



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE
MÉXICO**

POSGRADO EN ESTUDIOS
LATINOAMERICANOS
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

LA EPOCA DE LA
AMPLIACIÓN DEL
CAMPO DE LOS
POSIBLES:
SUBJETIVIDAD Y
POLÍTICA EN
AMÉRICA LATINA

TESIS PARA OPTAR POR EL
GRADO DE
MAESTRO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

PRESENTA: RAMIRO
GOGNA BAUMANN

TUTOR PRINCIPAL
DR. HORACIO CERUTTI
GULDBERG
(CIALC)

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR
DRA. MÁRGARA MILLÁN MONCAYO (CELA)
DR. MARIO MAGALLÓN ANAYA (CIALC)
DRA. ANA LUISA GUERRERO (CIALC)
DR. GERARDO DE LA FUENTE LORA (FFYL)

MÉXICO, D. F. ABRIL, 2013



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos

Este trabajo también fue posible gracias a la beca del Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT, IN400511) “Espacio, dialéctica y cuerpo. Hacia una simbólica desde nuestra América”, coordinado por el Dr. Horacio Cerutti Guldberg.

Índice

Introducción	4
1. Cuestiones de método	8
Campo de los posibles	9
Sujetividad y política	14
¿De la Historia de las Ideas a la Filosofía Política?	22
2. Arturo Roig, la teoría del discurso y después...	37
Filosofía e historia	38
Sujetividad	45
Sujeto del discurso, discurso del sujeto	52
3. El tiempo de la política	69
Delimitar un punto de partida	70
Crítica de la Pirámide y la política de los sin-parte	76
La promesa de Althusser	98
Hegemonía o la lógica de lo político	111
Conclusión	144
Bibliografía	148

Introducción

¿Cómo delimitar espacio-temporalmente la época contemporánea? ¿Dónde empieza y dónde termina? ¿Con qué criterios establecer el corte? Nuestra investigación busca *situarse* en el momento actual, tratando de establecer el perímetro de su afectación e incidencia, los límites (espacio-temporales, históricos y culturales) dentro de los cuales se constituye nuestro pensar. Pero, ¿qué vemos cuando mantenemos la mirada fija sobre la época actual, sobre el presente? Nada bueno seguramente. La “noche de la historia” se cierne sobre los hombres hace largo tiempo. ¿Esto significa que nada puede ser de otro modo? El cínico responderá que vivimos un presente absoluto, cerrado sobre sí mismo, que cancela toda posibilidad de novedad histórica. Sin embargo, a pesar de los obcecados intentos de los *ideólogos de los fines*, la Realidad (la historia) persiste desfasada, abierta, ex-temporánea respecto de sí misma, intempestiva.

León Rozitchner, dramático y visceral, pregunta: “¿Cómo hacer para que lo que cada uno de nosotros asimila de esta realidad cultural nos hable, nos forme, nos prepare como hombres incompatibles con esta realidad misma que sin embargo nos constituye? El problema es temible: ¿cómo poder producir nosotros lo contrario de lo que el capitalismo, con todo su sistema productor de hombres, produce? Dicho de otro modo: ¿cómo remontar la corriente de la disolución, esta degradación de lo humano que parece estar inscrita en la necesidad de su desarrollo? ¿Cómo introducimos nosotros en ese breve

margen que, entre sístole y diástole, se abre en cada hombre...?”.¹ Para nosotros la respuesta es, hoy como en el pasado, la política. En la era de la negación (neoliberal) de la política como actividad colectiva capaz de intervenir eficazmente sobre el mundo social y cuestionar sus principios estructurantes, la reflexión política –ni que hablar de la práctica- es hoy como siempre fundamental. Este es el horizonte amplio que configura y determina nuestra investigación –y quizás todo filosofar.

Existe cierto consenso, en el pensamiento social latinoamericano actual, en afirmar que a partir del año 2000 se manifiesta con contornos claros un “nuevo ciclo de acción colectiva” que se expresa *sujetividades* políticas diversas, que ponen en escena una pluralidad de antagonismos sociales. La constitución de esta diversidad de actores en sujetos políticos capaces de cuestionar las actuales configuraciones sociales, culturales y políticas, representan uno de los fenómenos más novedosos y complejos en la historia reciente del continente. Dicha novedad sólo puede ser comprendida si ubicamos los actuales procesos en el ya largo camino lleno de meandros de la lucha por la liberación de los pueblos del continente. De ahí que la historización de los actores socio-políticos sea de mayor importancia, en una doble perspectiva histórica que nos permita analizar las continuidades y las rupturas; los modos en que las luchas se pueden remontar al pasado, como así también los quiebres, reacomodos y cambios que vivimos en la actual etapa de globalización. Historia episódica ésta, sustraída de toda teleología del tiempo, no debería buscar indicar hitos o “figuras de una serie evolutiva”, ni una

¹ León Rozitchner, “La izquierda sin sujeto”, en: Nestor Kohan (ed.), *La Rosa Blindada: una pasión de los '60*, Buenos Aires, Ediciones La rosa blindada, 1999, pág. 274.

“secuencia histórico-política” progresiva². Se precisa abandonar el “oficio de filósofo de la historia” que construye “formulas de sobrevuelo unidimensionales, unifuncionales”, que descubren “una tendencia en el pasado” y la proyectan “hacia el futuro”.³

En los últimos años la literatura sobre los subjetividades políticas emergentes en la región es abundante y de desigual factura. Sin darle la espalda a lo que consideramos los aportes más valiosos del pensamiento social latinoamericano, intentaremos construir esquemáticamente los conceptos de “subjetivación” y de “política” desde un punto de vista filosófico. *Construir* conceptos que sean formas de acción, modos de comprender y de actuar sobre el mundo; sensibles a las dimensiones novedosas de las experiencias de un tiempo y un lugar determinado. Para ello analizaremos algunos discursos teóricos en donde se desarrollan los conceptos que aquí nos interesa y a través de esos diversos aportes señalaremos los caminos por los que deberán transitar nuestras investigaciones futuras.

El trabajo está dividido en tres partes: la primera pretende caracterizar la emergencia socio-política actual a partir de la categoría sartreana *campo de los posibles* que nos permitirá plantear la discusión en dos frentes. Por un lado historiográfica: contra cierto afán posmoderno de exaltación de supuestas novedades históricas y despolitizador de las diferencias y de la pluralidad de actores políticos; por otro, la noción de “lo posible” nos abre paso a un segundo momento que nos indica la pauta de lo que vamos a desarrollar en el capítulo

² Las expresiones entrecomilladas pertenecen a Raúl Prada, “Hermenéutica de la violencia”, en: Álvaro García, Raquel Gutiérrez, Raúl Prada y Luis Tapia, *El retorno de la Bolivia plebeya*, Bolivia, Comuna-Muela del Diablo, 2000, pág. 111

³ Juan Ritvo, “Historicidad e incommensurabilidad”, en: Silvina Carozzi, Juan Ritvo (comp.), *El desasosiego*, Argentina, Homo Sapiens Ediciones, 2001, pág. 215.

tercero: caracterizar -o mejor, construir- lo que entendemos por *subjetivación* y *política*. Al mismo tiempo, en este primer capítulo, buscamos especificar una cuestión metodológica central: la posibilidad de una ampliación metodológica. Esta ampliación procura desplazarse del terreno de una reflexión filosófica centrada en la Historia de las Ideas, a un registro filosófico-político de pensamiento, que asuma de modo radical la inmanencia de las relaciones de poder, el *factum* del antagonismo como constitutivo de las relaciones sociales. En el segundo capítulo nos detendremos en los aportes de Arturo Roig en Historia de las Ideas, tratando de mostrar cómo la cuestión del sujeto y la teoría del discurso se juegan en esa problemática historiográfica. Para finalizar, en el tercer capítulo analizaremos los aportes de Jacques Rancière y Ernesto Laclau para pensar la política y la subjetividad.

