. Incoherente porque afirmaba la eliminación de la sustancia y volvía a reintroducirla. Limitados porque si la sustancia jugaba este papel decisivo en la constitución de la categoría de signo, en ese caso, todo aparecía directamente ligado al análisis meramente lingüístico. Saussure había hablado de la ciencia general de los signos en la sociedad, a la que llamó semiología, pero esta semiología claramente no podía desarrollarse sobre estas bases analíticas.

Con esto pasamos al segundo modelo de estructuralismo que estuvo vinculado a la Escuela de Praga, a la obra de Roman Jakobson, pero sobre todo a la Escuela de Copenhague, que se reconoce por la llamada semántica de Hjelmslev.

Hjelmslev va a tratar de resolver este problema del isomorfismo, sosteniendo que el análisis tiene que ser estrictamente formal sin reintroducir la sustancia como en el caso de Saussure, pero al mismo tiempo, va a romper con la pretensión de isomorfismo, en cuanto origen de los problemas señalados. ¿Cómo consigue hacer esto?, simplemente refiriéndose a unidades menores que la palabra -menor que el signo en rigor-. Él dice: "vaca" está compuesto por cuatro fonemas y se puede descomponer la categoría de "vaca" de la misma manera en categorías tales como animal, femenino, adulto, entre otros. Cada una de estas unidades es lo que él llamaba glosema, a diferencia de los fonemas que se refieren a los significantes.

Entonces, está claro que si el concepto de significante y el concepto de significado son tratados de este modo, ya no hay isomorfismo entre el número de glosemas que constituyen el concepto y el número de fonemas que constituyen el orden del significante. Luego, se rompe el isomorfismo entre el orden del significante y el orden del significado y, se puede dar una caracterización puramente formal de la distinción entre significante y significado.

Las consecuencias históricas de este formalismo del segundo modelo estructuralista van a ser inmensas, toda la semiología al estilo Barthes, pero también, todas las semiologías de los años 1950s y 1960s, tienen su raíz en esta radicalización por parte de la Escuela de Copenhague del formalismo lingüístico; pero al mismo tiempo, esto permitía comenzar a romper con la otra limitación de Saussure, es decir,

con la idea de que no es posible un análisis lingüístico del discurso; ¿porqué? Porque si ahora tenemos un modelo estrictamente formal, en ese caso no hay ningún motivo por el cual estos sistemas de relaciones tengan que aplicarse pura y simplemente a lo lingüístico en el sentido restringido; cualquier relación significativa puede ser tratada de la misma manera. Por ejemplo, volviendo al caso anterior, si yo digo “tengo manteca, debo comprar leche”, esto tiene menos que ver con los caprichos individuales del hablante que con la forma en que ayuda a organizar la sociedad en que vivimos. Entonces, se puede empezar a construir toda una retórica de lo decible y lo no decible y de las combinaciones posibles, cuestión que empieza a penetrar todas las esferas de lo social. Como toda relación social es una relación de significación, incluso dar una trompada a alguien en la calle, algo se significa a través de este acto, el campo de la significación y el campo de la sociedad pasan a ser términos equivalentes.

Como se ve, esto no tiene nada que ver con una reducción de lo social al lenguaje, en el sentido estricto de lo escrito y de lo hablado, porque justamente esta expansión del modelo lingüístico se produce en el momento en que lo lingüístico como objeto específico y separado, ya no puede continuar vigente, vale decir, el momento máximo de influencia del modelo lingüístico es exactamente el momento en que lo lingüístico como objeto autónomo y específico se va a perder. Ello implica que hay todo un cambio en la concepción de lo social que puede producirse en torno a esta nueva concepción de la lingüística.

Pasemos ahora al tercer modelo del estructuralismo, cuando este esquema empieza a entrar en crisis. El problema decisivo es cómo concebir el cambio en los sistemas de significación. Saussure había entendido muy bien que todo cambio lingüístico no es simplemente un cambio a nivel del significante o a nivel del significado, sino que es un cambio en la relación de significante y significado, él da un ejemplo: la palabra latina *necare* (matar), se transforma en la palabra francesa *noyer* que significa ahogar (inundar), es decir, que en este cambio lingüístico, tanto el orden del significante como el orden del significado se ha desplazado. Pero Saussure consideraba que podía prescindir del aspecto relativo al cambio lingüístico, por dos motivos. En primer lugar, porque para él la lengua cambia pero cambia muy lentamente a lo largo de los siglos, entonces para todos los efectos prácticos se puede describir un estado de la lengua como si fuera algo estático; y en segundo lugar, él decía que no hay ningún interés en cambiar la lengua porque el signo es arbitrario; que yo llame a un animal “vaca” o que lo llame “bu-bu-bu”, es exactamente lo mismo en la medida que el término se mantenga diferencialmente articulado en una forma idéntica a los otros términos.

Luego, nadie tiene interés en modificar este tipo de correlación. Pero cuando pasamos a los sistemas más amplios de significación, a los sistemas del campo discursivo, estos dos presupuestos de Saussure no se verifican: primero porque a nivel discursivo, las reglas de una gramática social que rigen a un determinado orden de discurso se alteran mucho más rápidamente que el lenguaje en sentido estricto, o sea que no podemos prescindir tan fácilmente del cambio en los sistemas de significación. En segundo lugar, el signo es arbitrario pero no azaroso, por tanto, el cambio de un signo convencional, en abstracto, es algo que a nadie preocuparía, pero yo por ejemplo, tengo enorme interés en saber si el término "mujer" se va a articular con grupos oprimidos, liberación, etcétera, o se va a articular con familia, subordinación al hombre. Vale decir que la motivación para el cambio lingüístico que podía ser puesta de lado enteramente por Saussure, no puede serlo de la misma manera cuando se trata del análisis del discurso.

En este contexto, el post-estructuralismo se va a constituir, en sus distintas tendencias, como una variedad de intentos de pensar los problemas internos que la noción de estructura cerrada presenta; es lo que ocurre por ejemplo en la obra del segundo Barthes, en "S/Z"<sup>16</sup>, cuando se disloca enteramente la oposición entre connotación y denotación. Es lo que va a suceder en el psicoanálisis lacaniano con la concepción de la cadena significante y de significante vacío y es lo que, finalmente, va a ocurrir en la deconstrucción, al mostrar que toda estructura lejos de ser una estructura cerrada, aparece, por razones esencialmente lógicas, como constitutivamente descentrada.

Con ello tenemos un panorama global. Ahora en la segunda parte de esta exposición quisiera hablar acerca de la forma en que he intentado operar deconstructivamente al interior del modelo saussureano, aplicado en su sentido discursivo más amplio, cuestión que me va a llevar directamente a fundamentar la noción de *hegemonía*.

Partamos con una categoría como la de significante vacío. Esta categoría es aparentemente una contradicción en sus términos, porque un significante vacío tomado estrictamente, sólo puede significar un significante sin significado, pero un significante que no está ligado de ningún modo a un significado es simplemente una serie de sonidos, de ruidos y una serie de sonidos no puede formar parte de un sistema de significación. ¿Qué es lo que se necesita, por tanto, para que algo pueda ser un significante vacío y, al mismo tiempo, pueda ser parte integrante de

---

<sup>16</sup> Barthes, Roland. *S/Z*. Madrid: Editorial Siglo XXI, 1980.

un sistema de significación? Lo que se requiere es que, dentro de la noción misma de estructura significativa, haya una dificultad central que le impida a éste constituirse plenamente y, esto nos lleva a la noción de vaciamiento del significado por parte del significante.

Nosotros tenemos –partiendo de la base saussureana— al lenguaje como sistema de diferencias. Cada término significa lo que significa por relación a los otros términos y, en esa medida, la totalidad del lenguaje está incluida en cada acto individual de significación; pero, esto requiere que el sistema sea un sistema cerrado porque de no ser así, la sistematicidad del sistema no estaría ahí como fundamento de todo el juego de las diferencias, el lenguaje se dispersaría en un variedad de direcciones y ningún momento de significación podría ser posible. Es decir que la clausura del sistema, su cierre, es el requerimiento lógico para que haya significación en primer término, pero esto significa que el momento de la sistematicidad del sistema, la sistematicidad del conjunto de las significaciones tiene que mostrar sus límites ¿Qué significa esto?, que si concibo algo como totalidad cerrada tengo que ver los límites de esa totalidad, pero ver los límites de esa totalidad –este es un principio hegeliano clásico-- implica ver lo que está más allá de esos límites; no puedo ver los límites de algo sin ver lo que está más allá de los límites. Ello nos crea una primera dificultad que es ésta: lo que está más allá de los límites, solamente puede ser otra diferencia y si éste es el sistema de todas las diferencias, es imposible decidir si esto que está fuera del sistema es interior o exterior al sistema, por lo tanto, si hay un sistema de todas las diferencias, una diferencia más allá del límite, tiene que ser interna y no externa al sistema, con lo cual todo el problema de los límites y la sistematicidad del sistema empieza a presentar cada vez más dificultades.

Solamente hay una posibilidad de que esta diferencia sea exterior al sistema y se mantenga como diferencia, y consiste en que se de como una relación de exclusión, vale decir, se trata de una diferencia que si se realizara plenamente, pondría en cuestión la totalidad de ese sistema. Sobre la base de este momento de exclusión, la totalidad del sistema como sistema, aparece claramente ante la vista. Por ejemplo, durante la revolución francesa Saint Just dijo: “la unidad de la República es sólo la destrucción de lo que se opone a ella”, es decir, si aquí no existiera el complot aristocrático como aquello que intenta destruir la República, el campo de lo republicano no podría constituirse como totalidad. Por lo tanto, en la medida en que tenemos una exclusión, este objeto elusivo y evanescente que es la sistematicidad del sistema, empieza a dibujarse en toda su nitidez.

Con esto hemos solucionado aparentemente nuestro problema sobre la base de crear un problema mucho más difícil, que es el siguiente: si estos elementos diferenciales constituyen una sistematicidad solamente en relación a aquello que es excluido, en ese caso, estos elementos son equivalentes los unos respecto a los otros en relación con el objeto excluido, pero una relación de equivalencia es estrictamente lo opuesto a una relación de diferencia; es decir, que aquello que hace posible las diferencias en tanto diferencias, es exactamente lo que comienza a socavar, a subvertir la noción misma de diferencia, y entonces allí es donde nosotros encontramos que toda unidad lingüística aparece constituida – toda unidad significativa y discursiva también-- exactamente en el punto de intersección entre dos lógicas, la lógica de la equivalencia y la lógica de la diferencia, que son incompatibles y que sin embargo, son igualmente necesarias para constituir el proceso de significación.

¿Con qué nos enfrentamos en esta situación? Si las lógicas de la diferencia y de la equivalencia son lógicas igualmente necesarias pero incompatibles la una con la otra, entonces ese momento de sistematicidad del sistema es algo que es necesario pero a la vez imposible y estas dos dimensiones, necesidad e imposibilidad, van a crear la posibilidad de un significante vacío y la posibilidad –como veremos-- de una teoría de la hegemonía ¿Creen que haya algo en la tradición filosófica, algunos objetos que presenten esta doble característica de ser necesarios e imposibles? Creo que sí, por ejemplo en el esquema kantiano pasa exactamente eso, pasa que un objeto que se muestra a través de la imposibilidad de su representación adecuada, es un objeto que es necesario, que hace su tarea dentro del conjunto del sistema kantiano, pero que es un objeto que escapa totalmente al campo de la representación; lo Real en la teoría lacaniana cumple también esa función, lo Real es algo que siempre vuelve pero que no tiene una forma propia de representación.

¿Y cuáles entonces van a ser los medios de representación de este objeto que es, a la vez, necesario e imposible? Los medios de representación sólo pueden ser en relación a alguna diferencia específica que en cierto momento se divide internamente y, aparte de su propia particularidad, asume la función de representación de esa totalidad imposible, de esa totalidad que carece de forma directa de representación. Por ejemplo, en el análisis clásico de la forma del valor en el marxismo, se afirmaba que el valor como tal no tiene una forma directa de representación, pero en un cierto momento, está el oro que es una mercancía corriente como todas las demás y que asume la función de representación de la totalidad del valor.

Este tipo de relación por la cual una particularidad asume la función de representación de una totalidad que es completamente inconmensurable con ella, es exactamente lo que hemos llamado una *relación hegemónica*. Hegemonía quiere decir que una fuerza concreta, en cierto momento, no se limita a su propia concreción, sino que al mismo tiempo, representa el horizonte imaginario de toda una sociedad o de todo un campo de fuerzas; el objeto último de esta representación —la sistematicidad del sistema— no tiene forma directa de expresión y es siempre una particularidad concreta la que lo va a encarnar. Esta relación de encarnación constituye la relación hegemónica.

Demos un ejemplo: después de la primera guerra mundial en Italia, a principios de los años veinte, la gente decía con frecuencia “los fascistas han sido capaces de llevar a cabo la revolución en la que los comunistas han fracasado”. Aparentemente ésto era un disparate, porque obviamente la revolución comunista y la revolución fascista iban a ser de naturaleza muy distinta; ¿qué es lo que creaba, sin embargo, la aceptabilidad de este tipo de expresión? Simplemente el hecho de que a fin de la primera guerra mundial se percibía en Italia que el Estado que había emergido del *Ressorgimento* del siglo XIX, estaba en un proceso de rápida desintegración y que era necesario una refundación radical del Estado italiano; ahora, la palabra “revolución” significaba, para la gente, ese acto de refundación radical. Cómo se sabe muy bien, cuando una sociedad está enfrentada con la posibilidad de un desorden total, la gente tiene necesidad de un orden y cual orden concreto este vaya a ser, es una consideración que pasa a segundo plano. Entonces “revolución” pasaba a ser un significante vacío, ¿porqué vacío? Porque era el significante de una falta, se necesitaba un orden social y ese orden estaba ausente, ese orden ausente se cristalizaba en la noción de revolución que representaba este momento de la clausura, del cierre del orden constituido de lo social. El hecho de que los fascistas o los comunistas fueran los que encarnaran ese principio revolucionario de refundación, era algo que tenía una importancia relativamente secundaria; hubo muchos cambios personales en ese tiempo, gente que pasó del comunismo al fascismo, aunque desde el fascismo al comunismo menos, porque el fascismo estaba triunfando en un contexto totalmente complejo y ambiguo.

Otro ejemplo interesante se da hoy en Francia, se aprecia que una buena parte del electorado, de los líderes locales que hace cinco años votaban por el partido Comunista, está votando en este momento a Le Pen, con relativamente pocas transiciones ideológicas. Simplemente, en una sociedad en la cual no hay oposición --no hay cambio radical-- la necesidad de un radicalismo es más importante que la forma histórica,

política concreta, en que este radicalismo se de y eso ha ocurrido frecuentemente en el Tercer Mundo, la historia del peronismo en Argentina puede ser vista y entendida desde esta perspectiva.

Entonces, para resumir el argumento:

Primero, la totalidad es imposible y necesaria; precisamente porque reúne estas dos características de imposibilidad y necesidad es porque un significativo vacío es posible. El significativo vacío no es simplemente un significativo sin significado, sino que es un significativo de la imposibilidad constitutiva de formación del sistema. Es un vacío dentro de la estructura y no simplemente una falta estructurada. En segundo lugar, por ser la totalidad a la vez necesaria e imposible, es que puede acceder de algún modo al campo de la representación. Los únicos medios de representación son las particularidades, que por consiguiente, van a hacer representaciones fundamentalmente inadecuadas pero, a la vez, las únicas representaciones posibles, en tanto hay representaciones que no corresponden a un objeto y, sin embargo, lo representan. Toda la lógica del freudismo se basa precisamente en ese tipo de argumento. Finalmente, el momento de representación de ese objeto imposible por parte de una particularidad, es lo que constituye lo que llamamos hegemonía.

Ahora, para que todo esto sea útil para el análisis político, lo que debemos pensar es cómo se estructuran estos dos momentos: el momento de la lógica de la diferencia y el momento de la lógica de la equivalencia. Vamos a dar dos ejemplos históricos de cómo estas lógicas proceden, pero antes de eso, señalemos un tercer caso que puede iluminar la naturaleza del problema que hemos planteado:

En *Hegemonía y Estrategia Socialista*, hemos señalado que la constitución de las voluntades colectivas de masas en la obra de Rosa Luxemburgo, constituye un ejemplo. Rosa Luxemburgo dice que es absurdo discutir en abstracto si la lucha política tiene que ser prioritaria sobre la económica o viceversa, porque la formación de una voluntad revolucionaria procede de acuerdo a un proceso completamente distinto, que es algo así (los ejemplos no son de Rosa Luxemburgo, pero aclaran el argumento al que estamos refiriéndonos): supongamos que tenemos bajo el zarismo una situación de represión extrema. En una situación de represión extrema, tiene lugar en una cierta localidad una huelga de obreros metalúrgicos por el alza de salarios, entonces ésta es una movilización puntual –alza de salarios— pero en el contexto represivo del zarismo si alguien arma una huelga por cualquier motivo, es visto como un acto de oposición al régimen, o sea que aparece inmediatamente

desdoblado en una segunda significación que es la de ser oposición al régimen; por el hecho mismo de que esto se ha producido, puede alimentar luchas de tipo muy distinto. Luego, en otra localidad, los estudiantes entran en una movilización por un cambio en el plan de estudios y, naturalmente aquí también aparecen como oposición al régimen. En otra localidad, eso empieza a generar que los políticos inicien una campaña de banquetes por las libertades públicas y comienza a estructurarse, más definitivamente, la oposición al régimen. Con ello tenemos una cadena de equivalencias, en cuanto estas luchas son equivalentes unas a las otras, no desde el punto de vista de los objetivos concretos que cada una de ellas se propone, pues son objetivos diferenciados entre sí, sino que son equivalentes unas a las otras respecto de un elemento excluido que es el zarismo, y en esta medida la equivalencia puede llegar a constituirse.

Con ello logramos un ejemplo histórico de lo que antes estaba planteado de manera más abstracta; tenemos una lógica de la diferencia que aparece interrumpida por una lógica de la equivalencia y, esta lógica de la equivalencia es el resultado de la exclusión de un elemento; finalmente, esta cadena de equivalencias tiene que encontrar un elemento, un término que signifique la totalidad de la cadena y solamente puede ser una particularidad concreta, cualquiera de ellas. Por ejemplo, la lucha por las libertades públicas, que en cierto momento pasa a significar la totalidad y a constituirse de este modo en una fuerza hegemónica. Y como hemos visto, esto conduce necesariamente al progresivo vaciamiento de este significante, porque cuanto más elementos estén en la cadena de equivalencia, tanto más las luchas sociales van a ser ricas y múltiples; pero en la medida que cada una de ellas equivale a la otras, van a tener también que abandonar rasgos privativos de cada una de ellas y concentrarse en lo que tienen en común con todas las otras; entonces, cuanto más extendida la cadena, más vacío va a ser el significante que las unifica.

Es una regla general de la política, que todos los términos que políticamente son importantes tienen que ser términos vagos y ambiguos; la tan famosa vaguedad de los términos populistas a lo que está haciendo alusión es, exactamente, a la importancia de estos temas en la circulación general de la significación.

Pasemos ahora a otros dos ejemplos, uno que consiste en un movimiento general desde la lógica de la diferencia a la lógica de la equivalencia y el otro, que va a hacer el movimiento exactamente en la dirección contraria. Como ejemplo de caída progresiva de las diferencias, formación de significantes vacíos y expansión de la cadena de

equivalencia, voy a tomar al Peronismo de los años 1960s y comienzos de los 1970s. Como ejemplo opuesto, de derrota de las cadenas equivalenciales por algo que tendencialmente es una lógica pura de la diferencia, voy a señalar la crisis del Cartismo inglés en el siglo XIX.

1.- Caso del Peronismo: en 1955 se produce un golpe oligárquico en la Argentina y el régimen popular peronista cae. El peronismo de todos modos seguía constituyendo la fuerza política más importante del país y, el proyecto hegemónico de los nuevos grupos en el poder, de la oligarquía restaurada y de todos los nuevos grupos económicos que se iban constituyendo, era muy simple: consistía en que sobre la base de una expansión económica fundada en el capital extranjero, se iban a poder absorber las demandas individuales de las masas y el peronismo se retraería al horizonte ideológico desarrollista y, finalmente, se disolvería. Entonces, la apuesta era clara, si ellos tenían éxito en esa tarea de absorción diferencial de demandas, a través de una progresiva institucionalización del régimen, se iban a romper las cadenas equivalenciales entre estas diversas demandas; si no tenían éxito en estas tareas, lo que iba a ocurrir era la expansión creciente de reivindicaciones sociales insatisfechas y la presencia de un régimen institucional que era incapaz de absorberlas diferencialmente. Lo que ocurrió —como se sabe—, fue lo segundo, durante los años 1960s notoriamente hay una expansión de demandas insatisfechas de diferentes grupos que van creando una anarquía en todo el conjunto del sistema institucional argentino. ¿Y cuál podía ser, entonces, el significante vacío que pudiera unir la totalidad de estas luchas en un imaginario coherente? Ese significante vacío fue la reivindicación del retorno de Perón.

Perón estaba en una situación ideal para llevar a cabo esta tarea, estaba en el exilio en Madrid, el peronismo no era un movimiento institucionalizado, orgánico, era una pluralidad de grupos de opinión, locales, que iban desde la extrema izquierda a la extrema derecha; había fascistas-peronistas, maoistas-peronistas, trotskistas-peronistas. Entonces, en esta situación, Perón, no participando directamente en la vida política Argentina, podía transformarse en el significante vacío para todos los grupos, y eso lo hizo de una manera muy hábil, utilizando una serie de instrumentos como el envío de cartas durante ese periodo. Por ejemplo, a un grupo maoísta le envía una carta diciendo que Mao es el jefe de Asia, a otro grupo le manda una carta diciendo que Mussolini es inimitable y así en general. En esos años, nadie le daba la menor importancia al contenido de las cartas de Perón, lo que era importante era tener una carta para empezar a circular políticamente y él mandaba cartas a muchísimas personas, incluso, yo tenía una carta de Perón.

En este caso, Perón se daba cuenta muy bien a quién le estaba escribiendo, se daba cuenta que yo era un izquierdista y decía que las revoluciones pasaban por tres etapas: la primera etapa es la preparación ideológica –Lenin-, la segunda etapa es la toma del poder –Trotsky-, la tercera etapa es la institucionalización de la revolución –Stalin-, y sobre ello decía que la revolución peronista tenía que pasar de la segunda a la tercera etapa, porque él ya veía lo que estaba ocurriendo dentro de su movimiento.

Entonces, ¿qué es lo que empieza a ocurrir durante este período? El cuerpo de Perón como significante pasa a ser el significante de toda persona que quisiera lanzar una piedra contra el sistema, y a comienzos de los 1970s, decir “viva Perón” era decir justicia sin ningún aditamento. Recuerdo en una revista de esos años un caso sobre una muchacha que había ido al hospital para que le hicieran un aborto y se le había negado el aborto, entonces salió del hospital, agarró una piedra, la tiró contra las vidrieras del hospital y gritó “viva Perón”. Sin embargo, cuando llegamos a 1973, se aclara que Perón había sido un aprendiz de brujo, porque estaba creando expectativas que estaban totalmente informalizadas, sin ninguna organización partidaria capaz de articularlas en un programa coherente, y ahí empieza toda la debacle del movimiento, la lógica salvaje del significante flotante se impone sobre todo intento institucional del régimen, porque Perón vuelve a la Argentina en 1973, pero ya no es un significante vacío, es el presidente de la República y en ese momento, él no puede controlar todo esto. El país entra progresivamente en una situación de caos y las cosas, como se sabe, terminan mal.

Acá tenemos un ejemplo casi puro de una lógica de equivalencias que se impone enteramente sobre una lógica de la diferencia.

2.- Caso del Cartismo: al Cartismo inglés se lo percibe como el comienzo de una expresión autónoma de la clase obrera, pero según los análisis de Gareth Stedman Jones, en el momento en que surge el Cartismo hay una situación de división radical en la sociedad que impedía a nivel práctico la constitución de tal autonomía. En ese momento, se estaba constituyendo una identidad social global, las demandas a nivel social, demandas políticas, demandas económicas, republicanismo y todo esto constituían un referente generalizado. Por ello, cuando las demandas obreras empiezan a surgir en este clima, ellas no pueden constituirse en un discurso autónomo, ellas tienen que inscribirse como un eslabón más dentro de esta cadena equivalencial que estaba dividiendo en dos a la sociedad británica, alrededor del período de la reforma electoral de 1832.

La reacción de los *Tories* y la ideología de Disraeli durante este período, era simplemente decir, hay “dos naciones”. Recordemos que Disraeli era novelista además de político, y en su novela está la concepción de las “dos naciones”, donde describe la situación de polarización extrema en que está la sociedad británica y afirma que si se continua de esa manera se va a terminar como Luis XVI; entonces, cuál tiene que ser la solución: “una nación”, es decir, eliminar estos extremos de riqueza y de pobreza. Para tal efecto, era necesario desarticular la lógica equivalencial del polo popular, a través de la absorción diferencial de las demandas sociales. Si se tienen demandas al nivel de la vivienda, entonces deberá haber una institución del Estado que se ocupe de estas demandas, haciendo clara la diferencia de naturalezas con el republicanismo; y de esta manera, se puede pasar a una sociedad en la cual la diferencialidad de las demandas y su institucionalización sustituye este momento de ruptura dicotómica. Lo interesante es que cuando llegamos a mediados del período victoriano esta política está empezando a dar sus frutos; se ha disuelto toda la identidad popular radical de la primera mitad del siglo XIX, y es en este momento cuando emerge un discurso obrero autónomo, ¿porqué? Porque los obreros organizados en sindicatos empiezan a encontrar que pueden obtener concesiones del Estado si ellos se manejan como una diferencia más, como una demanda corporativa más, dentro de este tipo de sociedad.

Es decir, aquí tenemos la situación inversa de lo que habíamos visto en nuestro ejemplo del peronismo. En el peronismo toda posibilidad de institucionalización diferencial se rompió a través de una lógica de equivalencias, de producción de significantes vacíos que dominó casi enteramente. En el caso inglés, al contrario, hay una diferenciación y una institucionalización progresiva del campo social que va haciendo pasar las fronteras del antagonismo a la periferia del imaginario social y finalmente, toda esa ideología va a ser la ideología de una sociedad capaz de absorber todas las demandas sociales, sin que el conflicto antagónico se constituya como principio generador del cambio.

Estas dos lógicas operan inversamente, mientras que la lógica de las equivalencias produce una simplificación del espacio político, la lógica de las diferencias produce una complejización, una expansión del mismo campo. Vamos a sacar ahora, una serie de conclusiones teóricas y políticas para matizar este análisis, sobre la base de este primer panorama. Pero un último ejemplo que podría agregar, es un caso intermedio:

La forma de construcción, en la segunda post-guerra, de la hegemonía del Partido Comunista Italiano. En el caso del Partido

Comunista Italiano, hubo una discusión inmediatamente después de la guerra en que se perfilaron fundamentalmente dos grupos, un grupo que decía: nosotros somos el partido de la clase obrera, nosotros por tanto, somos los representantes de los intereses de la clase obrera, y como la clase obrera está en el norte industrial, tenemos que tener un enclave obrero en el norte industrial. La otra tendencia era más gramsciana y fue la que finalmente se impuso. Palmiro Togliati –que era el secretario del Partido— decía: no, nosotros tenemos también que crear el partido en el sur, a pesar de la debilidad estructural de la clase obrera en esta región, y cómo conseguirlo, transformando a los locales del partido y del sindicato -débiles como son-- en los puntos de adiestramiento de una serie de luchas sociales: la lucha contra la mafia, la lucha por los problemas del agua, la construcción de cooperativas escolares, etcétera, de modo que al final, toda una serie de iniciativas sociales iban apareciendo ligadas al nombre comunismo y comunismo pasaba a querer decir simplemente justicia, no era mucho más significativo que la vuelta de Perón.