Cuestiones de método

Pienso que no es posible aprehender en una teoría el entero panorama del mundo contemporáneo. Que no es posible, sobre todo, fijar en una teoría su movimiento. Tenemos que explorarlo y conocerlo, episodio por episodio, faceta por faceta. Nuestro juicio y nuestra imaginación se sentirán siempre en retardo respecto de la totalidad del fenómeno. Por consiguiente, el mejor método para explicar y traducir nuestro tiempo es, tal vez, un método un poco periodístico y un poco cinematográfico.

José Carlos Mariátegui, La escena Contemporánea

La crítica completa quizá no sea la que aspira a la totalidad ni la que inspira a la intimidad; es la mirada que sabe cómo demandar, en su rotación, distancia e intimidad, sabiendo de antemano que la verdad no está en uno u otro intento, sino en el movimiento que pasa, infatigablemente, de uno a otro. No hay que rechazar ni el vértigo de la distancia ni el de la proximidad; hay que desear ese doble exceso en el que la mirada siempre está a punto de perder todos sus poderes

Jean Starobinski, La relación crítica

El Campo de los posibles

En una famosa entrevista realizada por Jean-Paul Sartre al líder estudiantil Daniel Cohn-Bendit en plena efervescencia del *mayo francés*, el filósofo afirmaba: “Algo surge de ustedes que asombra, que arrastra, que niega todo lo que ha hecho de nuestra sociedad lo que es actualmente. Eso es lo que yo llamaría la *extensión del campo de los posibles*”.⁴ En uno de sus textos fundamentales, *Crítica de la Razón dialéctica*, proponía una definición de “campo de los posibles” extremadamente sugerente para nuestro estudio.

Citamos *in extenso*:

“El campo de los posibles es así el fin hacia el cual supera el agente su situación objetiva [...] Pero por muy reducido que sea, el campo de lo posible existe siempre y no debemos imaginarlo como una zona de indeterminación, sino, por el contrario, como una región fuertemente estructurada que depende de la Historia entera y que envuelve a sus propias contradicciones. El individuo se objetiva y contribuye a hacer la Historia superando el dato hacia el campo de lo posible y realizando una posibilidad entre todas; su proyecto adquiere entonces una realidad que tal vez ignore el agente y que, por los conflictos que manifiesta y que engendra, influye en el curso de los acontecimientos. Entonces tenemos que concebir la posibilidad como desdoblamiento determinado; por una parte está en el corazón de la acción singular, la presencia del porvenir como lo que falta y lo que descubre a la realidad por esta ausencia. Por otra parte, lo que mantiene y transforma sin cesar a la colectividad es el porvenir real y permanente”.⁵

⁴ Jean-Paul Sartre, *Sartre, los intelectuales y la política*, México, Siglo XXI, 1968, pág. 28. En las primeras décadas del siglo XX Georg Lukács sostenía, no sin motivos, que vivíamos en un *época de actualidad de la Revolución* y de la “necesidad de tomar posición con relación a ella como cuestión de actualidad”, en: *Historia y conciencia de clase*, La Habana, Instituto del Libro, 1970, pág. 295; en otro texto afirmaba: “la actualidad de la revolución proletaria no es ya únicamente un horizonte histórico mundial tendido por encima de la clase obrera que pugna por liberarse, sino que *la revolución se ha convertido en el problema crucial del movimiento obrero* [...] La actualidad de la revolución determina el tono fundamental de toda una época”, *Lenin*, México, Grijalbo, 1970, pp. 12-13. Nuestro trabajo juega un tanto ligeramente con la posibilidad de un paso de la “época de la Revolución” a la “época de la ampliación del campo de los posibles”.

⁵ Jean-Paul Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, Buenos Aires, Losada; Tomo I, 2000, pág. 79

Sartre, agudo -aunque no infalible- observador de la historicidad socio-política, tenía la capacidad de observar que “algo surge” con la experiencia del 68, que de ninguna manera se acotaba a Francia, sino que implicó una verdadera “Revolución mundial”.⁶ Ahora bien, ¿qué era “lo posible” que excedía el “dato” histórico en 1968? ¿Cómo caracterizar ese “exceso de lo social” que rompía las categorizaciones y las prácticas de la izquierda tradicional y que también se alzaba contra los otrora protagonistas hegemónicos de las luchas emancipatorias?

Todo un imaginario político, con sus modos de concebir los sujetos de la transformación social, con su concepción de las formas de organización y del espacio en el que despliega la acción política estaba en trance de grandes mutaciones, y mostraba cambios tendenciales que hoy vemos afianzados. Fenómenos como la desestructuración-reestructuración sindical-obrero y campesina, cierto desbaratamiento del Estado como promotor de la dinámica social y centro de disputa de las luchas políticas, etc. Es decir, todo un conjunto de estrategias y experiencias de autoorganización, de emergencias sociales que se configuraron a lo largo del siglo XX, “sobre el entramado fordista de relaciones productivas y sociales”, llevado a cabo dentro del ámbito del Estado-nación y “centrado en torno a cuestiones básicas de redistribución de la riqueza social o a asuntos relativos a la defensa de la soberanía nacional”.⁷

Lo anterior no significa para nosotros volcarnos a la búsqueda de presuntos “nuevos” sujetos políticos que vienen al relevo de las formas

⁶ Immanuel Wallerstein, *Historia y dilemas de los movimientos antisistémicos*, México, Contrahistorias, 2008, pág. 113

⁷ Raquel Gutiérrez, “Movimientos sociales: antagonismo y emancipación”, en: *Cuadernos de Discusión*, N° 5, 2002, pág. 18.

“clásicas” y supuestamente fracasadas de subjetividad. Una perspectiva histórica crítica de las prácticas vernáculas debería asumir, por un lado, que hay trayectorias multiseculares que estando por largos periodos históricos en las penumbras, son iluminadas por una emergencia inesperada; que algunos acontecimientos funcionan como marcas históricas que revelan procesos que ya estaban ahí, que venían haciendo un trabajo silencioso. Por otro, que las luchas sociales llegan hasta nosotros, pero no llegan de cualquier manera, sino a través de múltiples cortes, disoluciones y desvíos.

No reducir la “novedad” de las transformaciones al momento presente nos permite comprender el largo aliento de las luchas sociales, rastrear sus genealogías para no caer en la celebración acrítica de mentados “*nuevos movimientos sociales*” y para no repetir los modelos teóricos que se construyen para explicar esas presuntas novedades. En esta línea, los aportes de Immanuel Wallerstein sobre una historia mundial de los movimientos antisistémicos dentro de la historia del capitalismo, puede ser de ayuda. Su hipótesis es que 1968 representa una *ruptura de larga duración* con muchas de las estructuras culturales, económicas, políticas y sociales del capitalismo. Se trató de un movimiento mundial no sólo contra la economía-mundo capitalista, sino también contra los antiguos movimientos antisistémicos.⁸ Según el autor, el 68 instala un debate que va a ser recurrente hasta el presente y que, al mismo tiempo que significa un rasgo positivo y original, condensa los límites y desafíos de las movilizaciones sociales *pos68*: la disputa en el seno de todos los movimientos respecto a que el objetivo prioritario era el de la conquista del poder por medio de la lucha política.

⁸ Immanuel Wallerstein, *Historia y dilemas de los movimientos antisistémicos*, ob. cit. pág. 130

Fernando Calderón propone una interesante estructura de “larga duración” para América Latina que no entra en contradicción con la propuesta por el sociólogo norteamericano. “A las dos de la tarde en punto, un 6 de septiembre de de 1914, la revolución y la modernidad se hicieron presentes en la historia de América Latina”⁹, escribe el autor refiriéndose a la entrada de los ejércitos de Francisco Villa y Emiliano Zapata a la Ciudad de México. La Revolución Mexicana significaría “la emergencia de un *nuevo sistema de acción histórica...* que perduró durante todo el siglo...”.¹⁰ Paco Ignacio Taibo II, biógrafo de Pancho Villa, comenta una famosa foto de la entrada de los revolucionarios a la Ciudad de México: “Tras dos cornetas zapatistas en pequeños caballos, Lucio Blanco, mirando un reloj que marca las 12:10. En un segundo plano Otilio Montaña observando los balcones del lado izquierdo, aún con la venda de la última herida en el frente. El jovencísimo Rafael Buelna Urbina, mirada fiera, al frente con sálocot. Zapata, Villa..., entre ellos Everardo González y a su derecha Rodolfo Fierro en un caballo blanco, con un puro en la mano y la mirada retadora. Y en la esquina de la derecha el secretario de Villa, Luis Aguirre Benavides... *Los ocho generales que abren la marcha eran hace cinco años un campesino, un maestro rural, un estudiante, un cuatrero, un caballerango, un bandolero y un maquinista de tren.* Nadie podrá explicarse la Revolución Mexicana si no se explica esta foto. Esa foto y sus ausencias...”.¹¹ ¿No observamos aquí esa la lógica de lo política a la que refiere Jacques Rancière –que analizaremos en el capítulo 3-, cuando la define como una

⁹ Fernando Calderón, *Movimientos sociales y política*, México, Siglo XXI, 1995, pág. 17.

¹⁰ Ídem.

¹¹ Paco Ignacio Taibo II, *Pancho Villa. Una biografía narrativa*, México, Planeta, pág. 457. Las cursivas son nuestras. De aquí en más cuando las cursivas sean nuestras serán indicadas

discontinuidad o ruptura con la distribución de posiciones y lugares dentro de una sociedad?

Hoy sería un lugar común afirmar que ese sistema de acción histórica vive una ruptura a partir de otro *acontecimiento* político de impacto latinoamericano y mundial: el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en 1994 en Chiapas, México. Carlos Monsiváis tenía razón cuando afirmaba: “El siglo XX mexicano comienza casi formalmente el 10 de Noviembre de 1910 [...] Y si el siglo XX mexicano nace en 1910 se extingue más o menos el primero de enero de 1994, al surgir el EZLN, la última solicitud del ingreso a la nación de sectores históricamente marginados, esta vez al amparo de su capacidad argumentativa...”.¹² Pero, al contrario de lo que sostiene el ensayista mexicano, dicho evento tuvo repercusiones en todo el subcontinente: los estudios sobre la extensión e intensidad de la misma, tanto como de las promesas y los límites de aquella empresa todavía en curso, siguen en desarrollo en la actualidad.

Dada la propia lógica de los acontecimientos políticos el “campo de los posibles” no se agota sólo en el momento de su irrupción de lo imprevisible, sino que abren hacia adelante -y hacia atrás, a través de la memoria histórica de los pueblos- posibilidades y proyectos que se desplegaran con el ritmo de la

¹² Carlos Monsiváis, “Entrevista con Bolívar Echeverría”, en: *Contrahistorias*, núm. 4, 2005, pág. 39. Maristella Svampa propone una línea de tiempo que coloca al “hecho zapatista” en un horizonte más amplio, histórico y continental, cuando afirma: “Cierto es que este nuevo ciclo se abrió en 1994 con la irrupción del zapatismo, en Chiapas, que sería uno de los primeros movimientos anti-neoliberales en la región [...] Pero en rigor, en América Latina, el nuevo ciclo de acción colectiva, que señala una progresiva acumulación de las luchas en contra de las reformas neoliberales, arrancarían en el año 2000, con la Guerra del Agua, en Cochabamba, y tendría sus momentos de inflexión tanto en Argentina, en diciembre de 2001, Ecuador, en 2005, nuevamente Bolivia en 2003 y 2006, entre otros hitos”, “Hacia una gramática de las luchas en América Latina: movilización plebeya, demandas de autonomía y giro eco-territorial”, en: *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 34, 2010. Disponible en: www.maristellasvampa.net

acción colectiva. Como venimos insistiendo, las grandes emergencias sociales permiten comprender las transformaciones que ya estaban antes y que se vuelven evidentes después. En este sentido, 1994 actuó como revelador. Las mutaciones en la conflictividad social generan cambios positivos en la conformación de subjetividades emergentes que no son sólo restos negativos, ruinas fragmentadas de una supuesta totalidad unificada y perdida.

Sujetividad y política

Las mutaciones en la conflictividad social generaron cambios positivos en la conformación de subjetividades emergentes que no son sólo restos negativos, ruinas fragmentadas de una supuesta totalidad unificada y perdida. El accionar, la lógica organizativa y movilizacional de los sujetos colectivos, parecen haber hecho estallar el monopolio de la comprensión de la acción política en términos de “Ciudadano” y del “Proletario”, dos héroes del imaginario político-emancipatorio de la Modernidad. Los movimientos populares, donde se evidencia una conformación multisectorial, policlasista; los movimientos que parten de un fuerte autorreconocimiento “identitario” (los “indígenas” con su reivindicación de una identidad “étnica”, o las minorías sexuales, como identidad “sexual”) enterraron para siempre la posibilidad de seguir pensando la emancipación a partir de un sujeto único y universal -incluso del “lenguaje” de ese modo de comprenderla.

En el mismo registro de estas mutaciones, podemos afirmar que hay una des-ciudadanización de la acción política, entendiendo la ciudadanía como la acción individual o colectiva a través de los canales políticos ya establecidos,

institucionalizados, “centralizados” y donde no hay cabida para alcanzar formas de organización fuera de la mediación del “partido” o del “Estado”. Las relaciones entre los sujetos políticos y el Estado en sentido amplio, son tan diversas y heterogéneas como tipos de movimientos hay; por lo tanto no podemos caer en generalizaciones. Lo que sí puede observarse es una crítica al estado liberal-moderno-capitalista con su democracia formal-representativa. Algunos autores sostienen que las subjetividades políticas se mueven a través de “no-lugares” de la política, otros espacios de ejercicio de la autoridad política que no forman parte del Estado, otras trayectorias de acción.¹³

El caso de los movimientos indígena es hoy uno de los más interesantes de analizar, por la potencia de su acción colectiva y por los resultados dispares logrados en el continente. Es importante reconocer la imposibilidad de homogeneizar la lucha de los pueblos indígenas (sin caer, por qué no decirlo, en la celebración posmoderna de la fragmentación y la diferencia). Una investigación poco atenta a la diversidad cultural-política indígena y a las historias locales de organización, podría hacernos cometer el error, por ejemplo, de que a mayor densidad de población de grupos étnicos mayor presencia en la vida política de una nación. Ahora bien, consideremos los siguientes datos de la CEPAL: existen en América Latina y el Caribe entre 33 y 40 millones de indígenas, pertenecientes a alrededor de cuatrocientos grupos étnicos: “Cinco países agrupan casi el 90% de la población indígena regional: Perú (27%), México (26%), Guatemala (15%), Bolivia (12%) y Ecuador (8%)”.¹⁴ Siguiendo el argumento demográfico uno podría suponer que es Perú el país

¹³ Luis Tapia, *La política salvaje*, La Paz, Muela del Diablo/CLACSO/Comuna, 2008, pág. 60.