Claro que la diferencia importante entre el caso del peronismo y el caso del Partido Comunista Italiano, es que el Partido Comunista Italiano estaba constituyendo una institución, un partido, es decir, quien se afiliaba al Partido Comunista Italiano por cualquier razón, inmediatamente entraba en un campo discursivo que abarcaba desde la Guerra Fría, China, hasta los conflictos estructurales del capitalismo; entraba en toda una cultura en la cual la expansión de las cadenas de equivalencia iban siendo compensadas por un discurso altamente diferenciado que es lo que no se producía en el caso peronista; esto, como siempre ocurre, fue un arma de doble filo; primero, evitó que las luchas fueran más allá de todo marco posible, y habría que decir que durante los años 1950s y comienzos de los 1960s, el Partido Comunista fue capaz de hegemonizar cada vez más luchas democráticas, pero cuando viene la ola de fines de los 1960s, aparece un tipo de demandas completamente nuevas y además se empieza a disolver la base histórica de la clase obrera, como en todos los países industriales. En esta situación el Partido Comunista Italiano ya no dispone de un discurso alternativo que proponer, entre otras cosas, porque estaba demasiado institucionalizado en esa tradición que lo había constituido.

Siempre hay que observar que la hegemonía es un arma de doble filo, si una particularidad asume la representación de la totalidad, por un lado, eso le da hegemonía a esta particularidad sobre todo el conjunto de las otras fuerzas, pero ese significativo pasa a ser también parte de una cadena total, expansiva, y ello, por otro lado, permite que la relación entre

ese significante y la particularidad originaria tienda a hacerse cada vez más tenue.

Podemos sacar una importante conclusión de esto: los términos adquieren relevancia política en el contexto de su significación social. En el discurso socialista por ejemplo, cuando un socialista hablaba de la socialización de los medios de producción, entonces, podemos acotar que socialización de los medios de producción es simplemente una forma técnica de organizar la economía, pero para él, socialización de los medios de producción no significaba sólo eso, significaba todos los eslabones de una emancipación social, es decir que, de alguna forma, había un vaciamiento del contenido de ese término en la medida en que representaba algo que lo iba rebasando totalmente. Asimismo, cuando la gente hablaba en Europa Oriental después de 1989, del mercado, para ellos no era simplemente una forma de organizar la economía, era una forma de superar el burocratismo, superar la violencia política, los arrestos de distintos tipos, emparejarse con el Oeste. De alguna manera, el mercado era el símbolo de algo que lo superaba enteramente. Por ello, siempre hay política, precisamente porque existe este desajuste estructural, que como hemos visto, está en la lógica de toda tensión entre el objeto que se trata de constituir y la imposibilidad última de constituirlo.

**Nelly Richard:** Creo que podríamos aprovechar realmente la disposición y la competencia profesoral extraordinaria de Ernesto para hacerle preguntas, pero antes de ofrecer la palabra al público, Ernesto va a hacer un par de precisiones.

**Ernesto Laclau:** No exactamente un par de precisiones, sino que quiero describir muy brevemente otro desarrollo teórico para dar un ejemplo de cómo dentro de la filosofía analítica, también algunas de estas cuestiones se plantean. Quiero referirme al debate que ha tenido lugar entre descriptivistas y antidescriptivistas.

El debate está en relación a cómo los nombres se refieren a la realidad, entonces la tesis clásica es la descriptivista, tal como fue planteada, por ejemplo por Bertrand Russell; la idea es que el nombre tiene añadido a sí una serie de rasgos descriptivos y que cuando esos rasgos descriptivos corresponden a un objeto real, se da un tipo de relación referencial. Ahora, esa tesis ha sido impugnada en los últimos 20 años por

Saul Kripke en su libro *Naming and Necessity*<sup>17</sup>, en el cual él ha desarrollado el punto de partida de la tesis antidescriptivista.

Ellos sostienen que nombrar algo es un acto de “bautismo primigenio”. Para darles una idea de este punto de vista, voy a referirme a un ejemplo; se dice que los nombres se aplican a los objetos sin tener en cuenta sus rasgos descriptivos, por ejemplo, nosotros sabemos a través de Heródoto y de Aristóteles que Tales de Mileto fue el filósofo que dijo que todo era agua, entonces, supongamos que Heródoto y Aristóteles están equivocados, que Tales de Mileto no era un filósofo sino un cavador de pozos, que un día dijo me gustaría que todo fuera agua, de modo tal que ya no tuviera que seguir cavando estos pozos, entonces se haría claro que el nombre Tales de Mileto, a pesar de que ninguno de los rasgos descriptivos corresponde a la noción originaria, se seguiría aplicando al cavador de pozos; y por otro lado, supongamos que hay un filósofo totalmente desconocido que una vez dijo que todo era agua, está claro que el nombre Tales de Mileto no se aplicaría a esta persona. Luego, la idea es que los nombres, de alguna manera, se refieren a una X originaria, a una X concreta que hay en cada objeto y que no tiene nada que ver con sus rasgos descriptivos.

Sin embargo, el problema que los filósofos antidescriptivistas no logran explicar bien es ¿cuál es esta X misteriosa sobre la que el nombre es aplicado?, ¿a qué se aplica exactamente el nombre? Aquí es interesante ver la forma en que el argumento antidescriptivista ha sido tomado por los filósofos lacanianos, especialmente por Slavoj Žižek, quién dice que simplemente no hay una X en el objeto al cual se aplica el nombre, sino que la unidad del objeto es el resultado retroactivo de la aplicación del nombre; es decir, nombrar un objeto es de alguna manera constituirlo.

Ahora, para una teoría de la hegemonía esta argumentación es inmediatamente relevante, porque la teoría de la hegemonía supone, como hemos visto, desplazamientos entre diferencia y equivalencia, si aumenta la cadena de la equivalencia el efecto hegemónico también se amplía y, por tanto, si nosotros tuviéramos un nombrar, un simbolizar en términos del descriptivismo clásico, la hegemonía sería impensable, pero sí de otro lado, no hay rasgos descriptivos fijos y *a priori*, y por el contrario, hubiera expansión de una cadena indefinida de equivalencias, como nos dice Žižek, donde la unidad del objeto es el resultado retroactivo del uso del

---

<sup>17</sup> Kripke, Saul. *Naming and Necessity*. Massachusetts: Cambridge University Press, 1980.

nombre, en ese caso, todos los aspectos del modelo que está presentado aquí, pueden ser todavía mantenidos.

### **Preguntas:**

**Sergio Villalobos-Ruminott:** Hay una diferencia fundamental a nivel conceptual que está en el libro *Hegemonía y estrategia socialista*, que además es capital para la noción misma de hegemonía; se trata de la diferencia entre la noción de mediación y la noción de articulación. Se podría pensar, precisamente, a partir de esa diferencia, que toda la descripción que tú haces en la primera parte, tiene que ver con el momento de constitución de la hegemonía, esto es, con el momento en que la hegemonía más que ser una especie de movimiento retotalizador, es fundamentalmente un movimiento de fuerzas, de luchas; entonces, ahí efectivamente, bajo esa idea lo que aparece es la noción de hegemonía determinada o condicionada fundamentalmente por las diferencias y no por las semejanzas. Precisamente porque si pensamos que la hegemonía podría ser esta lógica de puras semejanzas, entonces ella misma quedaría apropiada por un momento retotalizante, que se manifestaría de forma clausurante; en cambio, ahí estableces una apertura constitutiva –que hace imposible la clausura definitiva de la hegemonía, su dejar de ser dinámica--, en tanto esta apertura es la imposibilidad última de una totalización. Se trataría, por ejemplo, de hiatos que se producen en el discurso o de acontecimientos políticos, que tienden entonces a hacer de la noción de hegemonía, no una noción unívoca sino que siempre está en relaciones de antagonismo o en relaciones de dominación y de subordinación con otras prácticas que también podrían ser hegemónicas. Respecto de ello, entonces, el concepto delicado es el de articulación. La pregunta es precisamente por esa noción, por su diferencia con la noción de mediación, en tanto esta última noción tiene una larga tradición respecto de la cual es posible pensar en una lógica de conversión de las diferencias en una totalidad expresiva, plena y absolutamente representativa, transparencial con cada uno de sus momentos, ahora internos. Me gustaría que respecto de esa diferencia, pudieras ahondar.

**Ernesto Laclau:** Si nosotros tomáramos mediación en el sentido clásico, no podríamos tener una relación de equivalencia, mediación es un término dialéctico, es a través de la mediación justamente, que la dialéctica se constituye y, la base de la mediación en el sentido dialéctico es la noción de negación determinada. Ahora, si una negación es

determinada, eso significa que de un término A solamente se puede pasar a otro término B, lo que la noción de mediación ahí añadiría es que el término B es simplemente el reverso negativo de A, pero no importa para el argumento, porque lo que es importante es que solamente se puede pasar de un término a otro término, es decir, no hay indeterminación, en absoluto, en el pasaje y, si no hay indeterminación en el pasaje, cada uno de los términos es lo que es en sí mismo y ocupa en la cadena dialéctica un lugar siempre determinado, o sea que una relación de equivalencia allí no podría existir. Para que haya la presencia simultánea de equivalencia y de diferencia, lo que es necesario es que haya una contingencia radical, ahora la contingencia radical está excluida de una sucesión de carácter dialéctico; respecto a la noción de articulación, la articulación precisamente procede de esta matriz. Establecer una relación equivalencial es articular tanto como establecer una relación diferencial; si por ejemplo Jesse Jackson está tratando de unir las luchas de una serie de grupos concretos, digamos de los gay, de los afroamericanos, de los chicanos en California, él está tratando de presentar a esas distintas luchas como equivalentes las unas a las otras, de modo que ser feminista implica, en cierta medida, ser antiracista o estar en contra de la homofobia, o cualquiera de estas variaciones.

O sea que, una de las formas de articular, es establecer la equivalencia entre los dos términos, la otra forma de articular es la que tú refieres, es decir la relación de diferenciación, si yo establezco dos términos como diferentes uno del otro, estoy estableciendo una relación entre los dos porque una relación de diferencias entre términos también es una forma de relacionar esos dos términos. La diferenciación entre la noción de articulación y la noción de mediación, en última instancia, es que la noción de mediación solamente puede jugar con la noción de diferencia; mientras que la noción de articulación tiene a la vez que jugar con la noción de diferencia y con la noción de equivalencia.

**Miguel Vicuña Navarro:** Precisamente en su trabajo en torno a la noción de discurso, de articulación como una práctica que configura un orden, un espacio de ejercicio de unas posibles relaciones políticas que pueden formularse en términos de hegemonía, lo que aparece inmediatamente en relación con esa noción de práctica, es una noción de serialidad, de unas series abiertas, eso es lo que se pone en juego particularmente en la noción de enunciados, tal como usted la trabaja a partir de Foucault, por ejemplo. En la presentación que usted hizo ahora, me parece que se trata más bien de una suerte de esquemas posibles del uso de la noción de hegemonía y particularmente en torno a estas lógicas de la diferencia o de la equivalencia, me parece que hay un supuesto que

es contradictorio con esa serialidad de la práctica enunciativa, de la práctica articuladora, a saber, la asunción de un sistema cerrado, es decir de la lógica de la exclusión de la que hablaba usted con referencia a Saussure, es decir, una serie equivalente, es una serie que se sitúa en un sistema clausurado y que se define como equivalencia con respecto a un elemento externo, excluido, que necesita de una cierta noción de límite. Una lógica de la diferencia en que una serie de términos aparecen también como diferenciales, en cuanto hay una particularidad en cada miembro de la serie, igualmente se define por respecto a ese elemento diferencial excluido, una suerte de diferencia, digámoslo así, absoluta o externa que también se relaciona con la noción de límite. La distinción entre la lógica de la equivalencia y la diferencia, depende del modo de administrar ese límite o esa diferencia absoluta, ese exterior excluido. Ahora, al referirse usted por ejemplo al tránsito posible de una lógica de equivalencia a la de la diferencia o viceversa, surge naturalmente la noción de hegemonía, la posibilidad de unas relaciones de hegemonía en relación con la administración de esa X vacía o de esa diferencia absoluta, situada más allá del límite. Como una administración justamente, de ese límite, entonces emerge la hegemonía, pero también en la lógica inversa, uno podría pensar en términos de absorción, de integración, de uniformización por ejemplo o de totalitarismo. Ahora, la pregunta va en el siguiente sentido, ¿Qué ocurre si se abandona precisamente la condición de sistema cerrado que permite precisamente referir el significante vacío como límite o como lo que está más allá de cierto límite a una determinada serie, como serie cerrada; qué ocurre si se asume precisamente la condición serial abierta de las prácticas discursivas? ¿Qué diferencia podría haber entre esta idea presentada acá y una noción de hegemonía presentada desde la perspectiva de un sistema abierto, de una posible noción de hegemonía elaborada, tal como usted lo hace por lo demás en su libro, a partir de la noción de discurso y de práctica?

**Ernesto Laclau:** No estoy planteando que la noción de sistema cerrado es una posibilidad, al contrario, lo que estoy tratando de plantear es que la noción de sistema cerrado es una imposibilidad, pero al mismo tiempo, es algo necesario para el proceso de significación; si se parte de una concepción diferencial de toda identidad yo no creo que lógicamente se pueda escapar a este tipo de dualidad. Lo que he tratado de plantear es justamente que el cierre no puede ser de ninguna manera logrado y que es lógicamente imposible, pero al mismo tiempo una apertura total tampoco es posible, porque una apertura total significaría la falta de toda significación, una apertura total sería el universo del sicótico. Pero, de alguna manera la hegemonía o la significación pasa en una zona intermedia entre el manicomio y el cementerio, entre el cierre total o la

dispersión total de la significación, o sea que, definitivamente no estoy manejándome sobre la posibilidad de un sistema cerrado. Cuando hablemos de emancipación en la tercera sesión, lo que voy a intentar mostrar es cómo precisamente la idea de una sociedad totalmente reconciliada presupone un tipo de cierre que es imposible. Usted ha hablado, por ejemplo, de totalitarismo, el totalitarismo se puede considerar o bien como un proyecto real operante en la vida histórica o bien, como la posibilidad de lograr lo que el totalitarismo pretende lograr; lo que el totalitarismo pretende lograr es imposible naturalmente, es decir, un cierre total, por ello la práctica totalitaria es siempre, pese a sí misma, una práctica hegemónica, siempre teniendo que actuar sobre un exterior constitutivo.

Para dar un ejemplo de la idea de cierre y como este no funciona referiré el siguiente caso: los althusserianos al momento de leer *El Capital* sostenían –Balibar lo sostuvo en su momento y ahora obviamente él ya no piensa más en esos términos-- que el modo de producción es una entidad spinoziana, ahora una entidad espinoziana significa algo cerrado que no se mueve en ninguna dirección que vaya más allá de sí mismo, pero ¿cómo se explica el paso de un modo de producción a otro modo de producción? Pues dentro de la lógica de la entidad espinoziana no hay forma de pasaje; entonces Balibar dice que el pasaje se expresa por el desnivel introducido por la lucha de clases, pero de dónde viene ese desnivel de la lucha de clases si la totalidad era spinoziana en primer término, o sea que tiene que introducir un elemento de exterioridad. En relación con ese análisis, lo que yo estoy tratando de hacer es de no perder ninguna de las dos dimensiones, ni la dimensión de una fuga que es constitutiva, ni la dimensión de una lógica del cierre, que tiene que ser hegemónica porque sólo hay cierres hegemónicos, precisamente porque la apertura es constitutiva. En ese sentido, si uno piensa que la serialidad es la serialidad de las diferencias, tiene –me parece— que reintroducir estas dos dimensiones.

**Público:** ¿Qué pasa si hay solamente ruidos, no hay significado o incluso, hay una proliferación de significantes?, ¿porqué dices que cuando el significante es ruido no hay significado?

**Ernesto Laclau:** Las nociones de significante y significado son nociones de la lingüística saussureana. Sólo hay signos cuando hay procesos de significación, y la significación se define como la relación entre un significante y un significado. Por ejemplo, si yo hago “*dodommm*”, eso puede ser llamado ruido pero incluso la misma denominación de significante sería excesiva porque esto no está formando

parte —en teoría al menos— de ninguna relación de significación, pero, por otro lado, hacer ese ruido puede ser, en ciertas circunstancias, parte de un proceso significativo. Lo que estoy tratando de hacer es mostrar cómo puede haber un significante que funcione como vacío y que sin embargo, sea parte del proceso de significación, ese es el problema que me planteo y mi respuesta es que eso sólo es posible en la medida en que, dentro del proceso de significación, haya un cierto cortocircuito por el cual la unidad total entre significante y significado no pueda funcionar. Eso presenta además otro problema, hay una distinción que yo no he presentado por razones de tiempo y que es vital para Saussure, se trata de la distinción entre significación y valor. La significación es la unidad entre significante y significado y valor es la relación entre distintos signos; ahora, como se sabe, ha habido toda una corriente en los sectores más radicalizados de la lingüística post-saussureana, que ha tratado de mostrar que la noción de significación, precisamente por este vaciamiento, tiene que ser dejada de lado y que sólo la noción de valor, finalmente, operaría.

Tengo ciertas reservas frente a ese tipo de análisis, por ejemplo, yo creo que el vaciamiento total que supondría un puro significante vacío, como algunas corrientes lacanianas lo mantienen, no funciona en estos términos, entre otros motivos porque si funcionara exactamente en esos términos, lo que nosotros tendríamos sería no una relación de equivalencia, sino una relación de total igualdad, es decir, si nosotros encontráramos que la particularidad diferencial del signo es totalmente eliminada, que es lo que la noción de un significante totalmente vacío implicaría, en ese caso, la relación ya no sería una relación de equivalencia. Por ejemplo, hay ciertas prácticas que sistemáticamente tratan de reducir la equivalencia a igualdad, es la práctica de los místicos; el misticismo trata de llegar a una intuición pura de Dios sobre la base de la aniquilación de toda significación diferencial. Creo haber probado en otro ensayo que incluso en las formas más radicalizadas del misticismo, este efecto no es realmente posible y mucho menos cuando uno está hablando de prácticas políticas, de prácticas de tipo hegemónico. Entonces, para resumir el argumento, lo que estoy tratando de decir es que siempre hay una posibilidad de resemantización, incluso del ruido, porque el ruido puede tener una serie de significados precisamente por ser ruido, en un cierto contexto discursivo, pero mi argumento no se refería a la posibilidad de resemantización del ruido, se refería a la posibilidad, en un contexto puramente lingüístico, de tener la presencia de un significante vacío y allí es donde yo veía surgir el problema y ahí es donde he tratado de dar la explicación.

**Carlos Pérez Villalobos:** Yo creo que de alguna manera la respuesta que dio adelantó un poco mi pregunta, y en ese sentido, me había estado preguntando por ese elemento de exclusión que se está planteando, elemento de exclusión que entonces permitiría esta ilusión de sistematicidad necesaria pero al mismo tiempo imposible. Yo me estaba preguntando de qué manera usted pensaba esta relación entre el elemento excluido y ese vacío necesario, que hay que pensar, que está presente y que en todo caso es el fundamento de la imposibilidad en términos de sus efectos en la estructura. Lo he pensado un poco porque usted ha aludido también al Real lacaniano, entonces pensando en el Real lacaniano este no solamente surte efectos, tiene efectos en la cadena y tiene una presencia en ella, entonces mi pregunta era ¿cómo pensar esos efectos o si solamente ellos se reducirían a ofrecerse en lo simbólico?

**Ernesto Laclau:** Podría repetir el último argumento.

**Carlos Pérez Villalobos:** Sí. La idea es ¿cómo aparecería o cuáles serían esos efectos que tendría este elemento excluido? Y mi pregunta había terminado diciendo, es que acaso usted considera que este efecto o estos efectos en la estructura estarían básicamente circunscritos a ese lugar en lo simbólico, como se diría desde el psicoanálisis lacaniano, ese lugar en lo simbólico en el cual aparece lo Real, pues si bien lo Real es lo Real, su aparición está delimitada en lo simbólico y eso no quiere decir que sea aprehendido. Entonces, para esta idea de significante vacío que usted está manejando no se si es ahí --en lo simbólico-- donde se circunscribe la idea de lo excluido, o si hay otras maneras en que usted considera que este elemento excluido estaría produciendo efectos en esta estructura discursiva.

**Ernesto Laclau:** Como usted sabe para Lacan lo Real no es la realidad, la realidad sería lo simbólico justamente. Lo Real es de alguna manera un agujero dentro de lo simbólico, es la resistencia de algo que no es simbolizable y que, sin embargo, siempre retorna, es decir que lo Real es algo con lo cual uno choca de alguna manera como un límite, posteriormente me referiré a la categoría de dislocación y en ese momento, insistiré un poco sobre este aspecto de lo Real. Pero volviendo a la pregunta, lo Real aquí, si usted quiere traducirlo a términos lacanianos, sería esta relación de necesidad e imposibilidad, es exactamente allí donde un objeto aparece aunque, sin embargo, no es representable. Ahora bien, lo Real --y esto es una especulación apresurada, pero creo que no enteramente inadecuada-- es lo que ha estado presente en la tradición filosófica desde Kant, porque el proyecto finalmente del racionalismo del Siglo XVII en Leibniz y Spinoza, era lograr una realidad enteramente

suturada, es decir, con el dualismo kantiano empieza a emerger un Real que él no logra meditar en todas sus consecuencias. Finalmente, todo el intento del romanticismo fue a través de la vía estética, desde la tercera crítica kantiana –*Crítica de la facultad de juzgar*<sup>18</sup>- expandida en varias direcciones, por ejemplo, Schiller en las *Cartas sobre la educación estética del hombre*<sup>19</sup>, trata de transformar esta mediación estética en algo tan cerrado en sí mismo, que finalmente logra el tipo de unidad que Kant era mucho más cauto en atribuirle en la *Crítica de la facultad de juzgar*.

Entonces, lo que me parece central en lo Real, es que está inscrito, que uno puede hacer varios discursos a partir de esta inscripción. Por ejemplo, se puede hacer un discurso genético a partir del estadio del espejo y ver como lo Real está desde el comienzo implícito en el hecho de que no hay identidad sino que hay identificación; o bien, se puede hacer el análisis de la realidad simbólica, que es un análisis más bien de tipo lógico, y mostrar las aporías que se encuentran en la constitución de lo que he llamado aquí la sistematicidad del sistema. Obviamente, el discurso psicoanalítico se interesa mucho más en una trayectoria genética pero finalmente llega a conclusiones muy similares, mientras que el análisis que he presentado aquí es más bien un análisis lógico. Finalmente, Lacan con los *matemas* estaba también entrando en la dirección de un estudio sistemático del mismo tipo, pero en todo caso, cualquiera sea la perspectiva que se tome, me parece que la categoría de lo Real como la posibilidad de un imposible es lo que se trata de captar discursivamente.

**Willy Thayer:** Voy a preguntar por la relación entre el significante y la historicidad, o sea, si pudieras establecer una relación entre el significante vacío y la historicidad, la contingencia o el acontecimiento, en el siguiente sentido: por un lado, el significante vacío lo has definido como necesario respecto del sistema en la medida que el sistema lo requiere para constituirse como tal, pero al mismo tiempo, imposible porque no puede ser reducido al sistema. Pensando justamente en el significante vacío como aquello que también muestra al sistema como completamente contingente, es decir, el mundo podría ser completamente otro, o el sistema podría ser completamente otro, ello se abre a una contingencia del sistema o por lo menos a una relación intranquila, completamente

---

<sup>18</sup> Kant, Emmanuel. *Crítica de la facultad de juzgar*. Caracas: Monte Ávila editores, 1991.

<sup>19</sup> Schiller, Friedrich. *Cartas sobre la educación estética del hombre*. Madrid: Editorial Antrophos, 1990.

intranquila o a una indeterminación del sistema. Entonces, no sé si podrías vincular eso con la historicidad.

**Ernesto Laclau:** Qué sería historicidad en el análisis tuyo.

**Willy Thayer:** Historicidad sería hacer ver la contingencia al mismo tiempo que el sistema. El significante vacío no solamente sería necesario respecto del sistema, en la medida que lo constituye, sino que al mismo tiempo lo podría constituir y hacer visible como contingente.

**Ernesto Laclau:** Sí. Me parece que es necesario –en primer término— aclarar el contenido de la categoría de contingencia, que ha sido utilizada en algunas discusiones contemporáneas en una forma un poco aleatoria. Por ejemplo, cuando Rorty usa el argumento en su libro *Contingencia, Ironía y Solidaridad*<sup>20</sup>, la noción de contingencia es prácticamente equivalente a la noción de lo accidental. Ahora bien, a mí me parece que es necesario establecer ahí una distinción muy básica entre las dos categorías; accidentalidad es una categoría que viene de la *Metafísica* de Aristóteles y significa aquellos rasgos en un objeto que no modifican su esencia, es un accidente aquello que finalmente es ininteligible en el objeto porque no responde a ninguna captación racional que es siempre una captación de su esencia; ser un animal racional es parte de mi esencia, tener la nariz larga o corta es un accidente. La noción de contingencia aparece citada una vez en Aristóteles, en uno de sus escritos lógicos y no juega ningún papel en su sistema, es más bien una noción que ha estado ligada a la tradición cristiana. Contingente es aquel ser cuya esencia no implica su existencia, por tanto, lo que añade la noción de contingencia es la idea de una existencia que no encuentra en sí misma el principio de su necesidad. Luego, la noción de contingencia es distinta de la noción de accidentalidad. Una experiencia de la limitación del ser está ligada a la noción de contingencia, como la noción de facticidad en Heidegger y en relación con la noción de empiricidad, la facticidad no es la empiricidad, porque la facticidad incluye toda una dimensión del ser arrojado que no aparece para nada en la noción de empiricidad. Entonces, yo creo que esta distinción es importante porque mediante la noción de contingencia nosotros podemos llegar a otras dos nociones que tú acabas de señalar. La noción de evento o de temporalidad como interrupción y dislocación radical, que es lo que voy a explicar más en detalle en nuestra segunda reunión. Por ello, dejé el tema ahí, simplemente anunciado.

---

<sup>20</sup> Rorty, Richard. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Sin embargo, ese sería un aspecto, el otro aspecto es que si por historicidad se entiende una concepción teleológica de la historicidad, en ese caso, claramente la noción de contingencia va en contra de este tipo de visión, y la noción de significativo vacío es claramente incompatible con toda noción de teleología histórica. La noción de evento que voy a tratar de fundamentar va precisamente en esa dirección, o sea que quizás podemos volver al problema cuando estén todos los elementos sobre la mesa.

**Sergio Villalobos-Ruminott:** Bueno, descontado que después tratarás el problema del acontecimiento, sin embargo, tu hiciste una precisión en la primera respuesta, en la que quiero insistir, sobre todo porque efectivamente no habría que entender como similares la noción de equivalencia con la noción de igualdad o de uniformidad. Eso hace posible, precisamente, comprender la hegemonía como movimiento reactualizante. Pero tú, ahí mismo, instalas una noción que no me resulta muy explícita, respecto al problema de la temporalidad misma, que es la noción de contingencia radical. ¿Qué papel juega la noción de contingencia radical en esta lógica de articulaciones hegemónicas?