¹⁴ Martín Hopenhayn y Andres Bello, “Discriminación étnico-racial y xenofobia en América Latina y el Caribe”, en *Serie Políticas Sociales*, CEPAL, N° 47, 2001. Disponible en: www.eclac.org/publicaciones

donde las organizaciones indígenas tienen mayor presencia, fuerza y capacidad de disputa del poder global de la sociedad. Numerosos estudios muestran más bien todo lo contrario, y señalan la excepcionalidad el caso peruano; si bien no se afirma la inexistencia de estos movimientos, es llamativa su “debilidad” comparada sobre todo con otros países centroandinos, en donde las relaciones de fuerza entre el Estado y los sectores indios no son tan asimétricas.¹⁵

Hecho este reconocimiento, es posible hablar de un proyecto común: transformación del estado, de la educación, de la economía y de la ley, es decir, *reinventar* la democracia. Los movimientos indígenas critican la constitución monocultural, monoorganizada, monoétnica del estado tal y como se concibe dentro de la tradición liberal occidental-moderna. Se devela la imposición de facto de una etnicidad desde el estado y se promueve una desmonopolización de la etnicidad del mismo.¹⁶ Al tiempo que se reclama el reconocimiento de modos diferenciados de practicar la democracia, de reconocer la plurinacionalidad igualitaria en lo económico y lo político.

La idea de transformar el Estado o de “superarlo” no es un proyecto político novedoso. La plataforma teórico-política del pensamiento socialista desde siempre contrapone a las democracias “representativas”, una democracia “sustantiva” o “participativa”; para decirlo esquemáticamente, la primera enfatizaría el *cómo* del ejercicio de la soberanía (de ahí su carácter

¹⁵ Para un trabajo comparativo de los movimientos indígenas en Perú, Bolivia y Ecuador: Ramón Pajuelo Teves, *Reinventando comunidades imaginadas*, Lima, IEP, 2007. Gustavo Cruz muestra un panorama ajustado de la situación de los movimientos indígenas en Bolivia, incluso la diversidad al interior del país de estas organizaciones: *La liberación indígena contemporánea en Bolivia, Córdoba*, EDUCC, 2009.

¹⁶ Álvaro García Linera, “Comentario a ‘El movimiento de los movimientos’, de Toni Negri”, en: *Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano*, CLACSO, núm. 15, 2008.

“formal” paradigmáticamente expresado en el acto eleccionario), mientras que la segunda pone el énfasis en el *quien* de la política, en la ampliación y diversificación de los espacios políticos participativos.¹⁷ La “novedad” que se plantea desde los actuales movimientos socio-políticos, por ejemplo, es que hay que pensar una “dialéctica” del *cómo* y el *quién*. Esto es, no basta con democratizar la democracia y asegurar la participación igualitaria en el poder; hay que transformar la “forma” que el Estado actual adopta. De otro modo reintroducimos y reimponemos aquello que criticamos, en este caso, el Estado liberal-moderno. La experiencia boliviana actual está mostrando las posibilidades y los límites de tales proyectos

La presencia de todo un conjunto de alternativas en lo político y lo social, de proyectos de reformulación de los regímenes político actuales, de cambiar los sistemas de representación, en definitiva, de otorgarle nuevos criterios a la democracia incorpora temas nuevos en la agenda política gracias a la emergencia de los sujetos colectivos.

Ahora bien, ¿cómo comprender esta diversidad de fenómenos sin caer en un mero descriptivismo? El actual atolladero en el que se encuentra la pensamiento social latinoamericano le debe mucho a la superproducción de teorías de los “movimientos sociales” que nada explican. Aún cuando hay excepciones, la mayoría de las veces nos ofrecen panoramas acrílicos e idealizados que ocultan las condiciones discursivas de sus propias enunciaciones.

¹⁷ Juan Carlos Portantiero, (1988) “Democracia y Socialismo: una relación difícil”, en: *La producción de un orden*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1988, pág. 102)

Según nuestro punto de vista se hace necesario construir categorías que permitan dar cuenta de los *procesos de constitución* de los sujetos políticos y de la naturaleza de *lo político* que esas emergencias ponen en juego. Se trata de realizar una serie de desplazamientos metodológicos, una suerte de giro copernicano o inversión trascendental: del sujeto a las condiciones de su emergencia, de la subjetividad ya constituida a *los modos de subjetivación*; de suponer una definición de la política a la pregunta por sus condiciones de aparición a través de la práctica como tal. A continuación ofrecemos algunas referencias discursivas a partir de las cuales es posible encarar la empresa propuesta.

La primera de ellas es la desarrollada por el filósofo argentino Arturo Roig. Podemos resumir la problemática roigeana como sigue: se trata de desarrollar una “teoría y crítica” del pensamiento latinoamericano, cuya preocupación central son los modos de constitución de los sujetos en la dinámica social, de los sujetos de la práctica política transformadora, como sujetos de discurso en la historia de nuestra América. El objetivo es desarrollar una Historia de las Ideas, que se ocupe de la trayectoria sinuosa y muchas veces trágica de autoafirmación de los sujetos, y el eje de sus investigaciones consiste en mostrar que tal constitución implica la construcción de una filosofía para sí, para su propia realidad histórica y social. Por ello, afirma Arturo Roig: “... ese sujeto que se afirma o se niega a sí mismo, es inevitablemente un sujeto de discurso”.¹⁸

¹⁸ Arturo A. Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, Buenos Aires, Una Ventana, 2009, pág. 16. Nuestra investigación tiene como punto de partida dicha tradición aunque desplaza, en el orden de prioridad, el problema de si el sujeto que se “afirma o se niega” construye o “hace” filosofía y/o pensamiento latinoamericano; el foco lo ponemos en el proceso de *subjetivación política*. Para ello es necesario ampliar las perspectivas de análisis e

Lo anterior si bien es un punto de partida interesante, todavía es insuficiente para construir o dar cuenta de las lógicas propiamente políticas de la subjetivación y de la naturaleza de lo político que dicho proceso puede movilizar. Para ello, procuramos ampliar las perspectivas en el estudio de la cuestión del sujeto y la subjetividad política. Aquí “ampliación” no se refiere tanto a la extensión de modalidades de la subjetividad o procesos de subjetivación que anteriormente no existían, como a una ampliación de su conceptualización. No se trata entonces de añadir elementos a cierta entidad predefinida, sino de repensar el fenómeno de la *subjetividad* en su conjunto, desde una dimensión filosófico política

La categoría de *subjetivación* posibilita superar cierta metafísica del sujeto en las que caen ciertas filosofías y teorías sociales. El campo político y el sujeto político no pueden comprenderse como dos entidades preexistentes, ya constituidas de antemano. La subjetividad política tiene fuentes que no pueden ser reducidas a posiciones sociales ya determinadas. Por ejemplo, a partir de los aportes de Jacques Rancière y otros, podremos desentrañar la importancia de la *heterología* en la lógica de la subjetivación política. Esto es, el reconocimiento de que una identidad no se reduce a su propia afirmación, sino que implica el rechazo a una identidad impuesta por un otro, en este caso el orden “policial”. Así, la política implica un “sujeto excedente respecto a toda distribución social. Y pasa así por un proceso de subjetivación de aquel que toma la palabra y adopta un nombre para designarse”.¹⁹ La subjetivación política une un ser (una posición fijada) con un no-ser (una posibilidad), lo cual

incorporar otros enfoques para profundizar nuestra búsqueda. De ello nos ocupamos a continuación.

¹⁹ Jacques Rancière, *El desacuerdo*, Buenos Aires, Nueva Visión, pág. 156.

significa para el filósofo francés que la lógica de la subjetivación entraña una identificación imposible²⁰

Lo propio de estos aportes y de otros, como el de Ernesto Laclau, con respecto a las *posiciones de sujeto*, se manifiesta en la idea de una subjetividad planteada como aquellos modos de pensar en diferentes situaciones discursivas, es decir, parte de la base de que nada es fijo en la naturaleza humana y que las distintas formas de las prácticas y los discursos en una situación determinada organizan un tipo específico de sujeto. Esto no se refiere a la síntesis o a la función unificadora del sujeto, sino, por el contrario, a las diversas modalidades de enunciación que ponen de manifiesto su dispersión. Con esto se niega que el sujeto sea concebido como fuente unitaria del mundo, el sujeto es producido, es resultado de una relación. El sujeto no es visto como el origen de las estructuras, sino como la diferencia; como un efecto *de* las estructuras y *en* las estructuras. Se constituye como el efecto de la regularidad en la dispersión. De ahí se deriva la imposibilidad de pensar en una identidad plena, debido a que la identidad siempre está rebasada por el exceso.²¹

Todo esto tiene va a tener consecuencias fundamentales para comprender la naturaleza de lo político y los sujetos. La más importante es que en la política no hay una subjetividad *a priori*, ni privilegiada que pueda erigirse como sujeto único, referencia de toda lucha política. Lo político es ubicuo, y por lo tanto la acción política también, es decir, hay una diversidad de lugares y referencias y es imposible definir un sujeto político en función de su ubicación

²⁰ Cfr. Jacques Rancière, "Política, identificación y subjetivación", en: Benjamín Arditi (ed.), *El reverso de la diferencia*, Caracas, Nueva Sociedad, 2000, pág. 145

²¹ Cfr. Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, Madrid, Siglo XXI, 1987, sobre todo el capítulo 3

dentro de una estructura social. Como sostiene Rancière: “Es la relación política la que permite pensar el sujeto político y no a la inversa”.²² En otro lugar afirma:

“¿Qué es *lo* político?, se nos pregunta. Responderé brevemente: lo político es el encuentro de dos procesos heterogéneos. El primero es el del gobierno. Éste consiste en organizar la reunión y el consentimiento de los hombres en comunidad y reposa sobre la distribución jerárquica de las posiciones y las funciones. Daré a este proceso el nombre de *policía*. El segundo proceso es el de la igualdad. Éste consiste en el juego de las prácticas guiadas por la presuposición de la igualdad de cualquiera con cualquiera y por el cuidado de verificarla. El nombre más adecuado para designar esta interacción es el de *emancipación*”.²³

Adelantando un comentario sobre el que tendremos oportunidad de volver, podemos afirmar que el problema con la caracterización que propone el filósofo francés es que parece implicar cierta “rarificación” de la política, cierta excepcionalidad que reduce las emergencias políticas disruptivas a experiencias espasmódicas o inusuales en la historia. Necesitamos complementar esta visión a través de una perspectiva que nos ofrezca un “arraigo” histórico-social más preciso.

²² Jacques Rancière, “Once tesis sobre la política”, en: *Cuadernos Filosóficos*, Segunda época, núm. 2, 2005.

²³ Jacques Rancière, “Política, identificación y subjetivación”, en: Benjamín Arditi (ed.), *El reverso de la diferencia*, ob. cit., pág. 150.

¿De la Historia de las Ideas a la Filosofía política?

Es hora de enunciar los puntos de partida de nuestro discurso. Si bien no se trata de una axiomática, consideramos que un punto de vista filosófico-crítico debe explicitar las condiciones de su propia discursividad. En este caso se trata de poner sobre la mesa la tradición filosófica que es nuestro punto de partida, que nos brinda herramientas metodológicas para construir un camino de pensamiento, pero que no es un objeto, es decir, no la recibimos pasivamente sino que la transformamos, la rehacemos y la releemos creativamente: por lo menos esa es nuestra intención y prerrogativa. Lo cual también quiere decir: el punto de llegada puede no ser el mismo.

El afán autocrítico y constructivista nos obliga a *recomenzar* permanentemente. De otro modo, no conformarse un pensamiento con pretensiones de saber crítico. Aquí es preciso remarcar que la “autocrítica” mencionada no es un proceso que vaya a tener como fin la elucidación efectiva y total del conocimiento: no es posible (ni deseable) llegar a un punto que la crítica no vuelva sobre sus pasos para avanzar nuevamente. He aquí una paradoja y un desafío para quien se inicia en el camino del filosofar: las premisas metodológicas de las que partimos son (siempre) provisorias y falsables en el juego de la *inter* y de la *trans*-textualidad. El diálogo con las múltiples tradiciones del pensamiento es permanente y nos obliga a ponernos en relación con lo que se dice en el presente y con lo dicho en el pasado. Por otro lado, y esto es lo más importante, las experiencias históricas no son mudas e interpelan al saber filosófico -y al pensamiento en general- de diversa

manera. En esta dirección, la *realidad* puede obligar a reconstruir los ámbitos de saber y de conocimiento de una sociedad; complementariamente, los saberes constituidos pueden también convertirse en campos de disputa de esa historicidad. El grado y las modalidades en que el conocimiento puede jugar un rol estratégico en la lucha socio-política no es algo que se pueda determinar *a priori*. Así, nuestro discurso se ubica en ese *entre-medio* de “reenvíos recíprocos entre lo teórico y lo político”.²⁴ Si, como sostiene León Rozitchner, “cuando el pueblo no se mueve, la filosofía no piensa”, queda abierta la cuestión de *cómo* piensa la filosofía cuando el “pueblo” se mueve como lo está haciendo en nuestra América desde, para poner una fecha emblemática, 1994 a la fecha.²⁵

Dicho esto, debemos afirmar que nuestra investigación se coloca en el filón de la tradición más crítica de la Historias de las Ideas de nuestra América, sobre todo de los desarrollos de Arturo Roig y Horacio Cerutti Guldberg.²⁶ Encontramos estas posiciones sugerentes en lo teórico-metodológico, pero también, y esto es más importante, nos reconocemos en el compromiso

²⁴ Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, España, Siglo XXI, pág. 2.

²⁵ Entrevista del Colectivo Situaciones a León Rozitchner, en *Conversaciones en el impasse*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2009, pág. 97. Más adelante el filósofo con lenguaje coloquial pero potente continúa: “Esa frase se refiere a la experiencia social que da que pensar al pensamiento, y también a la filosofía... Lo que la sociedad produce mueva al pensamiento cuando se piensa desde ese fundamento. Si sentís que hasta los afectados por una situación que los destruye no reaccionan y entran en lo que se llamó una 'servidumbre voluntaria', es muy difícil que a uno le pase algo que lo ponga en juego y despierte las ganas de buscar una salida, porque las ganas colectivas estimulan al pensamiento. Si no, se está rumiando pasivamente ideas de un pasado que quedó congelado: te quedás pensando con esquemas teóricos que decantaron en situaciones ya idas... Inevitablemente el estímulo para pensar viene siempre de afuera, del primero hasta el último suspiro, aunque parezca que viene sólo de adentro”.

²⁶ Arturo A. Roig, Arturo A., *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983. [Hay reedición: Buenos Aires, Una Ventana, 2009]; También: *Rostro y filosofía de América Latina*, Mendoza, EDIUNC, 1993. De Horacio Cerutti Guldberg, *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*, México, Porrúa-UNAM, 2002; *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.

práctico y en la convicción política, de que sólo se puede filosofar desde/para la praxis concreta de los pueblos de nuestra América.²⁷ El filosofar, según este punto de vista, no se puede desmarcar de lo ideológico, ya que es un “hacerse y gestarse” de un hombre insertado en la estructura y dinámica sociales; atravesado, por tanto, por los conflictos y luchas que surcan y escinden a la sociedad e impulsan la historia. Se trata de un desarrollo discursivo que, en tanto lenguaje, se presenta siempre y necesariamente como mediación de la vida cotidiana. Esta es la “política filosófica”, dentro de la llamada “filosofía para la liberación”, y con ella ocurre como con la política a secas: o te comprometes o no lo haces.