**Ernesto Laclau:** Si nosotros tenemos una cadena de equivalencias ¿porqué nosotros no podemos tener una relación de igualdad total? Porque para tener una relación de igualdad total tendríamos que haber aniquilado completamente el contenido diferencial de cada uno de estos elementos y como dije antes, esto es exactamente lo que el místico trata de hacer, llegar a una indiferencia total respecto a las diferencias. Lo que ocurre, generalmente, en una relación de equivalencias, es que la tensión entre el elemento diferencial y el elemento equivalencial no puede ser borrado y eso explica porqué las cadenas de equivalencias no pueden ser infinitas; por ejemplo, supongamos que nosotros tenemos como un eslabón en una cadena de equivalencias, los derechos de los individuos, que ocupan una cierta centralidad con respecto a tal cadena equivalencial, una vez que ese eslabón ocupa una centralidad en la cadena equivalencial, es muy difícil que se pueda incorporar a la cadena la voluntad irrestricta del pueblo, porque va a chocar con esa otra significación que ya está sentada como central, o sea que siempre es posible, por supuesto, describir libertad individual de manera no contradictoria con voluntad irrestricta del pueblo, pero eso depende de operaciones hegemónicas, equivalenciales y diferenciales mucho más complejas, es todo un proceso de transformaciones históricas, de ciertos discursos que muchas veces se logran producir, pero en la medida en que hay una cierta estabilidad de la cadena equivalencial, hay también un cierto equilibrio, porque ésta ya implica la presencia del elemento diferencial. Pero ¿dónde estaría allí la

dimensión de contingencia? Yo creo que está en varios puntos del argumento: en primer lugar, en el hecho de que la cadena equivalencial como tal es indefinida, es decir, pueden incorporarse muchos elementos y en esa medida la ligazón entre significante y significado está siempre amenazada, o sea, ahí hay un momento de contingencia. ¿Qué quiere decir contingencia radical?, contingencia radical quiere decir que no hay, finalmente, ningún significado trascendental que asegure a la serie su necesidad específica. Este es un asunto que fue interesante siempre en las discusiones que mantuvimos con Derrida, porque para su análisis, la noción de contingencia no ha jugado un papel central, pero de todos modos, él tiene términos que de alguna manera sustituyen la noción. Por ejemplo, es mucho más importante la diferencia contingencia-necesidad, que la noción de una contingencia pura o de una necesidad pura; uno siempre se maneja, se mueve dentro de un contexto y dentro de ese contexto hay cosas que son posibles y otras que no son posibles. Supongamos que tenemos una sociedad relativamente estructurada, ello no elimina del todo ciertos vacíos y, dentro de estos vacíos, hay discursos que van a ser contingentes en sí mismos, en el sentido de que la mera presencia de un discurso y la ausencia de otros discursos, va a determinar cómo se va a formar la cadena significante; pero si un discurso, de golpe, choca con formas discursivas que en esta sociedad no están puestas en cuestión, ello no va a tener ningún efecto hegemónico. Ahora supongamos una sociedad tipo “crisis orgánica” en el sentido gramsciano, entonces lo que es posible de ser aceptado, en términos discursivos, es mucho más y el elemento de necesidad aparece en este momento desplazado.

Entonces, primero yo creo que la correlación contingencia-necesidad tiene que ser mantenida como más fundamental que la noción de una pura contingencia y, segundo, contingencia radical significa que no hay ningún contenido que considerado en sí mismo y por sí mismo, tenga una necesidad *a priori*, no significa más que eso.

**Miguel Vicuña Navarro:** No sé si será quizás abusivo insistir, pero justamente en la lectura del libro *Hegemonía y estrategia socialista*, la oposición entre necesidad y contingencia y esta última como una forma de contingencia radical, sugiere, por lo menos filosóficamente, una serie de operaciones que se han producido en el pensamiento contemporáneo, a propósito de estas categorías de la modalidad, es decir, contingencia y necesidad pertenecen a la modalidad y la contingencia es la negación de la necesidad, estrictamente. Lo que no es necesario, lo que es posible de ser o no ser, lo que es contrariamente a la necesidad que es la imposibilidad de no ser, etc. Pero, suponiendo que ha habido un desplazamiento precisamente de estas categorías, por ejemplo, en el pensamiento de

Heidegger, en tanto que la categoría de posibilidad o poder, el poder ser, queda puesta en el centro y se enlaza de una manera revolucionaria con la noción de existencia; entonces, en su libro hay constantemente una sugerencia de la forma como se articula discursivamente, a través de ciertas prácticas, un proceso de transformación, de modificación, de mutación de la realidad política o de la realidad cultural. La expectativa es que esa noción de contingencia no sea una noción puramente domiciliada en la vieja tabla de categorías de la modalidad de Kant, sino que pueda asumir una dimensión fuerte y más allá, en el sentido, por ejemplo, que usa la noción de contingencia Foucault, la contingencia como ruptura, como relación con la alteridad, con el acontecimiento, que por lo demás es lo que significa, en cuanto es lo mismo acontecimiento que contingencia. Entonces, yo he sentido que esa dimensión está en sus textos, ese sentido de la noción de contingencia está presente en sus textos, pero ¿hasta qué grado ocurre eso?

**Ernesto Laclau:** Sí, aunque está más desarrollada no en *Hegemonía y estrategia socialista*, sino en *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, ahí se hace una referencia explícita a la noción de contingencia y se la trata de diferenciar de la noción de accidentalidad, tal como la definíamos antes. Claramente también está, pero pensada de una manera distinta, en Foucault; finalmente el proyecto genealógico sin la idea de disolución del objeto es algo que no es pensable sin una noción de contingencia en algún respecto, aunque él no usa una categoría de contingencia que lo ligue a la tradición filosófica, por ejemplo no usa la categoría Heideggeriana. Heidegger ha trabajado con la noción de contingencia y la ha desarrollado en una dirección en la cual yo me identifico bastante. Por ejemplo, una relación de contingencia estaría absolutamente excluida en un proyecto como el de Husserl, ahí el *Hombre de tareas infinitas*, sería justamente aquel que es capaz, a través de un proceso de reactivación de las instituciones originarias, de reconstruir la totalidad del universo del sentido, o sea que, el dador de sentido en Husserl, justamente no sería un dador contingente, mientras que para Heidegger, el sentido está ligado directamente al estado de ser arrojado, y allí la noción de interpretación está dominada por la noción de contingencia. La forma específica en que yo he tratado de usar el término, prefiero presentarla en nuestra próxima reunión, a partir de un argumento integrado, pero de todos modos, veo hacia donde está apuntando su pregunta y trataremos de desarrollar el argumento.

**Público:** Quería saber cómo hacías la diferencia y equivalencia entre ruido y residuo, como representación para la comunicación.

**Ernesto Laclau:** Simplemente no trabajo en teoría de la comunicación.

**Público:** Bueno y dentro del lenguaje. La diferencia y la equivalencia entre ruido y residuo.

**Ernesto Laclau:** Son exactamente lo opuesto en el tipo de análisis que estoy haciendo. El residuo es el remanente de significado que es lo que impide que el significante se transforme, deje de ser un significante y pase a ser ruido, o sea que, los dos términos son opuestos. No creo que el ruido sea aquello que simplemente permanece, como es el caso en ciertas teorías, ciertos esquemas cibernéticos. Para mí el residuo es siempre un residuo de significado, y aquí está también mi diferencia con ciertas formas extremas del lacanismo, para las cuales es posible un significante sin residuo.

## **Segunda conferencia** (23 de octubre de 1997)

Voy a iniciar la presentación de hoy, tratando de volver al concepto de hegemonía desde un análisis teórico distinto, referido a la relación entre universalidad y particularidad, tal como ha sido presentada en la tradición filosófica. Luego me referiré a la categoría de negatividad y veremos cómo su condición es inherente a una relación hegemónica y, por último, voy a tratar la categoría de indecidibilidad y la forma en que la deconstrucción plantea un punto de arranque nuevo para concebir las relaciones hegemónicas.

En la sesión de mañana, voy a presentar el argumento desde el punto de vista de la deconstrucción de la categoría de emancipación, tal como ha sido constituida en el discurso radical de Occidente y, al mismo tiempo, trataré de derivar ciertas conclusiones respecto a las nociones de poder, de democracia y finalmente, de articulación.

Entonces, respecto a las nociones de universalidad y particularidad, quiero comenzar planteando cuatro momentos históricos en la concepción de esta relación. El primero de ellos, se refiere a la filosofía antigua; el segundo, al cristianismo; el tercero, a la etapa de la modernidad racionalista; y el cuarto, a la crisis de la razón que ha acompañado la transición hacia aquello que se ha denominado de una manera muy vaga e imprecisa, postmodernidad, una categoría con la cual tengo mis relaciones de amor y odio.

Comencemos con la noción de universalidad que encontramos en la filosofía antigua. El centro de la concepción de racionalidad está dado por la distinción entre materia y forma, que implica, a su vez, la relación entre universalidad y particularidad. Supongamos que yo tengo aquí una mesa, digo “esto es una mesa”, pero una mesa es algo que se aplica a más de un objeto; luego digo, “es rectangular” y esto también se aplica a más de un objeto; a la vez, puedo decir “es marrón” y aún así, se aplica a más de un objeto; cualquier cosa que yo pueda predicar de este objeto, incluso que es una mesa, es algo que va a referirse a más de un objeto, es decir, todas las predicaciones posibles de este objeto constituyen un universal. Ahora, este universal que es inteligible, que es aprehensible por la razón, es exactamente lo que los filósofos griegos denominaron forma. Pero ustedes pueden preguntar por el esto “concreto” que recibe todas estas predicaciones; evidentemente, si hay un esto concreto yo no puedo decir nada acerca de él, porque decir acerca de él significa subsumirlo bajo una categoría y esta categoría va a ser de tipo general, o sea que el “esto” es inaprensible por la razón, es, en ese sentido, irracional.

Este último reducto de individualidad en todo objeto, que no puede ser aprendido por la razón, es exactamente lo que los filósofos griegos llamaron materia; o sea que materia no es lo que entenderíamos aludiendo a la madera, puesto que madera es una forma tanto como mesa, en cuanto se aplica a una pluralidad de objetos. El elemento materia es el componente individual que como tal, es refractario a la razón; es decir que en la noción de particularidad –entendida por supuesto no en el sentido hegeliano, sino que como estamos usándola en este momento— el residuo de particularidad es relegado a la esfera de lo irracional; todo aquello que es inteligible en un objeto, es universal, es forma. Por tanto, hay en el pensamiento griego una noción determinada de racionalidad, pero lo que nos interesa es darnos cuenta que este componente racional no constituye el fundamento de lo real. ¿Porqué? Porque lo real está dividido entre materia y forma, y la materia, el componente material del objeto, no puede ser deducido de la razón. Hay entonces, una sucesión mediante la cual partimos de la materia completamente informe y, a través de distintos principios de información, llegamos a un predominio cada vez más alto de la forma sobre la materia, hasta llegar a Dios que es forma pura, forma sin materia.

Por consiguiente, nosotros vemos en la filosofía griega la emergencia de un principio de racionalidad, pero este principio no se constituye como fundamento de lo real; incluso para Platón, el demiurgo imprimía las formas sobre una materia que era totalmente indeterminada, y por ello, para este tipo de pensamiento, por el mero hecho de que la

forma no se imponía necesariamente sobre la materia, el peligro máximo era la corrupción del ser, porque no estaba asegurado que la forma predominaría sobre la materia. Esto significa que la posibilidad de que la materia empezara a predominar sobre la forma estaba presente y, en este sentido, corrompiera lo real. Toda la noción de crisis en el mundo antiguo está ligada a esta idea de corrupción, que es muy distinta de la idea del mal que más tarde va a predominar con el cristianismo.

En este tipo de pensamiento hay una denigración de la particularidad, lo particular es ese residuo material, irracional, inaprehensible por el pensamiento que sin embargo, es un componente absolutamente real de las cosas. La idea de un fundamento último y absoluto de todo lo existente, es una idea que va a provenir del cristianismo, porque en el cristianismo hay origen absoluto, que es la creación (que era una categoría enteramente desconocida por el pensamiento antiguo). La creación desde la nada es el centro mismo de la reflexión cristiana. Es decir, por primera vez con el cristianismo encontramos la noción de que todo lo que existe se explica a partir de un principio único que constituye su fundamento, pero aquí entonces, encontramos como paradoja el hecho que ese fundamento no es racional, porque Dios que es la fuente absoluta de todo lo existente, es incognoscible por el hombre.

A través de la revelación, nosotros sabemos cuáles son las etapas fundamentales por las que va a pasar la historia. Desde el comienzo del mundo hasta el juicio final, la historia es una historia escatológica, escandida en una serie de etapas previstas como por ejemplo, la sucesión de los imperios en el libro de Daniel; pero el “porqué” de la historia como historia escandida, es algo que nosotros radicalmente ignoramos, no podemos conocer la esencia de Dios. Si en el pensamiento antiguo existía la noción de racionalidad, sin que ésta se constituyera en fundamento, en el cristianismo tenemos lo opuesto, la noción de un fundamento que sin embargo, escapa a la razón.

Ahora, ¿cómo podemos concebir la unidad entre el mundo empírico y el mundo escatológico?, simplemente a través de un tipo de relación que es importante para nuestro análisis, porque en ella veremos la prefiguración de lo que después vamos a llamar la relación hegemónica. El argumento es básicamente el siguiente: tenemos por un lado, la serie escatológica desde el comienzo del mundo hasta el juicio final, dividida en un conjunto de etapas conocidas por la revelación, pero por otro lado, tenemos una serie empírica de eventos en el mundo en que vivimos. Luego, ¿cómo se relaciona una serie con otra? De acuerdo a la concepción

cristiana, la relación entre las dos series es lo que se conoce como encarnación; la figura clásica de la encarnación, por supuesto, es la llegada de Cristo a la tierra. Pero cada uno de los eventos del mundo natural debe tener su contrapartida escatológica en esta otra serie; entonces tenemos un tipo de explicación que funciona así –y que es frecuente en las crónicas medievales-: está un monje en su huerto y viene una tormenta que destruye el huerto, entonces tiene que preguntarse cuál es el significado de este hecho empírico, y lo que hace por supuesto, no es ninguna investigación climatológica, lo que hace es abrir la Biblia y encontrar un pasaje en que se dice “vientos vendrán que destruirán tus huertos”, entonces todo está absolutamente claro, el hecho empírico encuentra su contrapartida escatológica. Esto por supuesto es muy absurdo, pero resabios de ese tipo de explicaciones escatológicas, en forma secularizada, la encontramos cada día en ciertos análisis políticos. Por ejemplo, en un tipo de preguntas como ¿la revolución brasileña de 1930 fue o no fue la revolución democrático burguesa?, se busca exactamente un tipo de explicación escatológica, aunque secularizada. Vale decir, hay un evento por el cual todas las sociedades deben pasar, que es la revolución democrático burguesa, y la tarea es identificar en la realidad empírica ese hecho que aparece completamente prefigurado.

Vamos a analizar este tipo de relación, porque es relevante para nuestro análisis ulterior. En este tipo de relación de encarnación, una realidad supraempírica se encarna en un cierto hecho empírico. Demos otro ejemplo, la “anunciación” es una relación de este tipo, no hay nada en el cuerpo empírico de María que lo prepare para ser la madre de Dios, esto porque la anunciación es un hecho absoluto, en el cual Dios, por razones que desconocemos, elige este cuerpo concreto para representar esta función encarnante; es decir, lo que reúne a las dos series y lo que establece la unidad de todo el sistema, es esta mediación divina y lo importante, desde nuestro punto de vista, es que esta función divina pone juntos dos eventos manteniendo toda la riqueza de su particularidad concreta. El evento no es transformado en un significativo vacío porque en la serie escatológica, el hecho que va a ser encarnado, está perfectamente definido y el hecho empírico también lo está, y como no hay ninguna relación de contaminación, en el sentido derridiano, de un nivel por otro (dado que la mediación de Dios juega este papel central) lo que vamos a encontrar es que esta mediación, a la vez, vincula los dos momentos y mantiene con toda su fuerza la particularidad de ambos.

En esta situación, la particularidad es a la vez mantenida y negada, es mantenida en la medida en que la racionalidad de la relación, el hecho de que no pasemos de un nivel al otro, excepto a través de la intervención

de un tercer factor, mantiene la particularidad con todas sus fuerzas; pero por otro lado, es negada porque el hecho empírico sólo existe a efectos de representar algo que lo trasciende. La realidad empírica, en el mismo momento en que resulta transparente a la dimensión escatológica, se niega a sí misma como empiricidad; es decir, que por un camino distinto nos encontramos exactamente con la misma denigración de lo particular que habíamos visto en la filosofía antigua.

Este tipo de situación se modificará a comienzos del período moderno, simplemente porque Dios desaparece del horizonte explicativo. Dios pasa a ser algo cuya intervención es negada o, en el gran compromiso racionalista del siglo XVIII, se retrae del horizonte explicativo y toda explicación pasa a ser intramundana; pero ahí nos encontramos con el siguiente problema: si Dios ya no cumple ese rol de fundamento que tenía en la cosmovisión anterior, tenemos una doble alternativa, o bien mantener que el plano empírico es lo único que existe y por ello, estamos enfrentados con una historia puramente contingente, que no puede apelar a ningún principio último de explicación; o bien, tenemos que mantener la idea de fundamento, pero al hacerlo, este fundamento tendrá que ser enteramente intramundano, y si es así, y ya no es inescrutable como lo era Dios, entonces ese fundamento tendrá que ser absolutamente racional. Este es el punto de partida de la modernidad. La idea de racionalidad del pensamiento antiguo y la idea cristiana de fundamento se unen, y por primera vez en la historia, la racionalidad cumple un papel de fundamento para el que nada, en todo el proceso anterior, la había preparado.

Esto es lo que ocurre a comienzos de la modernidad y el momento más alto de su expresión va a ser, por un lado, el racionalismo del siglo XVIII y, por otro lado, la culminación de dicho racionalismo en Hegel y Marx. El momento intermedio kantiano es, en realidad, el comienzo de la crisis del paradigma racionalista –como veremos luego--. Para Hegel todo lo que es real es racional, o sea que la dualidad entre las dos esferas desaparece. Se trata de una serie escatológica que ahora es enteramente racional y tiene, por tanto, que explicar también en forma absolutamente racional, por qué se expresa a través de esta serie empírica y no de otra. Por ello, aquí ya no hay denigración de la particularidad, la particularidad simplemente se desvanece. La apariencia para Hegel pasa a ser un momento constitutivo de la esencia, y la historia se revela como racional desde el comienzo hasta el fin.

Es en esta visión donde encontramos que la encarnación, que suponía una dualidad, es una relación que tiene necesariamente que

desaparecer, porque el evento escatológico se expresa de modo necesario a través del evento concreto y, en ese caso, el evento concreto es tan racional como el evento escatológico. Ya no hay encarnación de un nivel en otro, sino pasaje lógico.

Ahora, una vez en esta perspectiva, nos encontramos con varios problemas. El primero es que la historia en su totalidad tiene que ser un proceso racional, la historia no puede dar lugar a ninguna opacidad, y puede ser concebida desde su mismo comienzo en términos de un principio que explique la totalidad de sus cambios internos. El segundo problema es que toda forma de expresión, como decíamos respecto a la encarnación, va a ser una forma de expresión necesaria, la historia que está ocurriendo es una historia que no podría haber sido de otro modo. Y un tercer problema es que ya no hay particularidad, la particularidad se ha evaporado, necesariamente.

Este es el punto en el cual una línea contraria va a empezar a poner en cuestión la lógica de la modernidad. Esto ocurre en primer lugar con el kantismo, el kantismo fue un estudio de los límites de la razón, es decir, el kantismo ubicó al hombre en un orden dual, en un orden natural por un lado y, en un reino de fines, por el otro. El kantismo afirmó que los postulados que no pueden constituir, en última instancia, un universo cognoscible, reaparecen como postulados de la razón práctica, pero el modo en que la razón teórica y la razón práctica se van a relacionar, va a ser a través de la mediación de una por otra. Este horizonte problemático quedó abierto y a partir de allí comienza lo que hemos mencionado como análisis de los límites de la razón.

Acá podemos retomar algo señalado en nuestra primera conferencia: la crisis de la modernidad encuentra su comienzo y su cierre en el romanticismo, porque para el romanticismo que procede en buena medida del dualismo kantiano, el problema es cómo establecer un puente que supere dicho dualismo. En Hegel, este puente fue un puente lógico, por eso es que Hegel a pesar de provenir de la tradición kantiana puede ser visto en cierto sentido como la culminación del racionalismo moderno. En otro sentido, sin embargo, hay una tendencia de carácter estético al cierre. Algunos críticos modernos, Paul de Man por ejemplo, han insistido en que Schiller da a la estética un rol fundamentalmente racionalista y trata de establecer toda una genealogía entre el juicio estético, tal como está presentado por él en su forma más extrema, pero también por Coleridge, y una cierta prefiguración de la idea del estado estético tal como va a ser formulada más tarde, es decir, un estado en que la noción de fundamento aparece ya no ligada a una racionalidad en el sentido

hegeliano, sino a una racionalidad de tipo distinto que es inherente a la naturaleza del hombre.

Si el momento del romanticismo representó, a la vez, la irrupción de aquello que trasciende a la razón y el esfuerzo por encontrar un principio de mediación de todos estos elementos, podemos decir que, de alguna manera, lo que se llama la postmodernidad es una versión radicalizada de la antinomia romántica. En este sentido, la postmodernidad sería una problematización de la comprensión mediada de la historia, precisamente porque el momento de la particularidad y el momento de la diferencia, son momentos que trascienden toda posibilidad de mediación, pero al mismo tiempo, dan lugar a la búsqueda de formas de mediación que ahora solamente pueden partir desde el punto de vista de la experiencia, de la fragmentación y de la particularidad en las sociedades contemporáneas, que son, claramente, mucho más fragmentadas que aquellas con las que se enfrentaron las generaciones románticas.

Básicamente, las relaciones entre Schiller y Hegel aparecen, en esta perspectiva, como estadios distintos en el mismo proceso. La teoría de la mediación no puede ser planteada actualmente como la hubiesen planteado ellos, sin embargo, el problema de la mediación permanece como una pregunta vigente, ¿porqué?

Existen, en el pensamiento contemporáneo, una serie de tendencias que insisten en el momento de la dispersión. La dispersión, sin embargo, puede ser concebida de dos maneras, en primer lugar, puede ser concebida en una forma monádica, donde no se piensa el espacio como espacio de dispersión, sino que se considera cada elemento cerrado en sí mismo, se trata de una visión, en cierto sentido, leibniziana donde las mónadas no tienen puertas ni ventanas, apareciendo autorreferidas. Pero el mismo Leibniz no pudo eliminar el momento de la relación entre estos objetos ¿cómo es posible que una mónada pueda estar coordinada con la otra, a pesar de que ninguna de las dos establece un vínculo? Finalmente, la solución leibniziana de la armonía preestablecida, era una solución que presuponía una concepción de la totalidad tan estricta como la concepción spinoziana, que de alguna manera, era su opuesta. Traducido esto a los términos de la teoría contemporánea, implica que un pensamiento de la particularidad que insiste solamente en la particularidad como dato positivo, cerrado y aislado, sería exactamente lo opuesto de la concepción que describíamos antes, vale decir, nos deja con el problema de un fundamento totalizante.

En segundo lugar, una concepción de la particularidad como diferencia positiva, también presupone que las diferencias se constituyen como diferentes unas respecto a las otras, es decir, presupone una relación diferencial en un espacio dentro del cual, la noción de totalidad sigue operando y no de cualquier forma; sigue operando en términos de fundamento, porque hay fundamento cuando se apela a un elemento positivo que serviría para destacar las especificidades que integran un cierto complejo.

Se trata de ver que la categoría de totalidad es repetida exactamente como fundamento, tanto en las nociones atomísticas de la dispersión, como en las teorías diferenciales. Frente a esto, creo que la única conclusión posible es afirmar que la categoría de totalidad es una categoría de la que no se puede prescindir, pero con la cual, sin embargo, se pueden intentar juegos estratégicos e intelectuales de tipo distinto. Es aquí donde la noción de totalidad puede ser desplazada desde su condición de fundamento, a una condición de horizonte.

¿Cuál es la diferencia entre fundamento y horizonte? El fundamento supone el principio de totalidad como objeto necesario. En cambio, el horizonte apela a una relación con la totalidad donde ésta aparece como necesaria pero, a la vez, como imposible. Con ello trabajamos en nuestra primera sesión, y a partir de allí podemos pensar un nuevo tipo de articulación entre particularidad y universalidad. ¿Cuál sería esta relación? Hemos visto varias formas de articulación entre universalidad y particularidad en que las dos constituyen polos incompatibles dentro del mismo objeto; en la concepción antigua, las dos constituyen series distintas y una jerarquiza totalmente a la otra; en la concepción cristiana, ambas series aparecen unificadas por un tercer elemento incognoscible. En la concepción racionalista moderna, uno de los niveles es totalmente absorbido dentro del otro. Por tanto, nosotros debemos pensar en una forma distinta de relación entre particularidad y universalidad.

Ya hemos establecido que si la universalidad, el momento de totalización o cierre de lo social, es necesario para constituir el sentido, es al mismo tiempo, imposible. En ese caso, las particularidades concretas van a asumir la función de representación de ese objeto imposible —la sociedad— y ahí es donde introducimos la noción de articulación hegemónica.

Es aquí que se puede ligar la noción de articulación hegemónica con la noción de relación fantasmática descrita por Derrida en *Espectros de*

Marx<sup>21</sup>. ¿Qué es lo que una relación hegemónica y una relación fantasmática, concebida en el sentido de Derrida, tienen en común? El hecho de que hay dos niveles que representan el uno al otro, que interactúan el uno con el otro, pero que ya no pueden apelar a este tercer elemento que establecería desde fuera las condiciones de su unidad; es decir que, si un cierto elemento va a representar un elemento distinto, esta relación de representación sólo puede proceder a través de la contaminación de los contenidos de un elemento por el otro. En la relación de espectralidad tal como la describe Derrida, se encuentra exactamente esto. ¿Qué es el espectro? El espectro, por un lado, no pertenece al mundo de los vivos, pertenece a otro orden, pero ese otro orden tiene que mantener una cierta presencia deformada en el cuerpo que lo está encarnando, por el hecho mismo de que Dios –ese tercer elemento ahora excluido-- no establece la positividad de los dos polos de la relación de encarnación, uno de los polos va a desteñir la identidad del otro; es decir, la presencia del fantasma va a dar una cierta corporeidad al muerto, aquello que se expresa a través de él. Pero por el otro lado, el hecho de que es un fantasma y no es simplemente un cuerpo, va a desdibujar la corporeidad que lo está representando.

Este mismo tipo de vínculo es el que encontramos en una relación hegemónica, donde una cierta particularidad va a asumir la representación de una universalidad inconmensurable consigo misma; en la medida en que esto ocurre, la particularidad va a desdibujarse como el cuerpo encarnante en el fantasma de Derrida, y ese debilitamiento de la particularidad se da a través de una relación de equivalencia por la cual la especificidad diferencial de cada uno de estos elementos, empieza a ser subvertida. A la vez, esta universalidad imposible va a existir de alguna manera, en el cuerpo encarnante. Entonces tenemos aquí una dialéctica entre universalidad y particularidad, que establece la tensión entre las mismas, en tanto los dos polos son incompatibles, pero que sin embargo, a través de este proceso de contaminación, actúan el uno sobre el otro.

Una vez que hemos llegado acá, me gustaría ver cómo el sujeto emerge en una relación de negatividad. La cuestión de la negatividad nos permitirá retomar una pregunta que ha quedado pendiente sobre la relación entre la negatividad dialéctica y la negatividad que una teoría de la hegemonía presupone.

---

<sup>21</sup> Derrida, Jacques. *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*. Madrid: Edit Trotta, 1995.

En primer lugar, voy a resumir brevemente la forma en que la noción de negatividad se liga a la noción de antagonismo, tal como está planteada en *Hegemonía y estrategia socialista*. En segundo lugar, voy a presentar mis autocríticas al argumento acerca del antagonismo, tal como estaba formulado en aquel libro, y voy a presentar brevemente el argumento distinto que aparece en *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. A partir de allí, quisiera detenerme en el doble aspecto, de interioridad y de exterioridad, que una relación antagónica presupone.