Hay por lo menos dos principios metodológicos fundamentales que nos provee la concepción filosófica de la que partimos y que son claves para el desarrollo del tema de nuestra investigación: a) una cierta comprensión del estatus epistemológico de la filosofía, su función dentro de una cultura, de una sociedad determinada y su relación con otros saberes; llamamos a este principio, “metateórico” o “metaregulador” del filosofar y es Cerutti Guldberg quien más ha profundizado al respecto. b) La otra prerrogativa de la que partimos es de primer orden (en contraposición con la anterior, que es de segundo orden), se refiere a lo que sería el “objeto” de una filosofía latinoamericana. Con Roig, consideramos que el filosofar latinoamericanista se ocupa del problema de la constitución de los sujetos en la dinámica social, de los sujetos de la praxis transformadora y liberadora, como sujetos de discurso en la historia de nuestra América, es decir, se ocupa de los “modos de objetivación” de un sujeto: los/las hombre/mujeres latinoamericano/as en su

²⁷ Advertimos que cierta ambigüedad o cierto esencialismo que parece colarse aquí en nuestro discurso respecto de la categoría de “pueblo”, quedará aclarada y precisada en el capítulo 3.

diversidad social y cultural. Para adelantar una cuestión sobre la que volveremos más adelante, en nuestra investigación nos interesa la constitución de los sujetos colectivos como sujetos políticos y vamos a indagar este proceso como modos de *subjetivación* política.

Lo que llamamos el principio metaregulador del filosofar es la autorreflexión sobre su naturaleza y sus funciones. Se lo considera un saber que no tiene una posición privilegiada dentro del resto de las producciones culturales de una sociedad, que forma parte de una realidad siempre mediada, que se accede a ella necesariamente por otros lenguajes mediadores como el de las ciencias sociales; que concibe a la filosofía acosada entre las ciencias y la política, imbricada por la ideología. Es quizás una forma de deslegitimar una autoridad autoconformada por la tradición, de desinstituirse a sí misma a partir de socavar los cimientos que la erigían como “filosofía primera”. Esto es ciertamente importante para nosotros: la afirmación de una vocación constante de diálogo “interdisciplinario” como condición para una filosofía avocada a la inteligibilidad de lo histórico-político.

Conviene detenerse un momento en la cuestión de la interdisciplina. No es un tema obvio, muchas veces es más enunciado que practicado y otras, es practicado sin ser problematizado como tal. En nuestro caso podemos decir que nos valimos de distintas áreas disciplinarias: la sociología política, la historia de las ideas, la filosofía política, la historia. Sin embargo, lo “interdisciplinar” oculta los procesos históricos a través de los cuales las disciplinas se constituyeron como unidades autónomas, con sus “objetos” específicos derivados, en sus genealogías profundas, de la división del trabajo intelectual que implicó el proceso de modernización. Por otro lado, la

interdisciplina parece suponer que este diálogo entre saberes ya constituidos desembocará necesariamente en un consenso cada vez mayor de los saberes y en la producción de un auténtico conocimiento. Nada más alejado de nuestra vocación, más bien nos sentimos más próximos a la siguiente afirmación del filósofo argentino Juan Ritvo:

“La apelación a la transdisciplina –porque nivela y justifica de antemano lo que no debería nivelar ni justificar- es el salvoconducto para el marasmo, la esterilidad, la renuncia al pensamiento en nombre de la concordia (la indiferencia) liberal de las disciplinas que ocupan confusamente el campo de las llamadas “ciencias humanas”. [...] No hay disciplinas que no tenga lagunas de indecibilidad, zonas de contradicción, paradojas en las cuales los caminos contrapuestos llevan ambos al mismo resultado, producto de la disparidad de los desarrollos. Las disciplinas –es esto lo esencial- se comunican fructíferamente cuando hay *pólemos*, es decir, cuando hay conflicto, y en ese conflicto algo excedentario se transmite de un lado al otro de la frontera: *sólo las fracturas comunican*”.²⁸

Volviendo al punto anterior. Decíamos más arriba que la Historia de las Ideas se ocupa de la trayectoria sinuosa y muchas veces trágica de afirmación de los hombres y las mujeres de nuestra América. El eje de sus investigaciones consiste en mostrar que la afirmación del sujeto implica la construcción de una filosofía para sí, para su propia realidad histórica y social. Por ello, afirma Arturo Roig: “... ese sujeto que se afirma o se niega a sí mismo, es inevitablemente un sujeto de discurso”.²⁹ Nuestra investigación tiene como punto de partida dicha tradición aunque desplaza, en el orden de prioridad, el

²⁸ Juan B. Ritvo, “Posmodernidad (IV)”, en: *Imago Agenda*, n° 133, 2009. Debemos a Eduardo Grüner el descubrimiento de este sugestivo artículo. Comentando a Ritvo, afirma: “Lo que quisiéramos en este texto... sería oscilar entre la más estricta *disciplina* y la más herética *indisciplina*”, en: *La oscuridad y las luces*, Buenos Aires, Edhasa, 2010, pág. 37. En el contexto de esta discusión es también fundamental el famoso informe de la *Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*, bajo la presidencia de Immanuel Wallerstein y editado como *Abrir las ciencias sociales*, Argentina: Siglo XXI, 2004. Allí se ofrece una historia de las ciencias sociales a través de una desnaturalización de las “disciplinas” y su vinculación con los procesos de conformación de los Estados, el desarrollo de las universidades en el mundo, como así también con las empresas colonialistas y capitalista de Occidente

²⁹ Arturo A. Roig, Arturo A., *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, ob. cit., pág. 16 [2009, pág. 17]

problema de si el sujeto que se “afirma o se niega” construye o “hace” filosofía y/o pensamiento latinoamericano; el foco lo ponemos en lo que llamamos el proceso de subjetivación política. En rigor, con esto no nos alejamos del “programa de investigación” de la filosofía latinoamericana, si consideramos que entiende al filosofar como un desarrollo discursivo relacionado con la práctica (política) de un sujeto que lucha por autoafirmarse como tal.³⁰

Por lo tanto, queremos desplazarnos *de la Historia de las Ideas a la “Filosofía política”*.³¹ Este corrimiento no implica en absoluto que se postule el fin o la caducidad de una corriente o una disciplina historiográfica y que se convoque al nacimiento de un nuevo campo de saber. Tampoco se trata de una sustitución evolutiva de un paradigma por otro, dentro de una filosofía de la historia. El desplazamiento es de orden epistemológico -en lo que hace al “objeto” de nuestra investigación- y responde a la necesidad de llevar adelante una *ampliación metodológica*, es decir, enriquecer nuestras herramientas teóricas para que nos permitan comprender la cuestión de la subjetivación política en sus múltiples determinaciones, la problemática de la conformación de los actores colectivos, todo ello dentro de una preocupación más general acerca de la naturaleza de *lo político*.³²

³⁰ Más adelante volveremos sobre lo que estos aportes permiten pensar: en ellos se perfilan las condiciones para desarrollar una “filosofía política”. Sobre todo, y esta es una hipótesis, a partir de los aportes de Arturo Roig.