El argumento de *Hegemonía y estrategia socialista* básicamente comenzaba de una discusión que ocurrió en el marxismo italiano de los años 50 entre la escuela de Galvano de la Volpe y la escuela hegeliana más clásica. El argumento delavolpiano partía de una distinción que establece Kant en algunos de los escritos precríticos como el ensayo sobre las cantidades negativas, sobre la única forma posible de la existencia de Dios, pero que desarrolla después en la *Crítica de la razón pura*<sup>22</sup>, en el debate con Leibniz, en la sección sobre la anfibología de los conceptos de la reflexión. Básicamente, el argumento de Kant establecía que hay dos tipos de relación de oposición diferentes: la contradicción y la oposición real; en el caso de la oposición real tengo una relación entre A y B, por ejemplo el choque de dos automóviles, cada uno de los automóviles es algo distinto, independientemente del choque que experimentan el uno con el otro, la relación por ser la de dos objetos diferenciados, no permite reducir uno a la oposición del otro. En cambio, en una relación de contradicción, la relación sería A y no A, aquí el ser no A se reduce a ser oposición de A y viceversa, es decir, la relación es constitutiva de los términos. El argumento de los delavolpianos era que los marxistas habían estado equivocados al considerar que los antagonismos del mundo histórico pueden ser considerados como contradicciones; que Hegel, que era un filósofo idealista que reducía la realidad al concepto, podía considerar los antagonismo como contradicciones, pero que una filosofía materialista como el marxismo, que afirma la prioridad de lo real sobre el pensamiento, no puede considerar los antagonismo como contradicciones. Entonces, el programa de ellos era transformar y repensar los antagonismos como oposiciones reales.

Nosotros con Chantal Mouffe, estamos de acuerdo en *Hegemonía y estrategia socialista* en la crítica delavolpiana de la noción de contradicción, en cuanto en un mundo histórico, la contradicción no tiene lugar alguno. Por otro lado, no estábamos de acuerdo con la concepción de la oposición real como figura que daba cuenta de los antagonismos sociales, ¿porqué?

---

<sup>22</sup> Immanuel, Kant. *Crítica de la razón pura*. Madrid: Editorial Alfaguara, 1993.

Porque en la oposición real no hay antagonismo ninguno, una relación antagónica es una relación entre fuerzas enemigas, pero si hay un choque de dos piedras y una de las piedras se rompe, evidentemente allí no hay ningún antagonismo, a menos que viviéramos en un universo completamente místico, es decir que la esencia de la piedra se expresa tanto por permanecer entera en ciertas circunstancias como por romperse en otras circunstancias, la esencia de la piedra no es negada de ninguna manera por el hecho de su choque y de su ruptura, o sea que ni la contradicción ni la oposición real son figuras que puedan dar cuenta del campo de los antagonismos sociales.

Esto nos llevó a pensar si tal vez no hay en estos dos tipos de relaciones algo en común que los diferencia del antagonismo social y encontramos este algo en común, el hecho de que las dos son relaciones objetivas, entre objetos conceptuales en el primer caso y entre objetos reales, en el segundo caso. En *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, avanzamos hacia un argumento –que gustó tanto a los lacanianos porque dijeron que estábamos redescubriendo, a través de nuestra noción de antagonismo, la noción lacaniana de lo Real— que establecía que los antagonismos no son relaciones objetivas, sino que son el límite de la objetividad social. Por ejemplo, si tenemos campesinos que son expulsados de la tierra por el terrateniente, generalmente las descripciones sociológicas o históricas proceden explicando: “los terratenientes comenzaron a ver posibilidades de expandir la producción para el mercado mundial, para eso necesitaban ampliar el área de explotación agrícola, para eso necesitaban expulsar a los campesinos de la tierra, cosa que empezaron hacer”. Aquí es donde se interrumpe la explicación histórica objetiva que se está dando, porque inmediatamente se dice “confrontados con esa situación, los campesinos sólo podían reaccionar con violencia”. ¿Porqué sólo podían reaccionar con violencia?, es decir, la descripción objetiva que se nos da en el texto se interrumpe y apela a nuestro sentido común o a nuestra experiencia, para completar un texto que aparece esencialmente interrumpido. El texto se interrumpe porque realmente no hay nada objetivo en decir: “desde el punto de vista del campesino, la intervención del terrateniente es la negación de su identidad social, la negación de su objetividad social y desde este punto de vista, su objetividad social encuentra un límite en el antagonismo; desde el punto de vista del terrateniente, la resistencia campesina es también algo que pone en cuestión la lógica social de la ganancia, por la cual se está rigiendo”, o sea que, de nuevo se encuentra un soporte automático para pensar la objetividad de lo social.

Así, nuestro argumento decía que hay una dislocación que no se puede ligar a un proceso social más profundo que la explique; hay una dislocación radical y esa dislocación se expresa a través del antagonismo. Es por eso que afirmábamos que los antagonismos no son hechos sociales objetivos sino experiencias en la que se manifiestan los límites de la objetividad de lo social. Obviamente, aquí tenemos una noción de negatividad que no se relaciona con la dialéctica. No es dialectizable porque para serlo tendríamos que mostrar que hay una necesidad objetiva, interna en el evento de la dislocación, que genera, necesariamente, una y sólo una respuesta posible. Pero todavía, en ese argumento, había un resabio dialéctico, que es el que traté de eliminar en *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. El resabio dialéctico era la suposición que la dislocación social era directamente un antagonismo, es decir que una vez que hay dislocación social, ésta va a ser vivida por los agentes sociales como relación antagónica, pero esto no es necesariamente el caso. De hecho, se puede experimentar una dislocación en la experiencia y atribuirla a la ira de Dios, atribuirla al castigo de los pecados, atribuirla a la intervención de algunos agentes misteriosos que están operando en esa sociedad, atribuirla a los judíos o a cualquier otro grupo victimizado. La idea de construir, de vivir esa experiencia de la dislocación como antagónica, sobre la base de la construcción de un enemigo, ya presupone un momento de construcción discursiva de la dislocación, que permite dominarla, de alguna manera, en un sistema conceptual que está a la base de cierta experiencia. Es decir, de alguna manera, se suponía que la dislocación llevaba, necesariamente, al antagonismo –ese es el resabio dialéctico– y es lo que no puede aceptarse de ninguna manera como un hecho dado.

Entonces fue en *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, 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. En tal caso, la noción de dislocación aparece ligada a tres rasgos, que brevemente resumo: la dislocación es a) la forma misma de la temporalidad, b) la forma misma de la posibilidad, c) la forma misma de la libertad. ¿Qué significa todo esto?

Significa, en primer término, que todo tipo de organización discursiva de una dislocación es algo que espacializa la temporalidad, en el sentido de que la hace parte de una pluralidad de momentos coexistentes. Por ejemplo, si ustedes toman el *For-da* en Freud, el niño está extendiendo un carretel con hilo y haciéndolo volver constantemente, en el momento que lo lanza hacia delante dice *For*, en el momento que lo trae

de vuelta dice *da*, que en alemán quiere decir hacia delante y helo aquí, se va y está aquí. El argumento de Freud es que a través de eso, el niño consigue superar el trauma de la ausencia de la madre, porque la madre está ausente y ese es un evento traumático, pero si la madre está ausente y él sabe que va a volver, la ausencia es simplemente un prelude al retorno y, sobre la base de la representación coetánea de estos dos momentos, el momento traumático de la ausencia consigue ser dominado discursivamente.

Una dislocación por tanto, es una pura temporalidad en el sentido de que no hay esta pluralidad espacial de momentos que coexisten y que permiten organizar el significado de un evento en términos de esta pluralidad. Luego, la primera característica de una dislocación es que es evento puro, temporalidad pura; una temporalidad que todavía no ha sido hegemonizada discursivamente, por ningún espacio de representación.

La segunda característica, que se desprende un poco de la primera, es que la dislocación es la forma misma de la posibilidad. ¿Qué significa esto, cómo pensar la posibilidad? Dentro de la filosofía clásica, la posibilidad era concebida teleológicamente, por ejemplo, la semilla es en acto una semilla y en potencia un árbol. La posibilidad estaba siempre dominada por la simultaneidad en el campo de la representación de aquello que ocurrió y lo que va a ocurrir mañana. Por ello, la teleología es la forma de espacializar el tiempo, y lo que es posible, aparece dominado por una perspectiva de carácter teleológico. Si por el contrario, tenemos pura temporalidad, puro evento, en ese caso, la posibilidad es una posibilidad real, es un campo contingente que puede ir en cualquier dirección y este es el tipo de temporalidad que constituye la dislocación. Por ello, la dislocación es el momento en que la posibilidad no ha sido todavía dominada por ninguna perspectiva teleológica.

El tercer momento, es la dimensión de libertad. La libertad había sido concebida tradicionalmente, por un lado, como la negación total de la libertad, por ejemplo, la concepción espinoziana o hegeliana según la cual la libertad es simplemente ser conciencia de la necesidad, vale decir, para Hegel la libertad significa autodeterminación, y la autodeterminación significa que tengo en aquello que soy la totalidad de las determinaciones futuras de mi ser. Por otro lado, la concepción de la libertad en el existencialismo, es decir, yo soy absolutamente libre en el sentido que soy enteramente indeterminado, soy el sujeto de una elección absoluta, pero se trata de un sujeto que no tiene ninguna razón para elegir.

Entre estas dos situaciones, creo que es imposible mantener un argumento intermedio. Para salir más allá de esta paradoja, supongamos que nosotros aceptamos enteramente la visión de una determinación estructural completa, es decir, yo soy creado por las estructuras, no soy yo el que habla, las estructuras hablan a través mío (como los estructuralistas decían) y no tengo ningún ser como agente que vaya más allá de la estructura que me determina. Pero supongamos, a la vez, que esa estructura es incompleta, es decir que en ciertos momentos presenta ciertas fisuras constitutivas por las cuales mi conducta no puede ser determinada de una manera coherente, en ese caso yo soy libre, pero soy libre simplemente porque he sido arrojado más allá del campo de la determinación estructural al que yo pertenecía. En esta medida entonces, la libertad empieza siendo un hecho traumático, la libertad es potencializadora pero al mismo tiempo traumática, porque es ausencia de determinación y este momento traumático de la libertad es exactamente lo que corresponde a la categoría de dislocación. La dislocación es la libertad de una estructura que no logra constituirse como tal; el sujeto es "sujeto de la falta" --para usar la expresión lacaniana-- exactamente porque el sujeto debería haber sido totalmente determinado por la estructura pero, la estructura no logra constituirse, y no logra, por tanto, determinarlo.

La tesis que he tratado de mantener es que el sujeto es la distancia entre la indecidibilidad de la estructura y la decisión, una concepción de decisión sobre la cual volveremos en el curso de estas discusiones.

Con estas tres características, tenemos un momento de dislocación radical, cuando algo es un puro evento, cuando es pura posibilidad que no es teleológicamente determinada y cuando es la libertad de un ser arrojado a través del fracaso de la estructura, nosotros tenemos todas las dimensiones teóricas para concebir la noción de dislocación. ¿Que es entonces, hegemonía?

Hegemonía representa, en estos términos, el momento de sutura, el momento de inscripción de esa dislocación radical en un principio de lectura. Hegemonizar algo es proveer un lenguaje a través del cual, algo que es un límite absoluto comienza a poder ser pensado en un campo discursivo nuevo.

Nuevamente, el momento de universalidad que es el momento del objeto imposible, y sin embargo necesario, encuentra a través de una particularidad, el principio de una inserción discursiva. Es decir, la misma radicalización de la noción de dislocación nos lleva al momento de la recomposición hegemónica, derivada, naturalmente, de la

imposibilidad de la dislocación por resolverse a sí misma. Esta es una problemática totalmente antihegeliana, porque lo que Hegel hubiera dicho es que el momento de la negación conduce a una y sólo a una forma de superación de éste; dicho momento aparece totalmente predeterminado, mientras que aquí, en nuestra reflexión, hay una indeterminación radical como condición de la articulación hegemónica.

Un último punto al que quisiera referirme es a la noción de negatividad. Los antagonismos tal cual los hemos descrito, y mucho más las dislocaciones, como las hemos planteado, presuponen la total exterioridad entre la fuerza antagónica y la fuerza antagonizada; si no hubiera una relación de total exterioridad entre las dos, habría algo en la objetividad social que explicaría el antagonismo como tal, y en ese caso, el antagonismo podría ser reducido a una relación objetiva, pero esto es exactamente lo que no ocurre. ¿Dónde ocurren los antagonismos? Voy a dar un ejemplo:

De acuerdo a la teoría marxista clásica, las relaciones de producción capitalista son relaciones antagónicas. Ahora bien, según mi argumento esta es una visión errónea, es decir, las relaciones de producción capitalista no son relaciones antagónicas, sino que el antagonismo se entabla entre las relaciones de producción capitalista y algo que es exterior a ellas. Supongamos que tenemos la relación trabajo asalariado y capital, según la lectura tradicional, ésta es una relación antagónica porque el capital absorbe una parte de la plusvalía producida por el obrero, pero ahí es donde tenemos que preguntarnos dónde está el antagonismo, para eso tenemos que recordar que de acuerdo al análisis marxista, el capitalista es el que compra la fuerza de trabajo, apropiándose del excedente productivo o plusvalor. A través de la lógica interna del capital, la fuerza de trabajo en condiciones capitalistas, produce más valor de aquel que se le retribuye. Pero eso no es la descripción de un antagonismo, es la descripción de un proceso puramente formal, objetivo, a través del cual se organiza la producción; la relación antagónica solamente existe si el trabajador resiste la absorción de plusvalía por parte del capitalista, pero si el trabajador en esta relación de producción capitalista es simplemente el vendedor de la fuerza de trabajo, lo que tendríamos que probar para mostrar que la relación de producción como tal es antagónica, es que del concepto de vendedor de fuerza de trabajo se deriva el concepto de resistencia a la absorción de plusvalía, y esa es una demostración imposible, a menos que nosotros introduzcamos otras hipótesis, por ejemplo, la hipótesis del *homo economicus* de la economía clásica, según la cual todo agente social tiende a la maximización de beneficios. Esta última es una concepción que, por buenas razones, el marxismo siempre ha

criticado. En ese caso, sin embargo, hay antagonismo alrededor de las relaciones de producción, pero el antagonismo no es interno a ellas. ¿Porqué el obrero resiste la absorción de plusvalía? No porque es un maximizador en el mismo sentido que el capitalista, sino porque con un cierto nivel de salario no puede tener acceso a un nivel de consumo, no puede mandar los niños a la escuela, no puede hacer muchas cosas; es decir que, la resistencia no viene desde la categoría “vendedor de la fuerza de trabajo” como tal, sino de algo que el obrero es, independientemente de su inserción en las relaciones de producción capitalista.

Vale decir, lo que está antagonizando el capitalismo no es la categoría abstracta “vendedor de fuerza de trabajo”, sino el obrero concreto, pero en ese caso, el antagonismo no se establece al interior de la relación de producción capitalista, sino entre la relación de producción capitalista y algo externo a ella: la identidad del obrero como agente social global.

Una vez que llegamos a esta conclusión, se percibe la exterioridad entre la relación antagonizante y antagonizado, y por ello, no hay porqué pensar que el obrero es el centro antagónico frente al capitalismo; precisamente, porque este mismo capitalismo puede antagonizar a una pluralidad de fuerzas, en una pluralidad de direcciones, también. O sea, el problema del antagonismo entre el capitalismo y otras fuerzas sociales se plantea de una forma mucho más global que la anterior idea de que el antagonismo era inherente a la misma relación de producción.

Lo que se quiere ilustrar es la externalidad entre estas dos fuerzas. Entonces, no es la objetividad social, la relación de producción por ejemplo, la que explica el antagonismo, sino la relación entre una objetividad social y otra objetividad social exterior a ella. El antagonismo realmente está representando los límites de la objetividad social y, sin embargo, no se cierra en, ni expresa a una subjetividad social como tal.

## **Preguntas:**

**Willy Thayer:** La pregunta sería ¿cómo mirarías aquello que sólo se convierte en hegemonía en el momento de su lectura? En ese momento, uno podría decir, se cae en una cierta determinabilidad, pero es ese punto, justamente, el que se podría nombrar también como el fin del pensar. Pensar significa también, pensar lo que no se puede pensar; entonces la devolución hacia el momento hegemónico o de lectura, exigiría, por decirlo así, una poética del acontecimiento, una escritura que justamente se instala como acontecimiento.

Si se quiere, todas las veces que se nombra el límite, se nombra como indeterminable, impensable, irrepresentable, lo cual da la sensación de que la concepción del pensar que hay ahí, es la de un pensar determinativo, o un tipo de reflexividad que, en última instancia, responde a una determinabilidad y no a una poética, por ejemplo, de lo indeterminable.

**Ernesto Laclau:** ¿Tú estás pensando en la distinción entre juicio determinativo y juicio reflexivo en la tercera crítica? Creo que estaría de acuerdo contigo, o sea es un comentario lo que estás haciendo, no es una pregunta. Con el comentario estoy de acuerdo.

**Willy Thayer:** La pregunta por la cuestión del pensar determinativo sería, a la vez, una pregunta por la política de la escritura hegemónica, por su oferta de sentido y reinscripción de la desarticulación ¿Cómo pensar allí, la cuestión heideggeriana del pensar, de la poética?, en cuanto en la poesía habría una problematización del pensar determinativo. ¿Cómo pensar tu misma operación de escritura?

**Ernesto Laclau:** Según Heidegger solamente la poesía puede hacer eso. La cuestión es que si la poesía es concebida de esa manera, la poesía también es una dimensión de toda escritura y todo discurso, en la medida en que de alguna manera representa lo irrepresentable, sería poético en el sentido en que lo estás planteando. Por ejemplo, en el caso del juicio reflexivo, uno tendría que partir de lo particular para ir a lo general, pero ese acceso a lo general es un acceso que no es por supuesto inductivo, es un acceso que es creativo en el sentido más estricto. En el juicio estético es exactamente eso lo que ocurre. Acerca de mi escritura en particular, yo prefiero que otros opinen acerca de ello, más que incurrir en un ejercicio de narcisismo.

**Nelly Richard:** Quería referirme a un punto de la exposición de Ernesto, para instalar una pregunta por el mercado. Tú te estabas refiriendo, en la discusión anterior, a la sistematicidad del sistema e insistiendo en el no cierre, en la ambigüedad, en la incompletud, en la rotura, en las dislocaciones de cualquier figura sistematizadora del sistema. Hay una cierta tendencia, una especie de culminación paroxística en un pensamiento como el de Baudrillard por ejemplo, en cuanto a que la fuerza abstracta, semiúrgica del código ya estaría captada y radicalmente desvalorizada en la figura del mercado, o en la figura de lo que Guattari, por ejemplo, llamó el Capitalismo Mundial Integrado. Esa figura total estaría imponiendo un intercambio regular que ya no habría cómo desregular y que, en ese sentido, la producción de alteridades o la producción de diferencias no haría sino reconfirmar esa figura apropiativa o asimilativa o hipertraductora del mercado. Entonces, la pregunta es simplemente ¿cómo ves tú esa figura del mercado, en cuanto a la sistematicidad o no sistematicidad de una figura total? ¿Si la figura del mercado es destotalizable y cuáles serían las zonas de fisuras, intersicios o brechas a través de las cuales, hacer emerger una subjetividad crítica u oposicional?

**Ernesto Laclau:** En primer lugar, yo no tengo mucha simpatía, debo decir, por ese tipo de pensamiento como el de Baudrillard, que presentan así los peligros o estrategias: dominación absolutamente global o cosas de este tipo. Pensamiento de fatalidades. Por ello, yo nunca tuve ninguna simpatía por el pesimismo de la Escuela de Frankfurt, y de alguna manera Baudrillard —que no es pesimista porque él no se identifica con aquello que está siendo destruido como se identificaba Adorno— se maneja con el mismo tipo de categorías totalistas.

La noción del mercado como una influencia totalizante, creo que es —en buena medida— exagerada porque parte de la idea de que el mercado cumple esas funciones totalizantes y unificantes. No creo que el mercado las cumpla. Para empezar, no hay un mercado, hay muchos mercados; hay competencias entre mercados, hay determinación de los agentes en una pluralidad de formas. Tiendo a una visión más optimista en el sentido de que hay más lugar para la acción histórica que lo que un Baudrillard presupondría, y al mismo tiempo, ciertas figuras que él ha desarrollado, por ejemplo, la idea de simulación, son categorías que yo usaría también pero, las usaría en un sentido positivo, como la noción de figuración en Paul de Man. Vale decir, todo discurso presupone una desfiguración ineludible, porque uno está representando lo irrepresentable y de esa manera, traicionándolo; pero precisamente, no veo acá ningún pesimismo, hay simulación y no hay expresión de identidad y por eso es posible un

juego dialógico entre distintas simulaciones. Lo que estoy describiendo como hegemonía es, por definición, la representación deformada, si se quiere, de algo que carece de una forma específica de representación, pero eso para mí da lugar a una serie de alternativas históricas. Si no hubiera la deformación inherente a este tipo de representación y a aquello que se llama el simulacro, tampoco sería posible que hubiera cambio histórico. La representación tendría lugar de una manera directa. Detrás de ese pesimismo aún hay una filosofía de la autenticidad, algo que Baudrillard no aceptaría. La autenticidad, de alguna manera, está siendo ahogada por un universo total, pero la idea de una autenticidad expresada de esa manera, es una continuidad del discurso romántico. O sea que el mercado, para contestar concretamente a tu pregunta, lo veo como una realidad parcelada que sólo muy limitadamente puede ejercer discursos totalizantes y, en segundo lugar, es a partir de ese parcelamiento que toda una serie de iniciativas históricas son posibles.

**Carlos Pérez Villalobos:** Profesor, yo quisiera preguntar a propósito de la operación que usted hizo en la exposición, o sea, cómo ver desde su teoría el dispositivo ocupado a la hora de pensar, por ejemplo, epocalmente, a partir de ciertos paradigmas que tendrían su asiento en un monumento lingüístico, en una obra fundamental. Estoy pensando, concretamente, ese pasaje de la antigüedad al cristianismo, del cristianismo al racionalismo moderno, etcétera, a partir de ciertas obras, llamémosla fundamentales. O sea, ¿cómo pensaría usted su propia operación, en relación a esos puntos? ¿Hermenéuticamente, genealógicamente, cómo?

**Ernesto Laclau:** Lo que haría yo, mi tipo de intervención ¿es esa la pregunta? Recuerde usted lo que dije sobre dos momentos de declive de la modernidad: momentos de ruptura y de articulación; uno, el momento romántico; otro, el momento actual; en los dos momentos se dieron discursos que ponían énfasis en el momento de parcelación y, al mismo tiempo, se dieron discursos cuyo énfasis estaba puesto en las estrategias de articulación de tipo diferente al presentado por la modernidad racionalista. En los dos momentos hubo pensadores que insistieron exclusivamente en el momento de la parcelación y otros que trataron de combinar esto con un concepto de articulación de un tipo u otro.

En un campo postmoderno, me ubicaría entre aquellos que tratan de pensar las dos dimensiones a la vez. Habría que evitar producir articulaciones baratas --por articulaciones baratas quiero decir, que no tengan en cuenta la profundidad del momento de la fragmentación y el parcelamiento-- pero eso pone un desafío al pensamiento de la

articulación en la medida en que se tienen que producir formas de articulación cada vez más refinadas. Trabajar en esa tarea es como veo mi tipo de intervención. ¿Eso es lo que me preguntaba o no?

**Carlos Pérez Villalobos:** La exposición que usted hizo, pasa por contar una buena película en relación a la historia del pensamiento, una narrativa. Esa narrativa estaría articulada en obras fundamentales, leeríamos epocalmente la historia a partir de leer momentos lingüísticos decisivos. ¿Cómo usted pensaría la emergencia de esos momentos lingüísticos decisivos, desde la teoría expuesta?

**Ernesto Laclau:** La pregunta es si hay una teoría de la emergencia de estos momentos. Bueno, sí. Ahí yo tomaría –por el momento al menos— una posición semi foucaultiana, es decir, Foucault hablaba de la emergencia, de epistemes y luego de dispositivos, pero él no trataba de presentar este momento de emergencia como el resultado lógico de ningún pensamiento que le hubiera antecedido. Por ello, la historia intelectual ya evidentemente no se cuenta como una especie de narrativa continua, lo que hay es un énfasis en el momento de la discontinuidad y de la emergencia. Por ejemplo, he explicado qué ocurre con un cierto tipo de interpretación teleológica, una vez que se produce la pérdida de Dios a comienzos de la modernidad, pero no he tratado de presentar esa pérdida de Dios como derivándose, necesariamente, de una crisis interna del modelo teleológico, hay muchos otros cambios históricos que la explican. Luego, si se historiza una forma de pensamiento, incluso a nivel de la historia intelectual, uno tiene que profundizar cada vez más, el momento de la emergencia pura, es decir, no explicar la emergencia sino hacer emerger toda explicación de un fondo que es cada vez menos explicable en sí mismo, de lo contrario, se termina finalmente en una historia de tipo teleológico.

Pero no hay, hoy día, en términos de proyectos intelectuales, una teoría compleja de la emergencia, más bien hay solamente elementos. El libro de Blumenberg sobre la legitimidad de la Edad Moderna<sup>23</sup>, explica una serie de desplazamientos que se producen, en términos de su teoría de la reocupación, en un terreno teleológico medieval, y una serie de cambios históricos al comienzo de la época moderna; pero él dice: esa reocupación del terreno teológico medieval por un secularismo moderno, reproduce dentro de ese secularismo, una serie de elementos de carácter teológico. Hay allí, una compleja teoría acerca de la emergencia, pero esa

---

<sup>23</sup> Blumenberg, Hans. *The Legitimacy of the Modern Age*. Cambridge: MIT Press, 1983.

teoría no desemboca en una concepción única. Por el momento, la forma de hacer historia intelectual es la de presentar emergencias que no se hilvanan entre sí, en términos de una sucesión lógicamente comprensible.

Este mismo problema se puede presentar en clave hermenéutica, porque la hermenéutica tenía, alrededor de la noción de interpretación, toda una serie de procedimientos por los cuales manifestaciones simultáneas eran vistas como constituyendo una cierta unidad, pero no había una teoría hermenéutica de la sucesión. Hoy día por ejemplo, si revisamos lo que está haciendo Ricoeur, se ve un pensamiento de la narrativa que viene de una raíz hermenéutica pero yo no estoy seguro que se le pueda seguir llamando hermenéutica, lo que no es demasiado distinto con lo que yo estoy planteando con esta noción de interrupción. Un tipo de hermeneuticismo más clásico se puede encontrar en Habermas, creo.

Puedo decir algo sobre deconstrucción pero si hay preguntas prefiero que nos concentremos en la discusión ahora.

**Público:** sencillamente, ¿cómo entiende usted la noción de lo político?

**Ernesto Laclau:** Yo haría una aclaración. En este tipo de análisis por “lo político” no se entiende la política en el sentido clásico, vale decir, puede coincidir o no puede coincidir con la dimensión clásica de la política. Pero hay una distinción que me importa hacer, la distinción entre lo político y lo social. Lo social son las formas sedimentadas de lo político. Recordando la vieja distinción de Husserl entre sedimentación y reactivación, y utilizándola de una manera un poco metafórica, yo diría que el momento de lo social es el momento de la sedimentación; y el momento de la reactivación sería el momento de mostrar la contingencia originaria, a través de la cual, secciones de lo social se han constituido. La contingencia originaria se muestra, pienso, solamente cuando hay relación entre fuerzas antagónicas, por ello creo que hay política cuando hay dislocación. Más precisamente, hay política cuando hay de un lado, dislocación y, de otro lado, reinscripción, es decir, espacialización o hegemonización de esa dislocación.

Podemos aún, realizar algunas distinciones entre lo político y la política. Hay una distinción que se hace mucho en Francia, entre la política y lo político. La política es simplemente el campo de lo que tradicionalmente se ha llamado las instituciones políticas; lo político sería un momento de desborde o desarticulación de la política. Por ejemplo,

Claude Lefort hablaba de lo político como el momento de institución de lo social, lo que añadiría es que el momento de institución de lo social no funciona *a la Licurgo*, es decir, a través de un acto institutivo único; sino en la medida en que la institución se hace posible a través del choque entre fuerzas antagónicas.

**Sergio Villalobos-Ruminott:** Hemos estado durante este año, leyendo tus textos en un taller de profesores y estudiantes en Arcis<sup>24</sup>, y hemos debatido mucho acerca de cierta lectura de Hegel que hay en ellos. Uno de los ejes de tal discusión ha estado en la noción hegeliana y marxista de producción. En atención a ello te plantearé un problema. Necesito, para tal efecto, volver al pasaje entre *Hegemonía y estrategia socialista* y *Nuevas Reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, al pasaje que hay desde la dicotomía que opera en el primer libro, entre contradicción y oposición, a la idea de antagonismo que aparece fuertemente en la primera parte del segundo texto *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, precisamente porque ahí lo que intentas es instalar dos lecturas posibles en Marx. Una primera, que estaría relacionada con este carácter objetivista del conflicto, en la medida en que se trata de un conflicto entre relaciones de producción y fuerzas productivas, donde el texto central es el famoso *Prólogo a la contribución de la economía política*; y la segunda, de carácter subjetivo y que tiene que ver estrictamente con *El manifiesto comunista*. Estos serían los dos textos clásicos y en los que mejor resulta tu lectura. En el primero, el conflicto está presentado en términos de entidades abstractas y, en el segundo, en términos de subjetividades históricas. Sin embargo, se podría porfiar aquí –y este es el argumento típicamente hegeliano— se podría insistir, revisitando los textos posteriores e incluso, los textos más primigenios de Marx, que precisamente la categoría que desbarata la comprensión del conflicto en términos objetivos o subjetivos es la categoría de producción. Sobre todo, en las críticas de Marx referidas a Hegel y referidas a *La cuestión judía*, donde lo que perspectiva Marx es una categoría de producción que deviene no en categoría económica sino en categoría genérica, universal y a la vez, inmanente, respecto de la cual no sería posible entender dicotómicamente el conflicto, en términos objetivos y subjetivos.

Ello supone una relectura de la producción en términos inmanentes, al estilo de la producción deseante en Deleuze y, por sobre todo, supone desde ya, dada su impredecibilidad, un campo de inmanencia con cruces y agenciamientos que hacen imposible la

---

<sup>24</sup> Taller de Epistemología, del Departamento de Filosofía, Universidad Arcis, dirigido por Carlos Pérez Soto.

representación objetualista de la sociedad, mostrando su imposible constitución, su imposible sutura, en términos conflictivos. En este plano, la contradicción no aparece como atributo lógico de ninguna conceptualidad, sino como contradicción material, en el plano de la producción hegemónica de la sociedad capitalista, toda vez que Marx está haciendo posible entender la producción como la categoría central del proceso de autoproducción histórica. En este caso, producción genérica y universalidad, no resultan pre-establecidas como en el idealismo alemán, sino que materializadas, lo que equivale a pensar la diferencia entre universalidad histórica y totalidad, entre género y especie, o si se quiere, equivale a historizar a la misma historia como criterio de autocomprensión.

**Ernesto Laclau:** Yo no estoy seguro, vamos a explorarlo un poco. Lo que, por ejemplo, Colletti o de la Volpe hubieran contestado a eso: “estoy de acuerdo con ese concepto de producción pero ese concepto de producción no es contradictorio”, es decir, lo que estás describiendo es una oposición real, como el caso de todas las contradicciones escritas por Mao, el uno que se divide en dos y así, pero la reducción de la oposición real a la contradicción llevaba a cosas como la dialéctica a la naturaleza de Engels, en que se decía que la luna es la negación de la tierra. De otro lado, no estoy seguro si en lo que tú planteas estarías de acuerdo con la idea de una noción de oposición real a la Colletti o de la Volpe, que presentaría este proceso como oposición real o, si tienes un motivo distinto para pensar que la categoría de contradicción en el sentido lógico se puede aplicar, o alternativamente, si piensas que hay una cierta forma histórica de la contradicción que no se asimila ni con el modelo puramente logicista, ni con la oposición real, ¿cuál sería?

**Sergio Villalobos-Ruminott:** En realidad presentado así el argumento, la categoría de producción puesta así, deviene estrictamente inmanente al proceso histórico, por ello la producción es producción y autoproducción y no funciona como una categoría trascendental, esto permite entonces entender que la operación de Marx es una operación que está poniendo en escena dicha categoría como la categoría respecto de la cual se explicita todo el sistema capitalista y los posibles conflictos que este encierra. Ello, precisamente por la inmanencia, no implica determinación. La producción no es sólo producción enajenada, es también producción de lo social. Sin embargo, ello implica una decisión de lectura que es distinta a la que se hace en tus libros. Hasta aquí la escena del posible contraargumento, pero mi problema sería advertir que con tal noción de producción lo que hacemos es, por un lado, substancializar la misma producción, porque cerraríamos efectivamente

todo pensar político, en la medida que esto viene asegurado por la misma función que la producción cumple, ahora como el último criterio que explica todo. Pero por otro lado, esa categoría podría funcionar en la medida en que puede ser semantizada políticamente. En esta segunda perspectiva, la política no es un sistema institucional o de reglas que a priori determina el campo de lo real y lo posible, sino que es una práctica autoproducida permanente.

**Ernesto Laclau:** ¿Se puede hacer?

**Sergio Villalobos-Ruminott:** la pregunta sería ¿cómo hacer de una oposición o de una contradicción supuesta, un antagonismo efectivo, explícito; cómo transformar esta oposición o estas contradicciones supuestas, en un campo de disputa estrictamente político, expresado políticamente, en la actualidad? Para eso, deberíamos pasar desde la noción de producción, aún deseante, a una nueva teoría del valor, donde sea comprensible el efecto político de los desplazamientos de significación política.

**Ernesto Laclau:** Sí. Todo depende allí de cómo uno piense la categoría de desplazamiento, qué significa desplazarla al campo de la política. Desplazarla al campo de la política puede ser, por ejemplo, tomar la estructura del síntoma en Freud, es decir que el campo de la política se transforma en el síntoma de una contradicción básicamente constituida o de un antagonismo básicamente constituido en otro campo. O bien, se puede considerar que a través de ese desplazamiento la misma naturaleza de aquello de lo que algo es síntoma, se modifica, o sea que, a través del proceso de representación hay un cambio en la naturaleza de lo representado, eso también es posible o, simplemente, puede ser una imagen retórica, el desplazamiento puede ser una metonimia, ni siquiera un síntoma, es decir, algo que se expresa en términos de una identidad diferente de sí misma, por relaciones de continuidad, es algo que esencialmente pertenecía a otro campo. Yo creo que para avanzar en el argumento, no lo podría hacer de una manera inmediata, me gustaría entender un poco más tu argumento, lo que es central es ver cuáles son los juegos del lenguaje que uno puede desarrollar en torno a la noción de desplazamiento, pero que ciertamente desplazamiento de algún tipo hay, estoy de acuerdo.

**Carlos Pérez Soto:** Usted contestaba la anterior intervención, marcando la diferencia entre contradicción y oposición real. Yo quiero ir por ese lado, ¿porqué es necesario pensar la contradicción como oposición real?, ¿es posible hacer eso?, esa es la duda que tengo. Porque a

mi me llama la atención la idea de que la posibilidad de la política se hace real cuando uno admite que hay una cierta exterioridad determinada en las fuerzas antagónicas, unas respecto de otras. Las fuerzas antagónicas tienen que ser antagónicas en el sentido que son exteriores y que no están totalizadas por un tercer término, no son una diferencia interna de una totalidad. Eso tiene que ver con la dislocación en el sentido de que lo que hace exterior a una fuerza antagónica respecto de otra, sería la emergencia de la dislocación, como una emergencia para la otra. Pero, ¿desde dónde se dice la dislocación? Porque hay el juego de dislocación y recomposición de la hegemonía o reinscripción hegemónica, la dislocación nunca se dice desde sí misma, siempre es dicha desde una recomposición hegemónica, es decir, la fuerza antagónica dice de la otra que es su antagónica, desde un discurso totalizante; cada una es totalizante respecto de la otra, en ese sentido, siempre que estamos en el discurso estamos, por decirlo así, ya en la reinscripción hegemónica, no en la dislocación.

**Ernesto Laclau:** La dislocación sería ahí, justamente, la imposibilidad de esa totalización.

**Carlos Pérez Soto:** Muy bien, pero el punto es este: ¿no será la dislocación una pura hipótesis *ad hoc*?, ¿de dónde sale la idea de que hay una exterioridad?, ¿puede para un discurso haber otro discurso realmente, puede para una fuerza haber otra fuerza, no es la otra fuerza lo que cada discurso pretende que es la otra? Lo que me llama la atención es la noción de alteridad radical que se hace necesaria para la política, ¿es concebible la alteridad radical, es pensable la alteridad radical o es una pura hipótesis *ad hoc*? Porque se trataría de una alteridad indeterminada, se trataría de una alteridad fuera del discurso, se trataría de la posición de una alteridad que emerge pero, y esta es mi incomodidad, dicha alteridad ya emerge al interior de un discurso, porque es desde el discurso que decimos que hay dislocación.

Quiero relacionar eso con otra cosa, con la pregunta sobre el mercado. Esta idea de que no hay un mercado, de que hay muchos mercados; yo no sé si a lo mejor lo que pasa es que el mercado diferenciador nos hace caer en una ilusión muy hegemónica de que hay muchos mercados; a lo mejor, la alteridad que nos presenta el mercado – hay esto, hay lo otro, hay lo otro— es ilusoria tanto como el modelo que está en esta alteridad, no sé. Tengo la sospecha de que la noción de que hay una alteridad radical no sigue sino la experiencia de que en el mercado habría algo así como alteridad, cuando en el fondo no la hay.

**Ernesto Laclau:** Voy al primer punto y después vuelvo a lo del mercado. Si un discurso desde el comienzo y espontáneamente pudiera dar cuenta de todos los momentos antagónicos en términos de sus propias categorías, evidentemente no habría dislocación, y toda fuerza tiende exactamente a conseguir eso, conseguir un tipo de lenguaje dentro del cual la totalidad de la experiencia sea representable, por ejemplo, en términos de la teoría lacaniana, lograr un universo simbólico en el cual lo Real, lo que resiste a la simbolización, hubiera sido enteramente absorbido. Pero eso es, justamente, lo que no ocurre, es decir, el momento dislocatorio es el momento en que se interrumpe la posibilidad de la simbolización. Hay una interrupción en las prácticas cotidianas –hablando en términos sociológicos— por las cuales un momento de recomposición pasa a ser necesario. Para dar un ejemplo, a comienzos del siglo XX, se produce un proceso de rápida monopolización en el norte del Perú, por parte de las haciendas azucareras; esas haciendas azucareras rompieron los circuitos de comercialización, produciendo un rápido proceso de desurbanización e interrumpiendo las comunidades indígenas. Como consecuencia de eso, se dio un rápido incremento de la marginalidad social. Todas estas personas estaban como con las raíces a la interperie, porque se les había interrumpido su mundo y respecto a los cambios que estaban ocurriendo, ellos no tenían un discurso alternativo; o sea, ahí están experimentando dislocaciones a todo nivel. Es cierto que en estos casos, ellos totalizan inmediata y automáticamente, en términos de sus propias categorías, lo que está pasando, pero no saben lo que está pasando y el momento de penetración del discurso aprista en estas regiones, a lo que conduce justamente, es a proveer un lenguaje dentro del cual muchas situaciones que no eran simbolizables, pasan a ser simbolizables. La dislocación ha sido tan profunda que tienen que reorganizar todo, desde los clubes de fútbol hasta las bibliotecas populares, porque toda la vida de esta gente ha sido radicalmente interrumpida. Este es un caso extremo de dislocación en la cual, el campo de lo político se constituye en el reconstructor de un tipo de discurso que da coherencia a un cierto mundo social.

Pero, creo que en un sentido más cotidiano, siempre se experimentan dislocaciones parciales en las cuales la producción de discursos alternativos es, cualquier cosa menos automática, y entre otras cosas, porque hemos hablado mucho de significantes vacíos y no hemos hablado de significantes flotantes; cuando hay varios discursos alternativos, hay varias estrategias de articulación de ciertos significantes claves, la lucha hegemónica toma el papel de una articulación diferencial en la cual, el flotamiento de ciertos significantes es una pre-condición.

**Carlos Pérez Soto:** Sabe que eso me produce una dificultad lógica con la noción de que se experimenta una dislocación, porque “se experimenta” alude a un experimentador que es experimentador de algo sólo en el orden de un discurso, entonces se experimenta una dislocación sería algo así como: no se es sujeto en un momento y, sin embargo, se experimenta el ser sujeto, ahí la noción de “se experimenta una dislocación” me parece que trae algo extraño desde un punto de vista lógico. Porque lo que yo diría es que se experimenta sólo *a posteriori* la dislocación. Es desde el Apra que hubo una dislocación ahí, la sensación de indeterminación que se tiene, en algún momento, está ya en un discurso, es para un discurso que hay indeterminación, es para un discurso que esa indeterminación queda determinada, porque se ha recompuesto la hegemonía, entonces ¿cuándo hay la experiencia de la dislocación?

**Ernesto Laclau:** No, no. No podría estar más en desacuerdo. La experiencia de la dislocación es absolutamente primaria, se experimenta la dislocación a partir de ciertos discursos, pero por ejemplo, una comunidad indígena que tiene una serie de prácticas consuetudinarias y un sistema social de expectativas, experimenta la dislocación cuando esas expectativas se rompen y ellos no tienen una respuesta para pensar el momento de la ruptura como tal.

No hay experiencia sino a partir de un cierto discurso, en eso estaría de acuerdo, pero no es cierto que el discurso que crea la experiencia de la dislocación sea el discurso que la recompone. El discurso que experimenta la dislocación es aquel que es interrumpido por la dislocación. Me parece que esa es exactamente la secuencia lógica del argumento, desde luego que yo rechazo la idea de una experiencia pura, que se diera al margen de todo discurso, porque entonces caeríamos en una visión empiricista donde la experiencia no tendría ninguna mediación discursiva; pero aquí hay mediaciones discursivas que están siendo interrumpidas.

**Carlos Pérez Soto:** Esa es justamente la dificultad lógica, porque si hay mediaciones discursivas, entonces nunca hay el momento de la experiencia de la dislocación, siempre hay el momento de la sutura de la dislocación o, del relato de la dislocación.

**Ernesto Laclau:** No. Yo no veo ninguna dificultad lógica allí, uno está experimentando a través de toda una serie de prácticas discursivas un cierto ordenamiento del mundo que procede de acuerdo a ciertos parámetros y un día esas expectativas, que constituyen el discurso que

organiza una experiencia, se rompe por eventos exteriores que la hacen imposible, esa experiencia de dislocación precede absolutamente al momento de su recomposición por discursos posteriores.

Quiero volver a la cuestión del mercado. Cuando he hablado de una pluralidad de mercados, no he tratado de hablar de que hay muchos mercados unos separados de otros, lo que he querido decir es que la realidad del mercado es una realidad desnivelada, porque no hay algo así como el funcionamiento único, ni una única lógica de mercado; la lógica de mercado tiene que constituirse a partir de una pluralidad de lógicas sociales, por ejemplo, determinar una inversión en condiciones de globalización requiere saber dónde ciertos beneficios son obtenibles y dónde no y esto depende de una pluralidad de factores. Hay discursos de la contabilidad que están lejos de ser automáticos, por las cuales la categoría de ganancia, de beneficio, no es una categoría unificada, se necesitan discursos de la información que de nuevo son heterogéneos y que determinan la viabilidad de una inversión. Hay lógicas relativas al proceso de trabajo y cómo este proceso de trabajo puede evolucionar en ciertas regiones, o sea que no hay algo así como un mercado único, sino que hay el desnivel de una pluralidad de prácticas que constituyen efectos totales, que podemos llamar mercado; pero esos efectos totales no están dominados por una lógica única. Luego, mi argumento era que en muchas teorías pesimistas –o teorías no tan pesimistas— acerca del poder total del mercado, se asume muy fácilmente que este mercado constituye un mecanismo unificado y unificante, cuando en realidad es el lugar de una proliferación de prácticas que cambia todo el tiempo.

**Miguel Vicuña Navarro:** Yo quería hacer un comentario a la penúltima pregunta, es decir, el problema de la relación entre discurso, dislocación, acontecimiento, pues justamente me parece que el problema del enlace o de la relación, no se da en el sentido de qué es anterior a qué, sino que más bien, en el sentido de la pertenencia a la interioridad del discurso, a la condición misma del discurso en el momento de la dislocación y la ruptura. La ruptura supone el límite que es una de las condiciones del discurso, el discurso no existe sin esa finitud, sin esa relación con ese centro y margen a la vez. Ahora, aprovecho la apostilla para volver un poco a ciertas preguntas que están en el aire, es decir, si las prácticas son discursivas y es, en las prácticas, donde se reconfigura y se reinscribe el acontecimiento y, ese es el territorio de lo político, entonces el reconocer esta condición significa transfigurar o transformar o, simplemente, hacer estallar la tópica a la que hemos estado acostumbrados hasta ahora, significaría, por ejemplo, que el reconocimiento de esta especificidad política de la hegemonía o de la

reinscripción hegemónica, implicaría algo así como una proliferación - podríamos decir- de poéticas o de configuraciones hegemónicas que habrían de distribuirse en forma radiante en el conjunto de este universo estallado, de modo que habría que pensar la especificidad de la política o de lo hegemónico, como algo que no se produce en la vieja esfera de la política, sino que se produce en un conjunto de diversas esferas, de las diversas viejas esferas de la economía, del mercado, de la política, etcétera.

**Ernesto Laclau:** Estoy totalmente de acuerdo. Es decir, el concepto de hegemonía como articulación, puede ser concebido de dos maneras: o bien, la hegemonía es una forma de articulación por la cual un cierto discurso adquiere una cierta centralidad, pero esto se da sin la presencia de conflictos o fuerzas antagónicas; o bien, tenemos una hegemonía que se logra a través del enfrentamiento de fuerzas antagónicas y en ese caso, es específicamente política. Pero esa hegemonía política puede tener lugar al interior de una fábrica o de cualquier otro lugar. Gramsci, por ejemplo, decía que la hegemonía se constituye en la sociedad burguesa básicamente al interior de las fábricas y él hablaba de la guerra de posiciones, como un principio en el cual siempre hay más de un centro hegemónico en la sociedad y, hay relaciones de fuerza y de oposición entre campos diversos. O sea, estoy absolutamente de acuerdo.

### **Tercera conferencia:**

(24 de octubre de 1997).

Entonces, de la misma manera que hemos empezado la primera sesión analizando la teoría del signo; la segunda sesión sobre la base del análisis de la universidad y la particularidad; hoy quisiera empezar hablando de la concepción clásica de la emancipación, es decir, voy a intentar una deconstrucción de esta perspectiva.

La teoría clásica de la emancipación se organiza alrededor de dos dimensiones básicas y estas dimensiones son en realidad, como trataré de mostrarlo, contradictorias, esto es, hay una contradicción inherente a la teoría clásica de la emancipación, pero partiendo de esta contradicción podemos encontrar una serie de juegos de lenguaje complejos que nos permiten hacer de la emancipación un concepto que, si bien está penetrado por una antinomia básica, sin embargo, sigue siendo operativo para el análisis político.

¿Cuáles son las dimensiones básicas de la teoría de la emancipación? En mi trabajo *Emancipación y Diferencia*, he señalado seis dimensiones de la emancipación. Para los objetivos de este seminario, podemos resumirlas en dos y estas dos dimensiones son la dimensión dicotómica y la dimensión de fundamentos. Las dos presuponen un cierto radicalismo y las dos, a pesar de este radicalismo, se mueven en direcciones contradictorias.

La dimensión dicotómica implica que si tenemos el curso del proceso histórico y en un momento dado acontece dentro de tal proceso, un hecho radical como es el hecho emancipatorio -el advenimiento de una sociedad reconciliada- esto significa que la totalidad de la racionalidad histórica se concentra en la sociedad post-emancipatoria, porque la sociedad post-emancipatoria es una sociedad que ha superado toda opacidad, todo antagonismo, en la determinación de sus procesos básicos, y ve a la sociedad anterior como una sociedad en la cual no hay una racionalidad inherente a su propia estructuración. Por ejemplo, Voltaire decía que la historia previa al hecho racional de su organización definitiva, era el conjunto de los errores y las locuras de los hombres y, evidentemente, si la emancipación es radical, si la totalidad de la racionalidad histórica se concentra en una sociedad emancipada, aquello que la precede tiene que ser necesariamente no racional. Es decir que desde el punto de vista de una dimensión dicotómica, el proceso histórico se caracteriza por un antagonismo básico.

Si se quiere alguna ejemplificación empírica, todo aquello que sea el rechazo ético a un cierto régimen, supone que ese régimen es totalmente irracional, pudiendo obedecer a la racionalidad y a motivaciones individuales de la gente, pero desde el punto de vista de la totalidad de la sociedad, es algo que no tiene, en sí mismo, ninguna racionalidad interna que permita afirmar su necesidad. O sea, la dicotomía afirma un antagonismo de tipo radical.

La segunda dimensión esta referida a los fundamentos. Tal dimensión presupone que hay un fundamento de lo social en donde el hecho emancipatorio tiene lugar. Ello supone que la historia no es simplemente el corte entre la racionalidad social posterior al hecho emancipatorio y la irracionalidad social que representa toda la historia que lo ha precedido, sino que es un momento en el despliegue de una racionalidad histórica básica. Pero, si hay un fundamento de la historia y el hecho emancipatorio viene a luz como un momento en el despliegue de este fundamento, en ese caso, las etapas que lo han precedido también tienen que tener una racionalidad interna.

Todo ello supone que desde el punto de vista de la dimensión dicotómica, toda la racionalidad histórica se concentra en una sociedad emancipada y la sociedad que la precede es, esencialmente, opresiva, explotadora, irracional, etcétera. A la vez, desde el punto de vista de la otra dimensión, si hay un fundamento histórico por el cual el acto emancipatorio obedece al movimiento histórico de este fundamento, la sociedad que lo ha precedido también tiene que ser racional.

Esta contradicción es la que, básicamente, penetra a todas las teorías de la emancipación y es en torno a ella que voy a tratar de organizar la primera parte de mi presentación. Para ello daremos una cierta base histórica, para ver cómo estas dos dimensiones se han articulado en los discursos emancipatorios clásicos.

¿De dónde viene la idea de emancipación que habita nuestro universo político? La primera forma histórica de la teoría de la emancipación fue la idea cristiana de salvación. ¿Qué es lo que significa la salvación? Significa que vamos a llegar a un tipo de sociedad, en el momento de la consumación de los tiempos, en la cual todo antagonismo, toda contradicción, toda injusticia va a ser, radicalmente eliminada. En el designio de Dios, que va desde el comienzo del mundo hasta el juicio final, hay un momento en el cual una sociedad se hace absolutamente transparente, absolutamente reconciliada consigo misma; una sociedad de

la cual el mal ha sido totalmente erradicado y, gracias a ese momento emancipatorio, va a advenir.

Ahora bien, ahí es donde comienzan los problemas, porque la teoría cristiana de la salvación estaba basada en una concepción teológica que presentaba un problema lógico insoluble. El problema lógico se puede plantear en estos términos -y como ustedes verán es exactamente la reproducción en un lenguaje teológico de la dificultad teórica que estamos hablando aquí-, se dice: Dios es infinita bondad y al mismo tiempo Dios es todopoderoso, en ese caso ¿cómo explicamos la existencia del mal en el mundo? Sí Dios es infinita bondad, no puede ser responsable de la existencia del mal en el mundo, pero por ello mismo, no puede ser todopoderoso. Algo acontece en el mundo, de lo cual él no es responsable. Si de otro lado, se dice: Dios es responsable de la existencia del mal en el mundo, en ese caso es todopoderoso pero no puede ser absoluta bondad. Es decir que en términos teológicos vemos exactamente la reproducción de esta dificultad que señalaba al comienzo, en el discurso emancipatorio.

Si el mal es algo que está radicalmente excluido de la realización de una sociedad plena, en ese caso, la dimensión dicotómica es radical pero no hay un fundamento. Dios sería responsable de la segunda instancia, pero no de la primera parte de la historia. O, de otro lado, si Dios es responsable de la totalidad de la historia, en ese caso, todo lo que ocurre - el mal inclusive- es racional y por ello, la dimensión dicotómica aparece radicalmente excluida.

Los padres de la Iglesia trataron de solucionar esta dificultad sin mayor éxito. San Agustín intentó dar tres soluciones a este problema y las tres soluciones son lógicamente inadecuadas, de modo que al final dice: "lo que pasa es que los designios de Dios son inescrutables y es incorrecto que nos planteemos este tipo de problemas", que es como decir "déjense de hacer preguntas complicadas".

Es decir que no hay real solución a esta dificultad. Entonces, ¿cómo se puede solucionar este problema? O bien, radicalizando la dimensión dicotómica. O bien, radicalizando la dimensión de fundamentos, y la única respuesta con una cierta lógica es la segunda. Por ejemplo, esta solución fue insertada durante el Renacimiento Carolingio por Scotto de Erigena, y lo que él intentaba decir es que el mal es una apariencia de la historia, por lo cual, nosotros creemos que en la historia hay mal, pero esa es simplemente la versión deformada de los agentes que la están viviendo, ya que vista desde el fin, desde una escatología histórica, todo el mal que aparece en la historia se revela simplemente como una etapa necesaria que

conduce a la perfección divina y, en ese sentido, es claro que esto no tiene el menor resabio de una ortodoxia religiosa, aunque Scotto de Erigena no se da cuenta de los problemas de ortodoxia que esto plantea, porque eso significa que Dios no es perfecto desde el comienzo, sino que necesita llegar a la perfección a través de un proceso que implica el autodespliegue del mundo, de modo que llegamos a una solución de tipo panteísta, en la cual todas las etapas intermedias, necesariamente, tienen que ser vistas como contribuyendo a la perfección divina. En realidad, la obra de Scotto de Erigena, escrita en el siglo X, es una obra que precede en mil años a la *Fenomenología del espíritu*<sup>25</sup> de Hegel, pero el tipo de argumentación, en última instancia, no es necesariamente diferente. Toda la lógica hegeliana del autodespliegue del absoluto hacia formas cada vez más altas de perfección, está prefigurada en esta concepción.

Este tipo de interpretación va a tener una larga trayectoria durante la Edad Media, por ejemplo, la vemos expresada en el misticismo nórdico. En la obra de Eckardt vemos una forma especialmente elaborada de este argumento en la cual, la noción hegeliana de negación de la negación, aparece prefigurada y después, pasando por Nicolás de Cusa y por Spinoza, va a llegar a sus formas más altas de expresión en Hegel y en Marx. La versión hegeliana de este tipo de visión de la emancipación, básicamente establece que hay una astucia de la razón, que la historia aparece surcada por una serie de eventos que aparentemente son totalmente irracionales, pero que estos eventos son irracionales solamente para la conciencia de los agentes que la están viviendo, puesto que al final del proceso, la historia va a revelar una íntima racionalidad que había surcado todas sus etapas. Por ejemplo, al comienzo de las *Lecciones sobre la filosofía de la historia*<sup>26</sup>, Hegel va a decir: la historia universal no es el terreno de la racionalidad de los agentes que la viven, pero la racionalidad de la historia es independiente, completamente, de esa aparente irracionalidad. Y la versión marxista no es fundamentalmente diferente tampoco; en ella se dice: la sociedad primitiva, la sociedad comunista primitiva era una sociedad no antagónica y, sin embargo, fue necesario pasar por todo el infierno de las sociedades antagónicas para llegar a un tipo de comunismo en el cual, finalmente, todas las contradicciones van a ser resueltas; el desarrollo de las fuerzas productivas de la humanidad, requería el desarrollo de todas esas formas de antagonismos, de modo que vista desde la perspectiva de un comunismo final, esa historia se revela

---

<sup>25</sup> Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenología del Espíritu*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1992.