³¹ Usamos aquí el término “filosofía política” con total conocimiento de sus problemas, algunos de los cuales explicitaremos en el presente capítulo. El uso de comillas supone un cuestionamiento constante de esta designación. Aun cuando no aparezca entre comillas, nuestro uso del término es siempre crítico. En la sección siguiente profundizamos este punto.

³² La producción del conocimiento filosófico, a diferencia del conocimiento científico, no supone al “objeto” como ya constituido desde siempre, sino que se empeña en *producirlo*. Investigar los modos de subjetivación política implica hacer un giro trascendental del objeto a sus condiciones de posibilidad: en nuestro caso, de un sujeto político “dado” (por ejemplo, un “movimiento social” determinado) a la pregunta por las condiciones de su emergencia como tal. Esta es una cuestión metodológica fundamental y está supuesta cada vez que hablemos de “objeto” en el presente trabajo. Volveremos sobre ello.

¿El cambio de foco arriba mencionado significa que la Historia de las Ideas supone una comprensión del filosofar como un saber “puro” y en este sentido a-político? En absoluto. El movimiento mienta la necesidad de adentrarse en regiones sólo programáticamente mencionadas por la corriente con cuestión. No debe entenderse esto como que venimos a completar una carencia, a llenar un vacío teórico-metodológico. Sin embargo, lo que nosotros queremos tematizar como un “desplazamiento” no se realiza de modo pacífico y automático; para ello se requiere tomar ciertas decisiones metodológicas, operar rupturas, forzar encuentros y agilizar desencuentros (quizás) definitivos. Nuestra hipótesis es que algunos de estos desplazamientos ya están posibilitados por la obra de Roig: sobre todo en sus desarrollos sobre la teoría del discurso.

Ya dijimos que la filosofía de la que partimos es constitutivamente política y, podemos agregar, reniega o denuncia a aquellas que desconozca esta dimensión inmanente del filosofar. Lo que nosotros queremos sostener es que este reconocimiento es necesario, pero no suficiente: es sin duda importante revelar las implicaciones políticas de conceptos que se desprenden de la reflexión ontológica y epistemológica propias y ajenas. Sin embargo, esta politización de la filosofía va de la mano, paradójicamente, de una desatención teórica de los fenómenos políticos: de la naturaleza del Estado, de las formas de la democracia, de la naturaleza de la política, de la acción y sus sujetos, etc.

¿Qué ganamos con una reflexión sobre lo político? Proponer una filosofía política que nace de la experiencia política nos permitirá, en palabras de Claude Lefort, “discernir las condiciones previas para el desarrollo de la

libertad, o para al fin echar algo de luz sobre los obstáculos que la obstruyen [...] y nada de lo que se avance sobre la naturaleza de lo político dejará de poner en juego una idea de la existencia o, lo que es igual, de la coexistencia humana”.³³

Todavía alguien podría preguntarse por qué partir de un acervo teórico-práctico que va a ser cuestionado y sometido a crítica a la largo de la investigación. Además de lo arriba señalado, todavía tenemos dos motivos fundamentales: para nosotros la Historia de las Ideas es *una* de las tradiciones a partir de la cual una nueva concepción de la política resulta formulable y la validez de este punto de partida se funda, simplemente, en el hecho de que forma parte de nuestra propia formación intelectual; por otro lado, dicha tradición, al poner el acento en el problema de la constitución de los sujetos - sociales, políticos, discursivos, etc- en nuestra América, se transforma en un aporte ineludible para desarrollar nuestro tema de investigación: ¿quién es el sujeto político, cuál es el espacio de su constitución?. No otra cosa significa *ejercer* un pensamiento dentro de la historia.

Ahora entremos de lleno, después del *rodeo*, al tópico tan llevado y traído de la “Filosofía Política”. En el pensamiento político contemporáneo ha habido una denegación de aquella noción.³⁴ Dicho pensamiento plantea la siguiente paradoja: “La filosofía política no es un pensamiento apto para

³³ Claude Lefort, *La invención democrática*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1991, pág. 10.

³⁴ Para un panorama acotado de los problemas del pensamiento político contemporáneo: Eduardo Grüner, *La Cosa Política o el Asecho de lo Real*, Buenos Aires, Paidós, 2005; Eduardo Rinesi, *Política y Tragedia*, Buenos Aires, Colihue, 2003; Oliver Marchart, *El pensamiento político posfundacional*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009; Slavoj Žižek, *El espinoso Sujeto*, Buenos Aires, Paidós, 2001. Desde otra óptica pero en discusión con la filosofía política: Enrique Dussel, *Política de la liberación*, Tomo II, España, Trotta, 2009; también el muy interesante artículo de Franz Hinkelammert, “El concepto de lo político según Carl Schmitt”, en: Norbert Lechner (comp.), *Cultura política y democratización*, Santiago de Chile, CLACSO-FLACSO-ICI, 1987, pp. 235-252.

pensar, precisamente, *la política*".³⁵ Conviene citar algunos *topoi* clásicos de este desencuentro para después, explicitar el sentido y nuestra posición al respecto.

Hannah Arendt ha sido de uno de los primeros pensadores que puso en cuestión la conjunción armoniosa entre los términos filosofía y política —a pesar de que consideramos problemática su demarcación entre filosofía y política y la suposición de que existe algo así como una filosofía pura de la naturaleza, un estado de contemplación apático frente al “mundo”. Leemos:

“La diferencia está realmente en la cosa misma. La expresión 'filosofía política', expresión que yo evito, está extremadamente sobrecargada por la tradición... [H]ay una tensión entre la filosofía y la política. Es decir, entre el hombre como ser que filosofa y el hombre como ser que actúa; es una tensión que no existe en la filosofía de la naturaleza. El filósofo se sitúa frente a la naturaleza como todos los seres humanos; cuando medita sobre ella habla en nombre de toda la humanidad. En cambio, frente a la política el filósofo no tiene una postura neutral”³⁶

El siguiente paso de la recusación contra la “filosofía política” es respecto al modo en que dicho discurso ha pensado la política. Según esta perspectiva la filosofía política ha sido un pensamiento del “orden” que conjuraba la materia prima, la facticidad de lo político: la conflictividad, la violencia y el antagonismo irreductible. Quien ha sostenido la tesis del irreconciliable *desacuerdo* entre lo filosófico y lo político es Jacques Rancière. Mientras que la primera trata de buscar un camino para encontrar, dentro de la comunidad, la justicia geométrica que permita consolidar un orden perfecto donde no existen vacíos, la política es posible justamente por su opuesto, por

³⁵ Eduardo Rinesi, *Política y Tragedia*, ob. cit., pág. 17.

³⁶ Hannah Arendt, “¿Qué queda? Queda la lengua materna. Conversación con Günther Gaus”, en: *Ensayos de comprensión 1930-1954*, Madrid, Caparrós Editores, 2005, p. 19; también véase: *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, 1997.

la cuenta errónea, por la incongruencia entre lógicas irreconciliables. Si la filosofía se orienta en la pretensión de encontrar los caminos apropiados para la comunidad, la política se resume en la acción impropia, inexacta de los sujetos que no tienen parte en esa comunidad. No se sostiene aquí que la filosofía es una especie de ontología regional, una subdivisión como pensamiento práctico dentro de la filosofía teórica: “El término ‘filosofía política’ no designa ningún género o territorio de la filosofía”.³⁷

Hay varios elementos relevantes para nosotros. Primero el reconocimiento de que la filosofía contemporánea no puede no hacerse política. No en el sentido de la disciplina académica de la filosofía política, como parte de la filosofía, sino en aquel, más radical, que la filosofía es en sí, constitutivamente, política. En una tónica similar a lo que venimos sosteniendo, Horacio Cerutti prefiere hablar de *políticas del filosofar*, con lo que pretende superar los escollos de aquella “expresión sobrecargada por la tradición” y cuyos equívocos comportan cierto riesgo para un pensamiento político nuestroamericano, es decir un pensamiento comprometido con la experiencia y con la práctica de los pueblos de nuestra América.³⁸

³⁷ Jacques Rancière, *El desacuerdo*, ob. cit., pág. 11.