<sup>26</sup> Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, Madrid: Alianza Editorial, 1980.

como racional, a través de todas sus etapas. Y por ello, la dimensión dicotómica, la dimensión radical del antagonismo y de un rechazo ético que no admite ninguna forma de recomposición lógica, aparece claramente eliminada.

Ahora bien, una vez que llegamos a esta situación, vemos que la teoría clásica de la emancipación es finalmente incoherente, porque afirma la dimensión de fundamento y al mismo tiempo, afirma la dimensión dicotómica, y estas dos dimensiones no se pueden integrar en ninguna concepción coherente.

El problema que tenemos que plantearnos es cómo derivar una cierta productividad política de la existencia de estas dos dimensiones, que se requieren mutuamente y que, al mismo tiempo, se repelen mutuamente. Estamos exactamente en la situación que hemos descrito previamente, de un objeto -el acto emancipatorio- que es a la vez, necesario e imposible. Ello implica que nosotros solamente podemos tener un contenido de fundamento en la medida en que ese fundamento asuma la dimensión dicotómica, pero ahí mismo, la socave.

El marxismo es una concepción en la cual, claramente, ustedes ven la dualidad de estas dos visiones. Empieza afirmando que la historia aparece unificada por una lógica fundante, que es la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción, la forma más extrema de afirmación de esta contradicción aparece en el *Prólogo de la contribución a la Crítica de la Economía Política*<sup>27</sup>, ahí se dice que toda la historia aparece unificada por esta lógica y la lucha de clases aparece completamente ausente de ella, simplemente porque la lucha de clases presupone un antagonismo radical. Por ejemplo, se dice que no es posible juzgar a un hombre por lo que él piensa de sí mismo, de la misma manera no se puede juzgar las acciones de los actores sociales por lo que ellos piensan que están haciendo; hay un sentido profundo de la historia que solamente a la visión totalizante del estadio final, se le muestra de una manera clara.

Es decir, por un lado, el marxismo es una teoría objetivista de la evolución de lo social y, por otro lado, hay numerosos textos marxistas en que la lucha de clases es presentada como el motor de la historia, y esta segunda visión, que es completamente incompatible con la primera, aparece expresada una y otra vez.

---

<sup>27</sup> Marx, Karl. *Prólogo de la contribución a la crítica de la economía política*. Madrid: Editorial Sarpe, 1983.

Lo que he intentado mostrar en mi ensayo que he llamado *Más allá de la emancipación*<sup>28</sup>, es que tanto la dicotomía como el fundamento, son dimensiones cuya necesidad y cuya imposibilidad se requieren mutuamente y que, a partir de ella, se deriva una cierta productividad política. Por un lado, el fundamento es imposible, porque si hay fundamento no puede haber dicotomía radical, pero al mismo tiempo, ese fundamento tiene que ser planteado históricamente en una acción colectiva, pues en toda acción colectiva estamos postulando un cierto fundamento, un cierto principio del cambio, aún cuando ese principio del cambio, ese fundamento, no pueda lograrse. Esto significa que, si admitimos el socavamiento de este fundamento por parte de la dimensión dicotómica, este fundamento va a ser siempre un fundamento relativo, es decir que, este fundamento va a tener todas las características que hemos descrito en relación a la hegemonía. Un fundamento de horizonte, no un fundamento fundamental. Con ello, lo que estamos haciendo es afirmar y limitar la acción del fundamento. Y lo mismo acontece con la dimensión dicotómica. Nosotros afirmamos una dicotomía radical, pero estamos diciendo que esa dicotomía radical no puede ser enteramente radical porque en ese caso tendríamos una concentración de la racionalidad histórica solamente en un punto, y esto, por las razones que acabo de presentar, es una visión claramente insuficiente. Si la racionalidad histórica circula en una forma relativa entre estos dos momentos, en tal caso, tenemos exactamente la noción de contingencia que hemos definido previamente y, las prácticas hegemónicas consisten en articular estas dos imposibilidades últimas que son un fundamento total y una dicotomía total. Si ustedes quieren, esto es lo mismo que decir que la dimensión de equivalencia y la dimensión de diferencia no pueden articularse definitivamente y, sin embargo, ambas son necesarias. O sea que, por el camino de las teorías de la emancipación, acabamos de llegar a un concepto de hegemonía que es exactamente el mismo que habíamos trazado a partir de la lógica del significante vacío y el análisis de la relación entre universalidad y particularidad.

Antes que yo pase al punto siguiente, veamos si hay puntos de aclaración en estos momentos, si la base de mi argumento está claro o si necesito plantearlo nuevamente, o precisar algunos puntos.

**Público:** Puede ampliar más el análisis al concepto de hegemonía...

**Ernesto Laclau:** La idea de llegar a una sociedad totalmente reconciliada presupone que la totalidad del proceso histórico, encuentra

---

<sup>28</sup> En *Emancipations*. Ver bibliografía de Ernesto Laclau.

un momento de cierre en un tránsito de la contingencia histórica a la necesidad histórica. Por ejemplo, en la dimensión dicotómica todo lo que vendría antes sería el mundo de la contingencia, todo lo que viene después sería el mundo de la necesidad. Pero, el problema es ¿qué ocurre con el instante de transición de la contingencia a la necesidad? Ese momento de transición de la una a la otra es ¿necesario o contingente? Si es puramente contingente, en ese caso, la contingencia va a teñir también lo que ocurre después, porque si es sólo contingencia quiere decir que el proceso es reversible y lo que vamos a tener no es necesidad histórica, después de y a pesar de todo, sino que vamos a tener arreglos contingentes de la sociedad. Si el punto de tránsito de un mundo al otro es, por el contrario, necesario, en ese caso, lo que venía antes de ese proceso tiene que ser necesario también y si es necesario, entonces no es cierto que la racionalidad histórica esté puramente concentrada en este punto; la racionalidad histórica se extiende también a lo que ocurría antes y estaríamos de vuelta en la noción de fundamento. La idea de una dicotomía radical presupone este tipo de dificultad, solamente puede haber dicotomía radical en la medida en que la contingencia histórica es completamente aceptada, pero si la contingencia histórica es completamente aceptada, la dicotomía puede ser esta dicotomía o cualquiera otra dicotomía, o sea que finalmente, la organización de la dicotomía es puramente hegemónica, no obedece a ninguna lógica necesaria preexistente. El radicalismo del corte hegemónico también es puesto en cuestión.

**Miguel Vicuña Navarro:** Lo mío es precisamente sobre lo que usted acaba de señalar, el principio del corte dicotómico, en un comienzo ¿distribuye estas dos dimensiones nodales de cualquier manera, de uno u otro modo, o distribuye siempre en un sentido: hay una orientación de la contingencia de la necesidad o de la necesidad de la contingencia? En el último caso, el problema que surge es que las nociones mismas de contingencia y necesidad empiezan a perder sentido.

**Ernesto Laclau:** Bueno, es exactamente mi argumento...

**Miguel Vicuña Navarro:** Y eso ya está contenido en la categoría de modalidad cristiana, en la medida en que la categoría de necesidad es una síntesis de las categorías de la posibilidad y la existencia, entonces si decide procurarse la necesidad en términos de la negación de la noción de posibilidad de existencia, si eso es la necesidad, entonces hay un intercambio en un sentido constante y aquí viene por lo tanto la necesidad de romper con ello. Justamente acá aparece Heidegger y como éste pone

al pensamiento en torno al acontecimiento, como una cuestión central....[fragmento inaudible].

**Ernesto Laclau:** Sí, estoy de acuerdo. Es decir, la teoría de la emancipación en un sentido clásico, juega con la necesidad y la contingencia en una forma que es contradictoria, que es exactamente lo que estoy tratando de demostrar. En la medida que este juego es contradictorio, sin embargo, no elimina la dualidad entre las dos categorías, sino que simplemente las desplaza en tanto que contingencia y necesidad pasan a ser términos relativos de una serie, pero entonces la idea de una emancipación radical también está puesta fundamentalmente en cuestión. Sí, estoy de acuerdo con todo el argumento.

Bueno, volvamos entonces. Con esto hemos llegado a un nuevo momento en el cual la noción de hegemonía surge como resultado del colapso de la distinción entre lo necesario y lo contingente en un sentido absoluto, mientras que la separación de todo plano era fundamental en la teoría clásica de la emancipación. Entonces ahora voy a tomar la deconstrucción que es el punto que no llegamos a tratar la vez anterior. ¿Qué significa exactamente deconstrucción? Deconstruir un concepto no significa abandonar ese concepto, sino significa mostrar que ese concepto está basado en ciertas antinomias, en ciertas ambigüedades que, si son enteramente desplegadas, si son enteramente explicadas, permiten una serie de movimientos estratégicos dentro de él.

Comenzaré esta explicación con un análisis, muy clásico en los textos deconstructivos, que es el análisis que Derrida hace en su libro *La Voz y el Fenómeno*<sup>29</sup>, en el cual trata de mostrar como hay una indecidibilidad en la articulación de categorías lógicas, en el análisis husserliano. Derrida parte con el análisis de Husserl acerca de la relación entre sentido y conocimiento. Básicamente, el análisis de Husserl establece que el sentido no puede reducirse al conocimiento, el conocimiento es siempre intuición, supone siempre intuición de un objeto. Supongamos que yo digo círculo cuadrado, esto, dice Husserl, es un concepto que no puede dar lugar a la intuición de ningún objeto, yo no puedo tener un acceso vía intuición a un círculo cuadrado, por otro lado, sin embargo, yo entiendo lo que círculo cuadrado quiere decir y es por eso que puedo decir que círculo cuadrado apunta a un objeto imposible, si yo no entendiera que este objeto es imposible, tampoco podría decir nada acerca de su posibilidad o de su imposibilidad. Es decir, sentido y conocimiento no son reducibles.

---

<sup>29</sup> Derrida, Jacques. *La voz y el fenómeno*. Valencia: Editorial Pre-Textos, 1995.

Si por ejemplo, tomando el libro de Tomás Moulian<sup>30</sup>, yo digo: “mito un de anatomía actual Chile”, eso no quiere decir absolutamente nada, es decir que aquí ni hay intuición de un objeto ni hay tampoco sentido, pero esto es totalmente distinto del caso del círculo cuadrado, entonces la conclusión de Husserl es que el conocimiento de un objeto no es necesario para la existencia de su sentido. En oposición a la vez, al pensamiento clásico y todavía a Bertrand Russel, quien decía que un objeto imposible es un objeto de no sentido; Husserl, al contrario, trata de separar el sentido de la intuición del objeto.

El argumento de Derrida es: Husserl separa sentido de conocimiento, y en ese caso, un sentido que no presupone ningún conocimiento es más adecuado para llegar a la concepción del sentido, que un sentido en el cual, al mismo tiempo, hay intuición del objeto, porque es más pura la experiencia del sentido cuando no hay intuición del objeto. Pero, Derrida dice inmediatamente: en este punto, sin embargo, Husserl toma lo que él llama una decisión ético-teórica. La decisión ético-teórica es decir: bueno a pesar de que la intuición del objeto no es necesaria para el sentido, el sentido solamente es un buen sentido cuando conduce a la intuición del objeto. Pero ello implica que, después de haber separado radicalmente sentido y conocimiento, Husserl vuelve a establecer, a través de esta decisión que no es lógicamente requerida por la relación entre sentido y conocimiento, una subordinación del uno al otro. Aquí Derrida establece que otras decisiones son posibles. Por ejemplo, James Joyce confrontado con el mismo problema, trataba, al contrario, de emancipar el sentido del conocimiento y de jugar con formas de sentido que eran totalmente independientes de la intuición de los objetos.

Esto es importante para nuestro análisis, porque como ustedes probablemente saben, muchas tonterías se dicen sobre la deconstrucción: que la deconstrucción no es política, que es un tipo de pensamiento post-modernista y todas esas pavadas. Pero justamente, la intervención deconstructiva establece una indecidibilidad radical en la estructura, cuestión que amplía el lugar de la decisión y, la decisión, concebida como autogenerada, es exactamente atingente al campo de la hegemonía. Nosotros hemos visto que la noción de hegemonía surge cuando hay un área de ambigüedad en los objetos, un área de contingencia en el cual una intervención va en un sentido pero no es al mismo tiempo requerida por ese sentido. Y es allí donde la deconstrucción, al mostrar áreas mucho más

---

<sup>30</sup> Moulian, Tomás. *Chile actual. Anatomía de un Mito*. Santiago: Editorial Arcis-LOM, 1997.

radicales de indecidibilidad en la relación entre objetos, empieza también a ampliar el papel que el momento de la decisión, que es el momento específicamente político, debe jugar.

Esto es lo que se ha hecho posible por la intervención Derridiana, pero al mismo tiempo, es el impensado en la reflexión de Derrida, porque Derrida crea todo el terreno para el cual la indecidibilidad estructural requiere una teoría de la decisión y, sin embargo, no ha avanzado suficientemente, a mi modo de ver, en la elaboración de una teoría de la decisión; en sus últimos escritos empieza a orientarse en esta dirección, aunque, por razones que no voy a elaborar aquí, no me parece que sean realmente las mejores formas de abordar este problema.

O sea que, el momento deconstructivo —y aquí nos encontramos de nuevo con la decisión hegemónica— es el momento en el cual la indecidibilidad de la estructura, requiere la contingencia de una decisión, y es absolutamente importante ver que es lo que está implícito en la noción de decisión. A esto voy a dedicar los próximos minutos.

Veamos qué es una decisión radical, a través del análisis de lo que significa una elección, ¿qué es lo que significa elegir? Usemos como punto de partida una decisión individual, supongamos que yo tengo que elegir y que estoy confrontado con dos o tres alternativas; pero supongamos que la decisión es una decisión algorítmica, es decir, que confrontadas con estas tres alternativas, hay una y sólo una que es la decisión correcta. En ese caso, es perfectamente claro que yo no estoy eligiendo nada, porque la estructura ha elegido por mí, antes de que yo intervenga en ella. La idea de libertad de elección es incompatible con la idea de la organización algorítmica del campo de la decisión, esto es, en una estructura matemática no tengo ninguna posibilidad de elección. Esto equivale a decir que si hay posibilidad de elección, hay libertad de elección en sentido estricto, pues la libertad implica que yo tengo que enfrentarme con alternativas cuya elección no sea algorítmica. En última instancia, mi decisión va a ser una decisión arbitraria, porque no va a estar fundada en ninguna racionalidad *a priori*. O, para ser libre, mi decisión tiene que estar fundada en la arbitrariedad, pero de alguna manera, si yo estoy eligiendo arbitrariamente entre dos, tres o más formas posibles de decisión, yo estoy reprimiendo los otros cursos de acción que hubiera podido elegir y que no estoy eligiendo; o sea, hay un elemento de represión, un elemento de poder en el mero hecho de tomar una decisión individual.

Pasemos, a partir de allí, a las decisiones colectivas. Supongamos que un grupo de personas tiene que decidir acerca de un problema

colectivo, si la decisión no es algorítmica, necesariamente o muy probablemente, ciertos grupos de personas van a preferir una decisión y otros grupos van a preferir otro tipo de decisiones y, si finalmente un tipo de decisión se impone sobre los otros, esa decisión va a ser un acto de poder. Un acto de poder que puede fundarse en formas muy civilizadas, por ejemplo, una elección en la cual la mayoría impone sobre la minoría cierta decisión, pero va a ser siempre un acto de poder, porque no va a haber una coincidencia racional en un último acto, en el cual todos los actores sociales coinciden. Por consiguiente, el poder y la libertad son dos condiciones que se requieren mutuamente, y hablando de teorías de la emancipación nuevamente, vemos que las teorías clásicas de la emancipación se basaban en una articulación entre poder y libertad que era profundamente errónea, porque de acuerdo a las teorías clásicas, si hay poder no hay libertad y viceversa, es decir, cuanto más poder menos libertad.

Si lo que estamos diciendo es correcto, si una decisión libremente tomada implica la afirmación de un evento de carácter arbitrario, en ese caso, toda decisión, toda relación de poder va a ser el fundamento mismo de una cierta libertad, porque soy libre solamente en la medida en que mi decisión no está predeterminada por la estructura, de lo contrario, tendría solamente la libertad spinoziana que es ser consciente de la necesidad. En nuestro caso, libertad y poder son dos términos que se requieren mutuamente y, la teoría de la emancipación como el arribo a una sociedad de la cual toda relación de poder habría sido eliminada, una sociedad reconciliada consigo misma, es lo mismo que el arribo a una situación en la cual la libertad ya no existiera, porque en ese tipo de sociedad, todas las decisiones serían algorítmicas, la racionalidad de los agentes sería una racionalidad que penetraría a todos los que participan en ella y en ese caso, la noción misma de libertad desaparecería. La consumación final de la libertad y la privación completa de la libertad son términos exactamente equivalentes el uno con el otro.

Por ello, el momento de la decisión, es ese momento en que la arbitrariedad de la construcción social se muestra en sí misma. ¿Qué es tomar una decisión? Tomar una decisión en primer lugar, significa algo que nos lleva más allá de la categoría de sujeto, les voy a contar un caso: hace un tiempo estaba leyendo una novela italiana, en la cual se relata la historia de una huelga que tiene lugar a principios de siglo en el norte de Italia y los trabajadores han estado en huelga por varios meses, sus medios financieros se han agotado totalmente, los patrones no dan ninguna muestra de querer ceder a ninguna de sus demandas y no saben qué hacer, no saben si seguir o no la huelga; entonces llaman a una

asamblea del sindicato y están –como ustedes ahí sentados- y acá –como yo- está el pobre dirigente sindical, al cual todos miran porque ellos no saben qué decisión tienen que tomar y entonces están transfiriendo la decisión al dirigente sindical, pero éste no sabe realmente qué hacer, porque no tiene más razón para seguir un curso de acción que otro, o sea que está decidiendo en un sentido radical, sin motivo, no hay allí algoritmo alguno que vaya a resolver el problema. Él está mirando a la asamblea y de pronto una mosca viene y se posa en su frente y él dice ¡ah... continuamos la huelga! Esto es decisión en sentido puro, pero como ustedes ven, es una decisión que, en primer término, deconstruye la categoría de sujeto, porque ¿quién toma la decisión allí? Decir que la toma el dirigente sindical sería decir que por ser dirigente sindical él tiene una racionalidad interna por la cual la decisión va a ser tomada, esa es exactamente la categoría cartesiana de sujeto, pero esto es lo que no ocurre; los otros que están mirando al dirigente sindical, tampoco toman la decisión, aunque constituyen y acotan el terreno en la cual la decisión va a influir. ¡La mosca toma la decisión! tampoco, evidentemente, la mosca está tomando la decisión, aunque es un factor que interviene en el curso de la decisión. Por consiguiente, la decisión no es nunca la decisión de un sujeto, la decisión es un evento que ocurre en una situación, sin que pueda ser referida a alguna racionalidad de cualquier carácter que la explique.

En un artículo reciente que produjo el nerviosismo de Richard Rorty, he dicho que tomar una decisión es lo mismo que maldecir a Dios, es decir, tomar una decisión es más o menos como decirle a Dios: yo soy una criatura humilde, como todas las criaturas de tu creación, estaba dispuesto a seguir todas tus instrucciones, a seguir todas tus normas, a comportarme como todo resto de los entes creados y sin embargo, en un determinado momento, tú estás silencioso, no dices nada y entonces yo tengo que operar como si fuera tú, tomando una decisión que te correspondería a ti, sin tener, sin embargo, la omnisciencia que tú tienes. Por ello la arbitrariedad de mi decisión va a ser respuesta a la finitud de la situación en que me encuentro y que me obliga a actuar como un ser divino sin en realidad serlo. Es decir, el momento de la arbitrariedad de la decisión es como el momento de la locura de lo social. En un momento dado Derrida dice, citando a Kierkegaard, que el momento de la decisión es el momento de la locura. La sociedad presenta una serie de normas por las cuales la locura va a ser siempre una locura regulada, pero el máximo de racionalidad que la sociedad puede alcanzar es exactamente eso, ser una locura sometida a límites y sometida a normas.

Creo que es alrededor de esta concepción de la decisión donde va a girar todo el conjunto de la teoría social contemporánea, en los próximos años. Creo que ha sido un error plantear en teoría social esa oposición radical entre agencia y estructura que ha dominado el debate en la teoría sociológica recientemente, porque tanto la noción de agente como la noción de estructura presuponen una identidad plenamente constituida a partir de la cual el todo social se explica. Hay, además, algunas teorías que son metafóricas, por ejemplo Anthony Giddens dice que para evitar caer en el extremo de las teorías del agente o la estructura, se debe proponer un concepto tal como estructuración, que es una especie de estructura de mediación entre estructura y agente, pero estructuración es, simplemente, el nombre de un problema, no es una solución teórica a la cuestión con la que estamos enfrentados.

Entonces ¿en qué medida deconstrucción, teoría del sujeto y hegemonía van juntos? Van juntos en el sentido de que si la deconstrucción muestra áreas de más y más radical indecidibilidad a nivel de los arreglos estructurales, el momento de la decisión pasa a ser central y, si la decisión no está dictada por una racionalidad a priori, la decisión va a tener que ser hegemónica.

### **Preguntas:**

**Público:** Perdón, solamente una aclaración, ¿cómo está pensando la noción de decisión en relación a la cuestión de la causa o motivo?

**Ernesto Laclau:** La distinción que se ha hecho frecuentemente ha sido la distinción entre causa y motivo. Por ejemplo, se dice que el motivo de una decisión es el conjunto de factores racionales que están implicados en la producción de un cierto efecto, la causa es algo que no requiere ningún tipo de racionalidad. Rorty ha insistido mucho en la distinción entre causa y motivo de las decisiones. Ahora, a mi me parece que justamente, una vez que uno entra en el análisis de la cuestión del motivo y de la causa, cada vez es más difícil mantener la distinción entre los dos, si por ejemplo, en el caso de la mosca que mencionamos, que una cosa sea una causa y que una cosa sea un motivo es prácticamente indecible. A la vez, allí creo que no hay una determinación por un sujeto cartesiano, porque un sujeto cartesiano es un sujeto que procede a través de una racionalidad total, es decir, la conclusión de que uno existe es el resultado de un razonamiento, y que de la existencia de uno pase primero a Dios y después al mundo, es algo que está lógicamente determinado en todas sus

etapas. Concluyo que si yo existo, Dios tiene también que existir y que si Dios existe, el mundo tiene también que existir. El *cogito* es el resultado de un razonamiento y el movimiento del *cogito* a las cosas es también el resultado de un proceso racional. Mientras que, en primer lugar, la decisión, en el sentido en que estamos planteandola aquí, no es racional en cuanto no es el resultado de un tipo de argumentación. Y en segundo lugar, no presupone siquiera un yo, al contrario, la decisión está deconstruyendo al yo. La decisión es un advenimiento que no tiene un punto de partida totalmente fijable. Alguien planteaba ayer una relación con la cuestión del evento, del puro evento y la cuestión de la historicidad, es decir, si nosotros encontramos un momento de decisión concebida en estos términos, encontramos un puro evento que no es reducible a una historicidad planteada a priori.

**Willy Thayer:** Sin embargo, aún se podría volver a Descartes... Leer el sujeto cartesiano como efecto de la decisión, como efecto de un evento puro. ¿Quién toma la decisión, si precisamente, no habría un momento anterior a ella? Y ello nos lleva la cuestión del origen, o a su diferencia con la emergencia, el *principium*, etcétera.

**Ernesto Laclau:** Me parece que Descartes no hubiera estado de acuerdo con esto, pero es exactamente el argumento que estoy haciendo, el sujeto es creado por la decisión porque la decisión no procede del sujeto, pero tampoco procede de una estructura, la decisión es un evento puro. A la vez, yo no creo tener suficientemente claro, por ahora, todas las dimensiones de esta noción de evento puro, que es algo que el pensamiento contemporáneo está explorando y que, es una de las áreas más complejas de reflexión hoy en día. Pero de todos modos estoy de acuerdo contigo, es exactamente el evento puro el que constituye al sujeto, el sujeto es creado por la decisión pero la decisión no es decisión de nadie; ahí es donde, por ejemplo, me parece que los juegos de lenguaje en los que Derrida se ha lanzado en torno a la categoría de sujeto, son insuficientes, porque lo que Derrida sostiene es que hay que abandonar completamente la categoría de sujeto, lo que desde un punto de vista deconstruccionista siempre es un problema. ¿Qué quiere decir abandonar totalmente una categoría? De todos modos, la razón que él tiene para abandonarla es que piensa que la categoría de sujeto está necesariamente ligada a la categoría de sujeto trascendental, fuente de sentido, el sujeto dador de sentido en términos husserianos.

En cambio, desde mi perspectiva, en la medida en que estamos confrontados con el sujeto como lugar vacío, como algo que la decisión presupone pero que en realidad la decisión construye, me parece que

podemos llegar a una noción de sujeto que no tenga ninguno de los resabios del sujeto trascendental clásico, porque yo no creo que la noción lacaniana de sujeto como sujeto de la falta, presuponga toda la visión del sujeto como sujeto trascendental.

Más en general, lo que estoy tratando de decir –tu lo señalas bien— es que nadie toma una decisión, la decisión es algo que adviene, con lo cual la idea de tomar una decisión es algo que solamente se puede utilizar en un sentido metafórico. Ahí por ejemplo, Heidegger tenía ese análisis del *arché* (*principium, ursprung*). La decisión sería el momento del *ursprung*. La noción griega de *arché* tenía las dos connotaciones: la connotación de gobernar, a partir de un punto, lo que va a ocurrir después y, la noción de emergencia. Después, con la noción latina de *principium*, ese momento del gobernar a partir de un punto, pasa a dominar completamente. Por ejemplo, hay todo un análisis en relación con la filosofía escolástica, en el cual se va mostrando como progresivamente Dios como el creador, va siendo sustituido por Dios como Pantócrato, es decir, como el gobernante universal. Y la idea de gobernar pasa a ser central, mientras que la idea de *Ursprung* en Heidegger es, justamente, la idea de una emergencia que no tiene un principio, ni un principio último de racionalidad, ni un principio último a partir del cual se la explica, la cuestión de la emergencia es pura y la noción de decisión que estamos usando, creo que va exactamente en esa dirección. Es decir, estoy de acuerdo con la línea que abres.

**Carlos Ruiz:** Una o dos preguntas, la primera sobre cuál es en tú descripción –especialmente estoy pensando en la descripción de democracia— el estatuto de lo normativo, y eso porque ¿cómo pensar sino toda la cuestión de la democracia y de la expansión de la igualdad por ejemplo, o la cuestión de la equivalencia, sin de alguna manera contemplar algún tipo de discurso normativo? Y si hay implicaciones normativas en eso, entonces no me queda claro ¿cómo articular una opción apoyada en algún fundamento normativo con la cuestión de la decisión?, porque en la decisión pareciera excluida alguna orientación normativa.

**Público:** Yo quiero volver a la mosca, pensaba justamente en el cuento *El extranjero* de Camús, el personaje que mata por calor, pero dejemos el motivo. Lo que quisiera justamente es preguntar por la relación entre decisión y responsabilidad, si habría una, es decir, ¿cómo articular esto con una ética de la responsabilidad? Pues me da la impresión que es impensable.

**Elena Águila:** Mi pregunta tal vez implique un cierto volver sobre cosas ya habladas, pero me gustaría poder entender un poco más una idea de emancipación distinta de la emancipación clásica. Entiendo la crítica que se hace a las contradicciones lógicas que presenta el concepto clásico de emancipación y, vislumbro algo así como pasar a hablar de emancipaciones, en plural. En definitiva, siento que no logro percibir bien en qué consistiría, en forma más concreta, ¿cómo se expresaría una idea de emancipación distinta a la idea de emancipación clásica?

**Iván Trujillo:** La pregunta sería la siguiente, si la deconstrucción consiste en un cierto trabajo con el concepto, en el supuesto que está estructurado el concepto, hasta llevarlo al límite de una indecidibilidad, ¿podría la deconstrucción ser entendida como una estrategia de inducción teórica, política, basada en una decisión como iniciativa?

**Ernesto Laclau:** No entendí.

**Iván Trujillo:** Repito la pregunta, ¿podría ser entendida como una estrategia de inducción basada en una decisión como iniciativa?

**Ernesto Laclau:** ¿Qué quiere decir una decisión como iniciativa?

**Iván Trujillo:** Es decir, digo algo así como tomar la iniciativa de hacer esta inducción.

**Ernesto Laclau:** Pero ¿cuál sería la inducción ahí?

**Iván Trujillo:** La inducción sería completar...es decir, acabar el trabajo con el concepto, tal cual como fue mostrado en relación con Husserl, a propósito de *La voz y el fenómeno*. Estoy pensando en algo así como una estrategia de inducción teórica, política, basada en una decisión del deconstructor, de la deconstrucción como iniciativa teórica, entonces digo, una decisión como iniciativa teórica.

**Ernesto Laclau:** Respecto al problema que Carlos ha planteado, yo respondería en dos niveles. En primer lugar, la decisión es siempre una decisión en dos órdenes. Voy a tratar de plantear los dos órdenes y después me referiré a lo normativo y a los límites de lo normativo.

El primer día estábamos citando el caso de una sociedad que aparece al borde de un desorden radical y que necesita algún orden, se tiene necesidad de algún orden y cuál vaya a ser concretamente éste, es una cuestión relativamente secundaria. El extremo sería el *Leviathan* de

Hobbes<sup>31</sup>, es decir, se parte de una situación de absoluta disolución del tejido social que es el estado de naturaleza, y en esa situación, cualquier persona que sea capaz de asegurar la vida de los demás, a través del contrato, tiene derecho a imponer su voluntad como soberano, independientemente del contenido de esa decisión. El problema de Hobbes no era el problema de Platón –que era pensar cual era la sociedad buena—, sino que era el problema de cómo una sociedad pasaba a ser posible. Entonces, qué ocurre con el problema normativo en este tipo de alternativas: o bien, el problema normativo se refiere a la opción abstracta entre ciertas normas y otras, en cuyo caso el problema de esta diferencia ontológica entre la necesidad de un orden y el orden concreto que es capaz de asegurarlo, desaparece y el contenido óntico predomina sobre la necesidad ontológica del orden; o bien, la decisión ontológica de un cierto orden ya es considerado un orden normativo.

Creo que casi todas las discusiones sobre ética aplicadas a la política, han desconocido esta dualidad y entonces el problema de la decisión ética ha sido planteado con mucha frecuencia en términos ónticos más que en términos ontológicos. Por ejemplo, me acuerdo una vez estando en Inglaterra, con exiliados chilenos, en el año 1973 –en el peor momento, inmediatamente después del golpe— que algunas personas querían que ese régimen derivara hacia el fascismo, porque si había fascismo, al menos, iba a haber reglas; mientras que la situación después del golpe era de represión completamente indiscriminada, o sea que hay momentos en los cuales la gente puede optar por el fascismo en preferencia a otras cosas. Yo no excluyo la dimensión de lo normativo, creo que lo normativo es simplemente un aspecto más de un sistema de ordenamiento social. A la vez, no creo que se pueda establecer un tribunal de decisión normativa al margen de los contextos sociales en los cuales uno se está moviendo; entonces, frente al problema de lo normativo tengo una actitud mucho más pragmática, lo cual me lleva a la cuestión de la responsabilidad al mismo tiempo. Toda decisión de alguna manera es una decisión responsable.

El señor de la mosca tomaba una decisión responsable simplemente porque se daba cuenta que había que tomar una decisión, y lo que hubiera sido irresponsable era no tomar ninguna decisión y dejar que la organización obrera se disgregue. La decisión podía haber ido en sentido contrario, pero el momento de responsabilidad no está en una decisión más que en otra, sino en el hecho de tomar una decisión. Creo que la irresponsabilidad a nivel personal y a nivel social muchas veces viene no

---

<sup>31</sup> Hobbes, Thomas. *Leviatán*. Madrid: Editorial Sarpe, 1984.

por el hecho de que la decisión sea buena o mala, sino porque no se toma una decisión y, en el momento en que hay que intervenir, no se interviene. Por supuesto que hay otras circunstancias en las cuales la gente tiene sistemas normativos; no se está, necesariamente, en una posición hobbsiana, que de todos modos es una situación límite, de reducción al absurdo. Se está, muchas veces, en una situación en que la gente ya cree cierto tipo de cosas y una vez que la gente cree en un cierto tipo de cosas, en un contexto y a partir de esas creencias, se pueden hacer deducciones o se pueden hacer argumentos éticos que sean válidos. Pero no creo que se pueda hacer ningún juicio normativo partiendo de un vacío social total, o sea que mi respuesta es doble, en primer lugar, contextualizar la situación en las cuales los juicios normativos operan; en segundo lugar, ver que la cuestión de la responsabilidad se mueve hacia el principio mismo de la decisión y no, necesariamente, al contenido de la decisión.

Respecto a lo que Elena planteaba, una emancipación distinta de la emancipación clásica es una emancipación que no piensa que sus contenidos están teleológicamente unidos por un objetivo final. Por ejemplo, si nosotros decimos que creemos en la libertad de prensa, creemos en una serie de contenidos que estuvieron ligados a la teoría clásica de la emancipación: la eliminación de la desigualdad, etcétera, pero, ¿qué es lo que pone juntos a todos estos contenidos? En la concepción clásica lo que ponía juntos a todo estos contenidos era un estado final de la humanidad a la cual cada una de estas luchas parciales se dirigía, guiada por un principio teleológico. Había una especie de idea regulativa que unía todos estos conceptos en un estado final de lo social, que era la sociedad reconciliada. Me parece que hoy día, esa unidad teleológica es la que debe ser puesta en cuestión, porque hay muchas emancipaciones concretas por las que la gente está luchando: emancipación de las mujeres, emancipación de los homosexuales, emancipación económica respecto a distintas formas de discriminación, etcétera, y no hay que pensar que esos contenidos van a convergir naturalmente y por sí mismos hacia un estado de unidad. Al contrario, si van a unirse, deberá ser a través de una lucha hegemónica. Ahora, en ese caso, lo que tenemos por un lado, es una pluralidad de emancipaciones y, por el otro lado, quizás la sobredeterminación de estos contenidos para producir un cierto cambio concreto. Por ejemplo, en Inglaterra hoy día hay muchas emancipaciones concretas que cristalizaron en el momento de la victoria laborista el 1º de mayo de este año (1997), pero hay otras que están excluidas y acá se nota que la unidad de los contenidos del proyecto emancipatorio, es una unidad mucho más pragmática, respecto a lo que la teoría clásica presuponía. Yo no negaría ninguno de los contenidos de la

teoría clásica de la emancipación, lo que niego es que la lógica de su unidad sea tal como la teoría clásica estaba presuponiendo.

Respecto al punto de Iván, no estoy seguro si he entendido enteramente el punto. Por ejemplo, la noción de inducción es una noción que procede y que está relacionada a la epistemología; la deconstrucción, en cambio, no es una práctica epistemológica, la deconstrucción se dedica a mostrar antinomias y ambigüedades en la articulación de los conceptos, mientras que la inducción es el pasaje de un dato concreto a una cierta categoría general; por ejemplo, la inducción está ligada a una epistemología empirista si se quiere, mientras que la deconstrucción es algo que tiene lugar dentro de categorías conceptuales, ahí es donde yo establecería la diferencia.

**Iván Trujillo:** Me quedé pensando en la inducción como iniciativa y estoy pensando también en lo que acaba de mencionar, la deconstrucción como práctica, no en su dimensión epistemológica sino que como práctica, en algo así como lo que siempre Derrida – desmarcándose un poco del tenor de la expresión deconstrucción— alude, diciendo que ésta se convertiría en una estrategia, y entendiendo la deconstrucción como estrategia, en este caso como una práctica, entonces ahí si es que la categoría inducción no es pertinente, yo diría iniciativa. La deconstrucción es una iniciativa, es una decisión que tiene la forma de una iniciativa que, en este caso, es mostrar al límite las posibilidades de un concepto, de modo tal que, por ejemplo, ese concepto sea indecidible a fin de que haya, aparezca o advenga otra decisión.

**Ernesto Laclau:** Sí, diría que la deconstrucción procede lógicamente en su vertiente negativa, en el momento reconstructivo que sería el momento estrictamente hegemónico, en ese caso, presupone decisiones como las que tú mencionas. Tomemos un ejemplo que no es de Derrida sino de Wittgenstein, pero me parece que se aplica bien. En el análisis acerca de cómo aplicar una regla, él dice: uno no puede aplicar una regla simplemente. ¿Porqué?, porque si voy a aplicar una regla a un caso particular, necesito tener una segunda regla para saber como la primera regla se aplica al caso particular, y necesito tener una tercera regla para saber como la segunda regla se aplica y así indefinidamente. Entonces, la conclusión que él extrae es que uno nunca aplica una regla sino que el caso es parte integrante de la regla misma, es decir que no hay reglas puras o abstractas; ahora, eso implica dos cosas: implica, por un lado, el reconocimiento de la incompletud de toda regla, y por otro lado, requiere el momento de aplicación, en donde la decisión se hace necesaria. Si eso es lo que se entiende por inducción, estoy de acuerdo con el argumento.

**Carlos Pérez Villalobos:** Con relación a la lógica de la decisión, tengo la impresión que cuando usted la planteó, sacó de la decisión el concepto de sujeto, es decir, puso fuera toda posibilidad de sujeto en el ámbito mismo de la toma de una decisión, en este sentido según entendí, puso como determinante al evento puro –así lo denominó- el evento puro que hace finalmente que se determine ahí una decisión. En este sentido, yo puedo entender que la decisión o toda decisión sería arbitraria, pero la pregunta, rescatando algún tipo de concepción de sujeto --usted lo esbozó- sería con relación a qué ocurre si determinamos la diferencia que podría haber entre un sujeto del enunciado, es decir, el sujeto que habla, el sujeto yo, y el sujeto de la enunciación; si sostenemos la hipótesis que efectivamente podría haber un sujeto de la enunciación, este evidentemente sería un sujeto inconsciente y que determinaría al sujeto yo, al individuo, eso nos llevaría a pensar por ejemplo, que la decisión efectivamente como usted dice, sería arbitraria pero no aleatoria; entonces yo quisiera, si pudiera plantear algo respecto a la concepción de sujeto que usted tiene.

**Público:** Perdón, si puedo agregar ¿en qué queda la responsabilidad entonces?, si responsabilidad es tomar una decisión pero nadie toma una decisión, qué pasa con la responsabilidad.

**Martín Hopenhayn:** Siguiendo un poco la pregunta de Elena y también una intervención de Miguel –en la primera fase– quería hacer una pregunta que tiene que ver con el contenido de la emancipación. Se trata de la lógica de la emancipación tal como la expusiste en el sentido de dicotómica y continua, y la emancipación como fundamento, pero donde siempre aparece la emancipación como una instancia en la cual lo que es contingencia, azar, irracionalidad, etcétera, queda luego, a través de un salto cualitativo, una inflexión o como quiera llamarse, revertido en una situación de consistencia, de sistematicidad, de reconciliación. A mi me da la sensación, si un recorre un poco el espíritu de la modernidad –por decirlo pomposamente- que hay otra vertiente asociada a la secularización en el contenido de la emancipación, que es más bien a la inversa, que es la idea de la emancipación como extatización de la contingencia, un contingencialismo liberado del peso del fundamento, del peso del *logos*, del peso de la racionalización. Es decir, estoy pensando en el esfuerzo de Deleuze por escapar a Platón, o el esfuerzo de Foucault por escapar a Hegel, por llamarlo de alguna manera, o en como Marchall Berman recupera un concepto de modernismo a lo Baudrillard y un cierto Marx

incluso; como Rorty en el libro *Contingencia Ironía y Solidaridad*<sup>32</sup> nos presenta a Nietzsche y a Freud en relación a cierta capacidad para liberarse de relatos o de metarrelatos –como podríamos llamarlos ahora— y armar sus propios guiones de vida o sus propias biografías; o como incluso Vattimo recupera a Nietzsche, y habla incluso de la máscara o retoma el concepto de individuación versus la *ratio* o versus la racionalización. Entonces, todo esto me hace pensar en qué medida, así como puede haber una tensión dentro de la matriz de emancipación entre la emancipación como quiebre absoluto versus la emancipación como fundamento, ¿en qué medida, la modernidad también está atravesada por dos conceptos que son muy tensionantes –incluso bastante dicotómicos—, uno la emancipación entendida como racionalización y otro, la emancipación entendida como esta experiencia de la liberación?

**Ernesto Laclau:** Bueno, voy a tratar de sintetizar un poco. En primer lugar, me parece muy pertinente la distinción que Carlos ha introducido en el argumento. Yo creo que es muy importante establecer la distinción entre el sujeto del enunciado y el sujeto de la enunciación; esa vieja distinción de Benveniste, que después tomó Lacan y que jugó en el sistema lacaniano un papel tan considerable. Yo creo, por ejemplo, que si uno ve en *Hegemonía y estrategia socialista*, la forma del sujeto que está planteada allí, hay claramente una deficiencia, porque el sujeto en *Hegemonía y estrategia socialista* aparece exclusivamente ligado a la idea de posiciones de sujeto. Es decir, de alguna manera está reducida al campo de lo simbólico, a pesar de que Slavoj Žižek estaba tan a favor del libro, ese fue el punto crítico que él hizo y yo creo que tenía razón. Entonces me parece necesario establecer la distinción entre sujeto y posición de sujeto. En un plano, el sujeto se mantiene barrado, sin constituirse plenamente. De otro lado, las posiciones de sujeto pertenecen al campo de lo simbólico y son los puntos de identificación, y la concepción de subjetividad tiene que darse en función de esta dualidad. Si tuviéramos solamente posiciones de sujeto, la teoría del significante vacío sería simplemente imposible, puede haber significantes vacíos precisamente porque el sujeto es el sujeto del significante, y en esta medida, es el punto de falta, de falla dentro de la estructura.

En todo el análisis que estoy tratando ahora de hacer –incluso en el campo de la política— estoy trabajando precisamente sobre esa distinción, entre sujeto de la enunciación y sujeto del enunciado, si uno se mantiene

---

<sup>32</sup> Rorty, Richard. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

solamente al nivel del sujeto del enunciado, uno está en el campo del estructuralismo clásico.

Respecto al punto de Martín, también estoy de acuerdo con el análisis que hace, es decir, creo que el problema de la emancipación ya no se da simplemente –como lo decíamos hace un momento, en relación con la pregunta de Elena— como el problema de una emancipación global, sino que se da en un mundo disperso, en un mundo fragmentado, a través de una pluralidad de emancipaciones parciales, que ponen en cuestión a la racionalización o a ésta entendida como lógica secular de la historia.

**Raquel Olea:** Yo quisiera preguntarle si usted piensa que el feminismo estaría dentro de las teorías clásicas de la emancipación, sobre todo pensando en un feminismo post-discurso de la igualdad, que se centra en el extremo femenino de la oposición para pensar la diferencia femenina, pero si usted piensa que estaría dentro de las teorías clásicas de la emancipación ¿cuáles serían, a su juicio, su dimensión dicotómica y su dimensión de fundamento? Y tengo otra pregunta pero no se si la hago después porque es distinta.

**Ernesto Laclau:** No, adelante.

**Raquel Olea:** Cuando usted habló de la deconstrucción se me ocurrió pensar en la transición como un concepto ambiguamente basado en la antinomia dictadura y democracia ¿si en ese sentido se la podría ver como un momento de indecidibilidad, donde la radicalidad de la estructura requeriría de la decisión y cómo vería usted la crisis de la izquierda dentro de ese momento?

**Ernesto Laclau:** Respecto al primer punto, no creo que el feminismo pueda ser visto entre las teorías clásicas de la emancipación, porque las teorías clásicas de la emancipación son sólo eso, teoría de una emancipación. Yo no estoy cuestionando la noción de emancipación en general, lo que digo es que hay emancipaciones, que todas esas emancipaciones no coinciden en un acto único que sería el acto emancipatorio. Por ejemplo, las teorías feministas dirían que si la emancipación de las mujeres aparece subordinada a una emancipación humana global, aún no se entiende la especificidad de su lucha emancipatoria. Lo que trato de plantear en mi trabajo es que hay un arco de la revolución democrática, que es la penetración de los discursos de la igualdad en áreas cada vez más extendidas del tejido social; la revolución democrática empezó a fines del siglo XVIII con la Revolución Francesa y con el principio de igualdad, solamente afectando al espacio público de la

ciudadanía. Antes de eso, los hombres eran iguales ante Dios, el principio de igualdad no era un principio actuante en el imaginario social pero, con la revolución francesa, comienza la idea de creación de un espacio público de igualdad de los hombres como ciudadanos. A la vez, esto coincide con la continuidad de todo tipo de desigualdad en la esfera privada, es decir, sigue habiendo una dicotomía entre la esfera pública y la esfera privada que es el pivote de toda la ideología liberal incipiente. Con los discursos socialistas, el principio de la igualdad, en el siglo XIX, se extiende a la esfera económica, y con todos los discursos de emancipación de distintos grupos en el siglo XX, se extiende a áreas cada vez más complejas del tejido social. Cuando las feministas dicen que lo personal es político, de alguna manera están subvirtiendo toda la distinción tradicional entre el espacio público y el espacio privado, o sea que, en esa medida hay una pluralización de las emancipaciones, pero esas emancipaciones ya no coinciden con el momento jacobino único, como un momento ruptural con consecuencias ilimitadas.

El segundo punto se refería a la transición. Yo tengo muchos problemas con la noción de transición. Desde que yo tengo 20 años la gente se consuela pensando que está viviendo transiciones de distintos tipos y, en mi experiencia personal, las transiciones han sido un proceso completamente ingobernable. Me acuerdo de las discusiones aquí en Chile del año 1971, acerca de los modelos de transición y el caso yugoslavo. La actual transición que vivimos en Chile, que vivimos en Latinoamérica, transformó en completamente obsoletas esas discusiones. Yo creo que el concepto de transición es, justamente, el concepto que tiene que ser puesto en cuestión. Nosotros no podemos vivir la experiencia contemporánea en transición, en términos de una transición respecto a algo que estamos valorando como positivo. Lo que podemos hacer es impulsar luchas en una pluralidad de direcciones pero no pensando que esas luchas sean o constituyan modelos de transición. Esa es la categoría que para mí hay que poner en cuestión. Pero de pronto me estabas preguntando algo distinto Raquel.

**Raquel Olea:** Sí, yo estaba pensando la transición como un concepto que también contiene las antinomias de dictadura y democracia y, en ese sentido, si se podría ver ese momento de indecidibilidad del que tú hablabas, y el lugar de la izquierda.

**Ernesto Laclau:** Dejemos en ese caso, un poco de lado la categoría de transición y pensemos en el proceso de cómo llevar adelante una sociedad más democrática. Creo que de nuevo allí, no hay que pensar tanto en modelos, sino que hay que pensar en luchas concretas y cómo las

luchas concretas se articulan en la producción de ciertos efectos políticos rupturales. Por ejemplo, en este momento en Argentina estamos enfrentando una elección dentro de tres días, que es una elección que puede ser una elección enormemente importante para el futuro del país; se ha formado la alianza entre el FREPASO y el Partido Radical, si esa alianza llega a ganar las legislativas y se pone en condiciones de ganar las próximas elecciones presidenciales el 1999, muchas cosas van a pasar en estos dos años, pero todas esas cosas ya no pasan sobre la base de modelos, están pasando sobre la base de la realimentación entre sí de una serie de movimientos políticos democráticos concretos. Hay movilizaciones en las provincias pobres, hay movilizaciones a escala municipal y de alguna manera hay que crear una sobredeterminación de todas esas luchas, para la creación de ciertos efectos políticos. Por eso creo que la política de la izquierda en estas circunstancias es tratar de impulsar al máximo todas estas movilizaciones con características autónomas, y no tiene que tratar de dominar las estructuras partidarias, tiene, al contrario, que insistir en su autonomización y presentar a los partidos como máquinas de ganar elecciones. En la medida en que todas estas formas de protesta social se desarrollen autónomamente, esas elecciones podrían ser el punto de irrupción de nuevas fuerzas históricas. Toda la idea de modelos está muy ligada también, a la idea del control del poder estatal, yo creo que si hay algo importante que está pasando en América Latina hoy día, es que la gente se está dando cuenta que controlar el poder estatal es controlar muy poco. Un movimiento como el Zapatista en México, que para mí tiene una gran importancia a nivel del imaginario político latinoamericano, es un movimiento que no se dirige al control del poder del Estado, sino que por el contrario, está desarrollando todo un nuevo imaginario político que impulsa una variedad de actividades, ¿no sé si tu estás de acuerdo con esa perspectiva?

**Nelly Richard:** Voy hacer una pregunta que está relacionada con la pregunta de Raquel y con la respuesta de Ernesto. Tú te refieres a los efectos políticos rupturales y la pregunta mía tendría que ver con la relación entre el modelo teórico que tú desplegaste tan brillantemente aquí y, contexto, localidad, en este caso, post-dictadura. Cuando tú hablabas en la primera sesión de la cuestión de la hegemonía te referías a las fuerzas de recomposición hegemónica que se juegan en la tensión con el horizonte de un imaginario democrático radicalizado. Estamos hablando de tensión, estamos hablando de tensionalidad que sería lo constitutivo de esa voluntad de lo político, y al hablar de tensionalidad estamos hablando de voluntad, de ganas, de deseos –llámese como se llame-. Si pensamos en el contexto de post-dictadura y si, por ejemplo, releemos lo que ha escrito

al respecto nuestro amigo Alberto Moreiras<sup>33</sup>, él dice que una de las tonalidades afectivas de la post-dictadura sería un estado más bien melancólico depresivo, que tendría que ver con múltiples efectos de desintensificación, desapasionamiento del sentido y de lo político. Si tomamos en cuenta el consenso y el mercado, por ejemplo, como máquinas que producen efectos más bien de estandarización de las subjetividades, de domesticación de las hablas, múltiples efectos de desactivación o desmovilización del deseo, de la pulsión de cambios, tomando en cuenta lo que podríamos definir como una de los rasgos del contexto de post-dictadura, esa especie de desactivación pulsional, ¿cómo poner en marcha –tú hablas de lo social como conflictualidad dislocante— esas energías críticas opositoras, en un contexto en donde aparentemente lo que estaría fallando, precisamente, es la fuerza deseante o el enganche pasional de lo político?

**Ernesto Laclau:** Yo creo que en todo proceso de post-dictadura, en todo proceso de derrota de un régimen dictatorial, aparte de un primer momento de euforia viene después un momento de depresión, y eso es inevitable; es simplemente porque el momento previo a la caída de un régimen ha sido un momento en que uno espera algo absolutamente fundacional a nivel de lo social, después se ve que lo que se puede conseguir a través de la ruptura es una serie de cambios de tipo limitado, entonces, ahí viene una especie de desilusión y eso lo he visto constantemente, lo he visto en Grecia después de 1974, lo he visto también después de 1974 en Portugal, lo he visto en España, es decir, hay siempre un momento de desencanto a este respecto. Probablemente el desencanto aquí en Chile pueda ser incluso mayor por el carácter limitado del proceso de ruptura. Aquí no se rompió simbólicamente a todos los niveles, sino que hubo de alguna manera un pacto que terminó una dictadura, pero la dictadura sigue operando ahí, controlando el Senado o cosas de ese estilo; o sea que el proceso que tú estás describiendo me parece que es un proceso absolutamente general en todo proceso de post-dictadura, en todo cambio revolucionario, en todo cambio ruptural de un tipo o de otro. Pero, por eso mismo me parece que, si uno piensa desde una perspectiva de izquierda, uno tiene que pensar más en lo que Gramsci llamaba guerra de posiciones, es decir, procesos moleculares de transformación a largo plazo, más que en todo ese imaginario jacobino del momento de ruptura total, porque siempre ese momento de ruptura total va ser limitado respecto a sus efectos, pero el cambio molecular de fuerzas que se da en una guerra de posición a largo plazo, eso es algo que puede cambiar las

---

<sup>33</sup> Moreiras, Alberto. "Postdictadura y reforma del pensamiento". Revista de Crítica Cultural n° 7 (Santiago: 1993). Pp. 26-35.

relaciones de la sociedad, aunque sea un proceso muchísimo menos entusiasmante, desde el punto de vista de nuestros imaginarios de izquierda. Pero, ¿hay algo más?

**Nelly Richard:** Sí, la pregunta por el repliegue de la fuerza deseante, porque tu modelo supone, presupone una energía crítica y una pulsión de cambio, y cuando esa pulsión de cambio está casi anestesiada, cabe la pregunta por la reactivación.

**Ernesto Laclau:** Sí, me acuerdo de una frase de Unamuno. Unamuno decía, en una de sus novelas, del personaje que inmediatamente después de haberse casado tocaba el muslo de su mujer y sentía una gran excitación, unos cuantos años después tocaba el muslo de su mujer y no sentía nada, pero si hubieran desgarrado ese muslo hubiera sido como si hubieran desgarrado su propio cuerpo, de alguna manera esa es la política también.

**Carlos Pérez Soto:** Bueno, creo que lo más importante para mí durante estos tres días ha sido escucharlo y lo primero que quiero decir es que tengo que agradecerle haber podido escuchar un discurso lógico, de nivel filosófico, claro y distinto; yo creo que es primera vez que escucho hablar de la deconstrucción en términos claros y eso es algo que no se usa mucho por acá. A mí me parece que eso es encomiable.

He entendido muchos de los problemas que sospechaba porque ahora, claro, entiendo cuáles eran las distinciones y creo que eso es muy útil porque entonces uno recién puede empezar a discutir. En seguida, aparte de eso, yo quiero hacer tres objeciones más que tres preguntas. La primera objeción que es la menos relevante pero quiero dejarla consignada, tiene que ver con un trabajo previo que hemos hecho con textos suyos, sobre la crítica que hace en torno a Hegel, quiero dejar consignado nada más, que hemos ido de sus textos a las fuentes, es decir, a Popper, a Colletti, a De la Volpe y no hemos encontrado nada que trascienda el universo de Aristóteles o de Kant. De tal manera que yo tengo la impresión que el fantasma hegeliano es un fantasma althuseriano que opera en la articulación de su discurso y que, sin embargo, la imagen que usted hace de Hegel es producto de una serie de decisiones en el sentido fuerte, contingente y posibilista que acaba de describir, más que un argumento nítido que se siga de los textos de Hegel y no de los De la Volpe o Colletti.

La segunda cuestión es una objeción un poco melancólica, yo tengo la impresión de que aquí hay un enorme trabajo intelectual, riguroso,

detallado, que culmina en unas conclusiones que son extrañamente simples; trabajemos con la democracia que de hecho tenemos, hagamos lo mejor posible, lo mejor, lo que más podamos por mejorarla. Yo no sé si era necesaria tanta lógica para una cosa que, en principio, se ha dicho en todos los tonos y tiene que ver más bien con la melancolía de la derrota que con lo que se sigue de los argumentos. Esa segunda objeción, me permite volver sobre algo que veíamos ayer, que es que la dislocación siempre aparece al interior de un discurso. No hay -y usted decía y yo estoy muy de acuerdo con usted- la experiencia pura de la dislocación, no, la dislocación es relatada desde un discurso; entonces lo que a mí me parece es que la dislocación que aparece en su discurso contiene algo de trivialidad, algo de hipótesis *ad hoc* en el siguiente sentido: por qué han cambiado nuestras vidas, por qué se han hecho inseguras, precarias, la respuesta es: hubo una dislocación, entonces una contingencia pura; yo tengo la impresión de que eso traducido al castellano significa: pasó lo que pasó, no se podía saber lo que iba a pasar, nunca se puede saber lo que va a pasar. Tengo la impresión de que la dislocación es la hipótesis *ad hoc* que permite describir las rupturas, pero no es cualquier hipótesis *ad hoc*, sino que es más bien la que surge de la experiencia de la derrota, porque es para los derrotados que la ruptura es una dislocación, los que ganaron siempre ven la ruptura como producto de una voluntad, ven las rupturas como llenas de sentido. Yo tengo la impresión de que son más bien los derrotados los que ven la dislocación como tal y la ven como una especie de evidencia de un sin sentido radical. Entonces, el asunto político es si vamos a darnos una teoría que fue pensada para la experiencia de la derrota o una teoría que abra las posibilidades de una victoria por difícil que sea. Me parece que la política que surge de la idea de la dislocación, es una política en que la victoria es imposible, en que la política no es sino un campo permanente de negociación de derrotas, y el asunto es si nuestra derrota genéricamente, culturalmente, habrá sido tan impresionante, que nos obliga a pensar todo desde la derrota, es decir, desde la negociación. Una idea de la política presidida por una especie de moral *del por lo menos*, por lo menos ganamos una plaza, por lo menos ganamos un colegio, por lo menos ya no es presidente, por lo menos ya no nos matan en la calle.

Entonces, creo que es comprensible que queramos criticar al totalitarismo político de izquierda, aunque la mayoría de nosotros no hemos vivido el totalitarismo político de izquierda, sino venimos la experiencia del totalitarismo de derecha; es comprensible que queramos criticar todo totalitarismo, pero no me parece razonable que para evitar el totalitarismo planteemos una política en que sólo lo local es posible. Es cierto que en el planteamiento suyo se pone énfasis en el antagonismo, en la posibilidad de pensamiento estratégico, pero yo creo que a esa

racionalidad académica le falta algo que es esencial a la política de izquierda y que es lo planteado por Nelly justamente, le falta –digámoslo así– el entusiasmo de una voluntad que cree que el mundo puede ser cambiado globalmente, es decir, le falta la idea de la realización humana, de la que los intelectuales dudan tan rigurosamente, o le falta la noción de que un deseo que no es un deseo global, no es un deseo realmente. Entonces me desconcierta, para decirlo de otro modo, la desproporción que hay entre el enorme aparataje lógico, filosófico, argumental, y la conclusión tan trivialmente reformista, quizás no era necesario rastrear toda la historia de la filosofía para llegar a la conclusión de que sólo se puede lo que se puede, de que de repente pasó lo que nadie esperaba, de que es preferible negociar en vez de abandonarse a la derrota. A mi me parece que, en cambio, esta es justamente la derrota, que el no poder pensar sino en función de la derrota, es la derrota.

**Ernesto Laclau:** Respecto a Hegel, este es un problema evidentemente de lectura. En Hegel hay una dualidad, por un lado, nosotros vemos el sometimiento de todo contenido concreto al principio de una racionalidad que lo funda, por otro lado, por el hecho mismo de que la racionalidad se extiende a tantos contenidos concretos, la racionalidad misma empieza a teñirse por contenidos, por la concreción de estos contenidos y empieza a hacer algo que va más allá de sí misma. Todas las lecturas de Hegel están dominadas por una u otra de este tipo de lecturas, o bien se ve en Hegel el predecesor del marxismo y el predecesor de una concepción existencialista de la historia, o bien se ve en Hegel el primero de los post-marxistas. Yo he tomado una línea en mi lectura de Hegel, que tiende a subrayar el carácter racionalista del sistema hegeliano, llamado panlogicismo, hay otros autores, por ejemplo Slavoj Žižek, que ven en Hegel una prefiguración de Lacan y de el pensamiento del carácter indeterminado de las identidades. Žižek que tiene una lectura muy inteligente de Hegel –aunque yo no la comparto— insiste todo el tiempo en señalar aspectos de mi trabajo de los cuales él dice que son argumentos hegelianos, que yo no reconozco como tales. Lo único que puedo hacer –a menos de dar todo un curso sobre Hegel, que ustedes ahora no me agradecerían probablemente— sería decir que hagan ustedes su propia lectura y que vean, más o menos, como orientarse respecto a los textos hegelianos.

Los dos otros puntos los puedo contestar conjuntamente, en primer lugar, respecto a la dislocación y la experiencia de la derrota, yo no creo que sea cierto que la dislocación está experimentada solamente por los que han sido derrotados, la dislocación también está experimentada por los que ganan una guerra. Toda la experiencia de ganar una guerra es

siempre la experiencia de que la identidad que inició esa guerra ha sido perdida, porque ha tenido que articular fuerzas distintas, porque ha tenido que transformarse en un proceso de cambio y entonces, incluso las fuerzas victoriosas, experimentan siempre la dislocación, o sea, la dislocación es un fenómeno completamente ambiguo; es por un lado, un fenómeno exhilarante, un fenómeno de exultación, y por otro lado, es un fenómeno también traumático, y esta doble dimensión de la dislocación está presente en toda experiencia colectiva, tanto en los que ganan en un antagonismo, como los que son derrotados.

Respecto a la simplicidad, ahí yo podría contestar con una anécdota de Víctor Hugo que al fin de su vida se le preguntó cuál era la forma más poética de decir cielo azul, y él contestó: la forma más poética de decir cielo azul es decir *cielo azul*, pero para eso se necesita toda una vida. Se trata de una serie de discursos en los cuales una enorme complejidad –muchas veces– oculta cosas muy elementales, y crear las condiciones para decir cosas tan elementales es, en sí mismo, el resultado de un gran esfuerzo intelectual.

**Federico Galende:** Yo quiero hacer una pregunta relacionada con el problema de la politicidad y el discurso del saber, en el contexto de la modernidad. Uno podría decir, según lo que yo he escuchado y, tomando cierto concepto de Lefort<sup>34</sup>, que la modernidad se inicia con la muerte de un fundamento exterior a todo el orden social, ahora la impresión que uno tiene es que, disipado ese fundamento, desplazado ese fundamento, un discurso del saber no es un discurso que encarna un fundamento de ninguna verdad, sino que tiene una politicidad, entendiendo como politicidad la posibilidad de crear o de construir un verosímil que se vuelva socialmente creíble. Yo podría, por ejemplo, decirle después de haber escuchado su seminario: mi realidad no es completamente igual a la que hubiera tenido antes de escucharlo, es decir que hay una pequeña transformación de mi realidad de reflexión a partir de lo que usted plantea, pero, sin embargo, podría decir a la vez, eso lo debo no a un fundamento que encarna alguna verdad, sino a una politicidad que construye un verosímil que sin ese discurso no estaría.

Ahora querría citar el caso contrario, pensemos que en vez de estar aquí, estuviéramos en Alemania, y estuviera el profesor Hegel ahí adelante, entonces, yo también podría decir después de escuchar el discurso del profesor Hegel, que mi realidad también tiene una

---

<sup>34</sup> Ver, Lefort, Claude. *La invención democrática*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1990.

transformación, pero esa transformación yo no la podría devolver al fundamento que el discurso hegeliano encarnaría, es decir, a que la razón y la totalidad podrían coincidir en sí, sino a la construcción de un verosímil producido por ese mismo discurso. Lo que planteo es que el problema de la muerte del fundamento exterior al orden social, hace que los discursos del saber se organicen no a partir de encarnar un fundamento, sino a partir de la politicidad que tienen para imponer un verosímil. Luego, si esto es así, estaríamos por lo tanto, frente a discursos en pugnas que están ligados a la construcción de un verosímil, entre los cuales su discurso sería simplemente un discurso de construcción de un verosímil con el cual además estoy de acuerdo, siendo que no estoy de acuerdo con muchos otros discursos constructores de verosímil. Se podría decir que el problema del totalitarismo supone fundamentalmente, no el retorno de un fundamento, que construya la idea de una sociedad que hace cuerpo consigo misma, de una sociedad completamente objetiva, sino la ilusión de un fundamento políticamente construido. Y podría decirse contra eso, el imaginario democrático o el concepto de indeterminación de lo social, no estaría sino sostenido también en una politicidad capaz de construir esa idea.

Ahora bien, voy a la última parte de la pregunta, si uno piensa lo anterior ¿cómo hacer una teoría de la diferencia entre el totalitarismo y la democracia? De hecho no son lo mismo y, en este sentido, la respuesta pudiera ser: bueno no hay una teoría de la diferencia entre el totalitarismo y la democracia, pero si no hay una teoría de la diferencia entre el totalitarismo y democracia, lo que yo no entendería de la exposición es ¿porqué la deconstrucción no opera sobre su propia teoría? No sé si me entiende esta pregunta, es decir, ¿porqué la deconstrucción no opera sobre una teoría que no pudiera hacerse cargo de la fundamentación de la diferencia entre la encarnación de un fundamento por parte del totalitarismo y el problema del imaginario democrático?

**Miguel Vicuña Navarro:** Primero, del momento que adherimos en algún grado, en alguna forma, bajo algunas condiciones a alguna cierta idea de emancipación o de transformación política o de acontecimiento de ruptura y de quiebre de las condiciones efectivamente existentes, desde ese momento, una teoría de la política y de lo político como hegemonía nos resulta muy atractiva y muy estimulante. Quiero dirigir la cuestión hacia un aspecto complementario de lo que podría ser la hegemonía igual a como la explicaba usted, que es el momento de la analítica, desde ella adhiero a la cuestión de la contingencia y a asumir, puntualmente, como el espacio del discurso, de la práctica discursiva, en tanto territorio de lo

político, es un momento abismante de esa práctica discursiva, que ha sido llamado dislocación, evento, decisión o como se quiera.

Pero, hay otro momento complementario a este de la construcción o reconstrucción de la hegemonía o de la reconstrucción del concepto hegemónico en Gramsci por ejemplo o desde Gramsci o desde la historia del concepto de hegemonía o desde la historia del marxismo, que es el momento analítico, el momento del análisis, de un análisis histórico, del análisis del acontecimiento o del evento o de la dislocación, que tiene lugar, precisamente, en el espacio general de lo discursivo como territorio histórico. Indudablemente esa confrontación solamente se puede producir en el terreno de la inscripción del evento en una forma de escritura, en una forma de hegemonía; la experiencia de esas construcciones es la experiencia de una diversidad, de una serie diferenciada de hegemonías o de posibles formaciones hegemónicas, entonces de aquí derivo dos preguntas: una, ¿cuál es el momento analítico de su trabajo teórico, es efectivamente un momento deconstructivo, que sería pensable como un complemento de la reconstrucción de la hegemonía?; segundo, ¿desde ese eventual elemento analítico, cómo poder establecer una dislocación de la dislocación, quiero decir, un enfrentamiento, una confrontación de discursos o de inscripciones diversas con respecto a un acontecimiento o al abismo, al abismo que no es uno sino que son muchos abismos porque cada abismo se escribe de distintas maneras, es decir, cómo pensar las hegemonías, no mi hegemonía o la que yo estoy construyendo, o la que nosotros con mis amigos construimos, sino las otras hegemonías, las hegemonías de los enemigos o aquellas hegemonías que odiamos? Última pregunta, esto mismo dirigido un poco a la experiencia latinoamericana de los últimos 30 años, es decir, particularmente a la experiencia que se llama dictadura militar desde los 60s en adelante, la experiencia de la transformación radical de los Estados Nacionales Latinoamericanos, la experiencia de lo que se ha llamado transición pero que en realidad es una reestructuración, que parece a una suerte de Perestroika, ¿cómo entender ese evento, ese acontecimiento que ha sido leído de muchas maneras y, en que sentido, en qué medida una teoría de la hegemonía nos permite conducir la reconstrucción hegemónica de la mano de un cierto análisis deconstructivo que nos permita, a la vez, situarnos con respecto a esos acontecimientos, que desde la historia simple, común y corriente, se llaman como reestructuración, dictadura militar?

**Ernesto Laclau:** Con respecto a Federico, politicidad y verosimilitud: estoy de acuerdo con eso. La construcción de la verosimilitud de un argumento se da, exactamente, en el campo en que las prácticas hegemónicas tienen que operar, por eso es que la hegemonía siempre es

una hegemonía retórica. Si nosotros estuviéramos no en el campo de la verosimilitud, sino en el campo de la racionalidad pura entonces, en ese caso, no podría haber ninguna práctica que pudiéramos llamar hegemónica, pero hoy día hay muchísimas tendencias que tratan de ampliar el campo de la retórica. La retórica ya no es un estudio parcial, limitado a los tropos, a los textos literarios, sino que la retórica es un tipo de argumentación a través de la cual se constituye el tejido social, de ahí entonces que la categoría de verosimilitud es absolutamente central.

Ahora, respecto a la cuestión más insidiosa sobre si la deconstrucción opera sobre su propia teoría, para eso yo no tengo una respuesta excepto la respuesta de Heidegger. Él usaba la palabra destrucción (*destruktion*), pero estaba refiriéndose al mismo tipo de argumentación y, si uno socava los fundamentos de los argumentos sobre una base de tipo general, entonces, tus propios argumentos tienen que ser socavados, y en ese caso, ¿qué es lo que pasa? El punto de Heidegger no era probar que existe algún tipo de argumento, de teoría no deconstruible; simplemente era crear un escepticismo total respecto al conocimiento; o sea, uno tiene que moverse dentro del ámbito de esa contradicción que es insoslayable. De todos modos, ha habido recientemente muchos ensayos que tratan las consecuencias de ese tipo de reflexión. Por ejemplo, la deconstrucción de textos literarios respecto a la deconstrucción misma, ha sido muy central en los estudios de Paul de Man. Paul de Man ha tratado de crear condiciones de lectura de los textos que socavan la literalidad de estos, pero en ese caso, ¿qué pasa con mi propio texto? Mi texto también tiene que ser socavado y, de tal modo, una cierta literalidad reemergería. Los demanianos han tratado de ver alguna serie de consecuencias retóricas, estratégicas, que se mueven en una dirección o en otra, pero es una cosa aún en curso. Yo no he reflexionado a fondo más allá de este punto sobre la cuestión. Simplemente no estoy seguro. No me reconozco como alguien que hace filosofía, entre otras cosas, porque lo que yo hago no es exactamente filosofía, sino que lo que estoy haciendo es pensar en el sentido en que Heidegger hablaba del fin de la filosofía y el comienzo del pensamiento<sup>35</sup>. Me parece que entre la cuestión de la teoría y el pensamiento, la línea de demarcación es muy difícil de establecer, porque uno puede decir: hubo un cierto pensamiento que se verificaba a través de la teoría y que, por consiguiente, señalaba los límites a la aprehensión teórica del pensamiento que se iba desarrollando ahí, pero eso es especulativo.

---

<sup>35</sup> Heidegger, Martín. "El final de la filosofía y la tarea del pensar". En: *Tiempo y Ser*. Madrid: Ténos, 2000.

Finalmente, respecto al punto de Miguel, no estoy seguro si lo he entendido bien, pero yo diría lo siguiente: la dislocación de la discolación, por lo que entiendo, es la forma en que uno opera sobre el discurso hegemónico del adversario, ese creo es el tema al cual te referías....

**Miguel Vicuña Navarro:** No exactamente, sino que todo discurso como inscripción de la contingencia, del acontecimiento, se produce en una serie y en esa serie diferencial hay unas relaciones de dislocación entre unas y otras. En ese sentido preguntaba.

**Ernesto Laclau:** Estoy de acuerdo con eso, pero la pregunta cuál era.

**Miguel Vicuña Navarro:** La pregunta era la siguiente, suponiendo que hubiese algo así como dos vertientes en tu teoría, en la elaboración y en la reconstrucción del concepto de hegemonía, una vertiente de reconstitución de un orden de lo político y, por otra parte, una vertiente analítica.

**Ernesto Laclau:** ¿Qué entiendes por analítica, exactamente?

**Miguel Vicuña Navarro:** Por analítica entiendo una relación determinada con la historia. El análisis de la historia. El análisis de unos ciertos eventos que tienen lugar en el discurso. Obviamente, hay una relación analítica en una serie de trabajos tuyos, particularmente en *Hegemonía y estrategia socialista*, cuando se trata del análisis de la historia del marxismo; ahora, ese análisis, aparentemente, tiene una relación con la deconstrucción, la deconstrucción aparece como una dimensión analítica de este pensamiento sobre la hegemonía. Esa era la primera pregunta, si efectivamente tú reconocerías en la deconstrucción un momento analítico complementario de todo el pensamiento de la hegemonía.

**Ernesto Laclau:** Sí. La respuesta es, claramente, sí.

**Miguel Vicuña Navarro:** La segunda pregunta era la pregunta más importante, ¿cómo, desde esa analítica, pensar la historia reciente de América Latina, respecto de, particularmente, unos ciertos eventos que se nombran de cierta manera y que están inscritos de cierta manera, precisamete por que se habla de dictadura, de transición, de reestructuración de la economía, en fin, y puedes tener toda una serie larga y en la que se trata también de configuraciones hegemónicas, antagónicas, diversas?

**Ernesto Laclau:** Me vas a perdonar, Miguel, que no te responda, porque para eso tendría que hacer todo un seminario y me parece que eso no se puede responder en tres frases, sería hacer todo un análisis de como se traduce una serie de categorías respecto de la realidad Latinoamericana contemporánea y acepto que, simplemente, no sabría hacerlo, porque no tengo suficiente información, algunas otras cosas podría decir pero propongo que lo dejemos para una discusión futura. Sin embargo, de eso se trata.

**Willy Thayer:** Retomando lo de Federico, voy a mencionar varios motivos, motivos que están referidos a autores distintos. Benjamin por ejemplo: "trabajar con conceptos que no sean apropiables por el fascismo". Adorno, "trabajar en una lengua que no sea instrumentalizable". Artaud, "poner en escena un cuerpo inorgánico como un virus". Heidegger, "la ciencia no piensa", calcula, determina, etcétera. Y "como no hablar", para tomar ese motivo en Derrida. Podríamos pensar en Borges finalmente, porque en todas estas instancias, en todos estos motivos, se podría ver una intencionalidad dislocante en la operación de la escritura. La escritura como una dislocación o como algo que debería escapar, por decirlo así, a cualquier modo de apropiación histórica. Con Borges, sin embargo, pareciera que ocurre algo distinto, que es ponerse como lector y jugar con los motivos diversamente, incluso la dislocación se ejercería para todos lados. Entonces, la pregunta es por la relación entre intervención o dislocación política y escritura, ¿cómo percibes allí tu propia operación?

**Ernesto Laclau:** Mmm..., en términos de todas esas comparaciones no sabría que decir. Tendría que pensar para ver diferencias. Por ejemplo, una cosa que me viene a la cabeza es que no creo que haya lenguaje que no sea apropiable por el fascismo. Justamente, una teoría de la inscripción hegemónica establece que no hay nada que sea un lenguaje absolutamente puro, que no pueda ser corrompido en su significación, a través de cadenas articulantes de distinto tipo y he visto este proceso ocurrir tantas veces que soy un poco escéptico. Ahora, el problema que estás planteando sería si es que hay, en la inscripción hegemónica, una cierta peculiaridad, una cierta especificidad teórica, probablemente la hay, en relación con términos que se plantearían como relativamente equivalentes dentro de la filosofía contemporánea.

**Willy Thayer:** Tal vez especificarlo un poco más. Los problemas políticos se transformarían en problemas de figuras, sólo tengo problemas escriturarios.

**Ernesto Laclau:** Todos los problemas políticos son, finalmente, problemas de escritura, porque todos los problemas políticos son problemas de inscripción.

**Willy Thayer:** Sí, pero hay una manera de entender esos problemas de escritura en relación a una determinada conceptualidad y, hay otra manera de entender el problema político de la escritura, en relación a sus motivos.

**Ernesto Laclau:** Sí, pero los motivos se determinan a través de prácticas de escrituras también. ¿cómo se constituye un motivo? Este depende de una pluralidad de discursos, de inscripciones y, además, es siempre un motivo ambiguo, porque está participando de discursos que lo constituyen. Es un problema muy interesante, pero es algo que hay que reflexionar.

Una cosa más que quisiera decir finalmente, en relación tanto a lo de Willy como a lo de Federico, es que la cuestión de la distinción pensamiento-teoría está ligado a una cuestión de los géneros literarios a partir de los cuales el pensamiento tiene lugar, por ejemplo en Heidegger hubo la tendencia a pensar que es a través de la poesía que se tiene acceso a cierta forma de pensamiento que en la teoría no se da. Pero, se puede ver también la teoría como una forma de poesía. Es en lo que Paul de Man insistía, que finalmente todo texto puede ser visto como un texto literario y en última instancia, poético; que no hay, como pensaban los autores conocidos bajo el rótulo de *New Criticism*, un lenguaje poético que estaría separado, estrictamente, del lenguaje discursivo. Si eso es así, entonces el problema de la forma en que el pensamiento opera, a través de qué medios, de qué superficies de inscripción, es un problema mucho más complejo que una simple dicotomía (teoría, pensamiento), porque lo que empieza a deconstruirse es una noción de lo discursivo estrictamente opuesta a lo poético. Y, aunque la teoría se considere de acuerdo a lo que ella trata explícitamente de hacer, se puede mostrar que ella, como tipo de lenguaje, está haciendo muchas cosas diferentes de las que pretende hacer. De esa manera entonces, la teoría tiene un poder mostrativo que va más allá de lo que a nivel demostrativo consigue operar, y en ese mismo sentido, la teoría puede ser pensamiento. Se pueden leer muchos textos filosóficos de Heidegger como si fueran textos tan poéticos como los de Hölderlin.

**Nelly Richard:** Bueno, si les parece, lo dejamos hasta aquí y agradecemos a Ernesto Laclau por su visita a Chile.



## **Bibliografía 2:** **La cuestión de la política en Post-dictadura.**

Se presenta acá una breve bibliografía sobre la cuestión de la política en post-dictadura, es decir, una selección sobre los textos centrales en la discusión sobre los procesos de transición a la democracia y democratización, acaecidos en Chile en los últimos años. El objetivo de esta selección no es agotar la diversidad de enfoques desarrollados en el país, sino determinar algunos de los ejes de discusión, mediante la presentación de los libros que habrían constituido, al momento de su surgimiento, algún tipo de conformación del campo enunciativo de las respectivas discusiones que cruzan la escena nacional. Aún así, el criterio de ordenación es estrictamente alfabético. Omitimos referencias a muchos artículos y discusiones relevantes que están editados en los diferentes números de la Revista de Crítica Cultural, precisamente porque esta revista surgida en 1990, ha sido plataforma de discusión y ha representado una muy marcada tendencia teórica y crítica respecto del proceso chileno y de los debates teóricos, nacionales o internacionales, vinculados con tal proceso.

Avelar, Idelber. *Alegorías de la derrota: La ficción postdictatorial y el trabajo del duelo*. Santiago: Editorial Cuarto Propio, 2000.

Benjamin, Walter. *La dialéctica en suspenso: fragmentos sobre historia*. (Traducción e introducción, Pablo Oyarzún). Santiago: Editorial ARCIS-LOM, 1996.

Brunner, José Joaquín. *Un espejo trizado: ensayos sobre cultura y políticas culturales*. Santiago: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, 1988.

- *Globalización cultural y postmodernidad*. Santiago: Fondo de Cultura Económica, 1998.

Collingwood-Selby, Elizabeth. *Walter Benjamin: la lengua del exilio*. Santiago: LOM ediciones, 1997.

Garretón, Manuel Antonio. *La faz sumergida del Iceberg: estudios sobre la transformación cultural*. Santiago: LOM: CESOC ediciones, 1993.

- *Hacia una nueva era política: estudios sobre las democratizaciones*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.

Garretón , Manuel Antonio, Saúl Sosnowki y Bernardo Subercaseaux (editores). *Cultura, Autoritarismo y Redemocratización*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

Hopenhayn, Martín. *Ni apocalípticos ni integrados: aventuras de la modernidad en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

Lechner, Norbert. *Los patios interiores de la democracia*. Santiago: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, 1998.

Marchant, Patricio. *Escritura y temblor*. Pablo Oyarzún y Willi Thayer, editores. Santiago: Editorial Cuarto Propio, 2000.

Menéndez-Carrión, Amparo, Alfredo Joignant (editores). *La caja de Pandora: el retorno de la transición chilena*. Santiago: Planeta/ Ariel editores, 1999.

Moulian, Tomás. *Chile Actual: anatomía de un mito*. Santiago: Editorial ARCIS-LOM, 1997.

- *Socialismo del siglo XXI: la quinta vía*. Santiago: LOM ediciones, 2000.

Moreiras, Alberto. *Tercer Espacio: Duelo y Literatura en América Latina*. Santiago: Editorial ARCIS-LOM, 1999.

Richard, Nelly. *La insubordinación de los signos*. Santiago: Editorial Cuarto Propio, 1994.

- *Residuos y metáforas. Ensayos de crítica cultural sobre el Chile de la transición*. Santiago: Editorial Cuarto Propio, 1998.

- "Las reconfiguraciones del pensamiento crítico en postdictadura". Conferencia presentada en 1999, Universidad de Illinois. Existe en Inglés: "The Reconfigurations of Post-dictatorship Critical Thought". *Journal of Latin American Cultural Studies* 9:3 (Inglaterra, 2000): 273-282.

Richard, Nelly (Editora). *Políticas y estéticas de la memoria*. Santiago: Editorial Cuarto Propio, 2000.

Richard, Nelly, Alberto Moreiras (editores). *Pensar en/la post-dictadura*. Santiago: Editorial Cuarto Propio, 2001.

Ruiz, Carlos. *Seis ensayos sobre teoría de la democracia*. Santiago: Universidad Nacional Andrés Bello, 1993.

Sabrovsky, Eduardo. *Hegemonía y racionalidad política: contribución a una teoría democrática del cambio*. Santiago: Ediciones del Ornitorrinco, 1989.

Salazar Mauro, Miguel Valderrama (Compiladores). *Dialéctos en transición: política y subjetividad en el Chile actual*. Santiago: Editorial ARCIS-LOM, 2000.

Thayer, Willy. *La crisis no moderna de la universidad moderna. Epílogo del conflicto de las facultades*. Santiago: Editorial Cuarto Propio, 1996.

**Autor:** Ernesto Laclau, Argentino de renombre internacional, ha impartido clases en diversas universidades americanas y europeas, (Essex, Bufalo, etcétera), y es autor de numerosos libros y artículos, que lo han transformado en una referencia obligatoria tanto para la filosofía política, la sociología, los estudios literarios y culturales. Entre sus más destacados libros se encuentran *Hegemonía y estrategia socialista* (1985, en co-autoría con Chantal Mouffe), y *Emancipación y Diferencia* (1996).

**Editor:** Sergio Villalobos-Ruminott, candidato a doctor en literatura en la Universidad de Pittsburgh, ha trabajado en sociología política y filosofía y sus artículos versan sobre post-dictadura, literatura y crítica cultural.