³⁸ Horacio Cerutti Guldberg, “Hacia una filosofía política nuestroamericana”, en: Aníbal Fornari, Carlos Pérez Zavala y Jutta Wester (comp.), *La razón en tiempos difíciles*, Río Cuarto, Córdoba, Argentina, Universidad Católica de Santa Fe/Fundación ICALA, 2010, pág. 410. El problema de una “filosofía política” ya había sido planteado por el autor en: “Necesidad e imposibilidad de una ‘Filosofía política’” (1975). Texto que apareció como apéndice en la primera edición de *Filosofía de la liberación latinoamericana* (1983), y que fue quitado en la última reedición (2006). A pesar de las reservas del autor, el texto es sumamente interesante en el contexto de la presente discusión. En aquel lejano artículo el autor afirmaba: “... Por todo lo dicho se comprende la ‘imposibilidad’ en términos estrictos de una ‘filosofía política’. Bien porque toda filosofía es política en la teoría; bien porque en el fundamento de la *intervención* política se encuentra la *toma de partido*; bien, en definitiva, porque no hay un sujeto ‘filosofía’ que tenga como objeto de su discurso a la ‘política’”, México: Fondo de Cultura Económica, 1983, pág. 309 (cursivas del autor). Los “aires de familia” con autores como el citado Rancière o Alain Badiou son sorprendentes y poco explorados; igualmente inexplorada está la calidad de “miembro supernumerario” del althusserismo de Cerutti, referencia central para los dos autores franceses mencionados.

Proponemos que la relación de “filosofía”/”política” sea pensada como rotación permanente, que mienta dos movimientos paralelos que brevemente reseñamos: por un lado mostrar y mantener la tensión constitutiva entre ellos - tensión que remite a la historia polémica de ambos pensamientos dentro de la tradición filosófica occidental y al modo en que se pensó filosóficamente la política- y a la vez reconocer la complementariedad y el carácter constitutivamente político del filosofar. Lo cual quiere significar que no basta sólo con señalar la dimensión intrínsecamente política del pensamiento filosófico; es necesario paralelamente tener presente el *modo* en que se piensa y se construye la política. Necesitamos -como escribe Eduardo Grüner refiriendo a la “dialéctica negativa” de Theodor Adorno- un pensamiento que conserve “el movimiento perpetuo de un conflicto agónico sin superación posible, sin *Aufhebung*”.³⁹ Una filosofía política “así (re)concebida implica y conduce a reorganizar o reconfigurar de modo completo la concepción misma de la propia Filosofía”.⁴⁰

Ahora bien, una vez definido -aunque no de modo definitivo y manteniendo su criticidad- el sentido que queremos otorgarle a la *filosofía política*, podríamos preguntarnos una vez más por el significado del corrimiento arriba mencionado. José Aricó decía que las teorías se ponen a prueba en sus *puntos de fuga*, es decir en los elementos no sistemáticamente tematizados, en sus fallas y las grietas iluminadoras de sentidos cuyos silencios están llenos de potencialidades heurísticas.⁴¹ ¿Qué es aquello que se “fuga” en la perspectiva

³⁹ Eduardo Grüner, *La Cosa Política o el Asecho de lo Real*, ob. cit., pág. 65.

⁴⁰ Horacio Cerutti Guldberg, “Hacia una filosofía política nuestroamericana” Aníbal Fornari, Carlos Pérez Zavala y Jutta Wester (comp.), *La razón en tiempos difíciles*, ob. cit. pág. 412

⁴¹ Escribía Aricó en el ya clásico libro *Marx y América Latina*: “... El privilegio del carácter 'político' de ciertas situaciones, que no dejara nunca de recorrer el pensamiento de Marx,

de la Historia de las Ideas y su concepción de lo que es la filosofía latinoamericana? Según nuestra lectura, no hay una comprensión de la experiencia y de la naturaleza de lo político, una explicación de las superficies de emergencia de las subjetividades políticas, de la relación de lo político con lo social y ligado a ello la capacidad de producir una fenomenología de lo histórico-social, una comprensión de la conflictividad social y política.⁴² En algún sentido implícito, todas estas preocupaciones no dejaron de recorrer el pensamiento de los representantes más críticos de la tradición que aquí remitimos. Nosotros proponemos entrar en registros que, si bien están señalados, nunca son profundizados, desarrollados y captados en sus lógicas específicas.⁴³ El nuestro es sólo el punto de partida para una reflexión más general y necesariamente colectiva, sobre la naturaleza de lo político y su explícita incorporación al corpus de la filosofía latinoamericana.⁴⁴

No podemos demorar más una mínima definición de lo que vamos a entender por política y sujeto político. En capítulos siguientes se desentrañarán

pertenecerá más bien a los 'puntos de fuga' del sistema, antes que ser un elemento necesariamente deducible del sistema mismo", Buenos Aires, Catálogos, 1982, pág. 33.

⁴² Aquí todavía usamos indistintamente las expresiones "la política" y "lo político". En el segundo capítulo diremos algo sobre esta distinción que también está en el centro de cierto debate político contemporáneo.

⁴³ Poner el eje de nuestro estudio en los modos de subjetivación política, es decir, en la acción, nos posicionamos en un registro propiamente filosófico-político que nos permite superar cierto sociologismo descriptivista que se conforma con una explicación "estructural" de los actores políticos (en tanto movimientos sociales) considerados como "datos". Ahora bien, con lo dicho no queremos decir que nos desliguemos por completo de las explicaciones sociológicas o estructurales de estos actores sociales (cómo se organizan internamente, los patrones de autoridad que se construyen, la toma de decisiones, los modos de producción y reproducción como organización social, etc). Como decía un texto citado más arriba: las disciplinas sólo se comunican *en* el conflicto.

⁴⁴ Ya vimos que el propio Horacio Cerutti trazó caminos en esta dirección desde la década del '70. Hay que recuperar todos los antecedentes posibles de lo que nosotros planteamos ahora. Una historia de las ideas políticas debería atender este problema. Más cerca de nosotros, Gustavo Cruz ha planteado una inquietud similar: propone reconfigurar un pensamiento político a partir de una interpretación original "lo estético", como elementos ineludibles para una filosofía latinoamericana.

detalladamente las referencias discursivas que concurren en la construcción de dicha categoría. Lo expresamos en forma de tesis mínimas y sintéticas:

- Podemos afirmar que el capitalismo se estructura como una maquinaria cuya propiedad es destruir toda posibilidad de constitución simbólica del sujeto; o, lo que es lo mismo, los sujetos “producidos” por la lógica del capital están siempre ya delimitados en sus campos de acción: ese perímetro no es otro que la reproducción ampliada del capital y de la ley del valor.
- Frente a la estructura expansiva del capital y a la “experiencia” que impone a los sujetos, el acto primario de lo político es aquel que instituye a un sujeto a través de un discurso. La emergencia de lo político comienza cuando el sujeto se pregunta quién es él en ese discurso, qué puede hacer con respecto a su relación con los otros, qué capacidad de justicia y de igualdad tiene un colectivo humano, en qué medida es posible intervenir en un proceso de transformación. Estos actos dependen de ese primer acto inaugural que es la asunción del sujeto en el campo del discurso.
- El sujeto que emerge de este modo es siempre un sujeto colectivo, un “nosotros”. Este nosotros político no es anterior al proceso de constitución: ni el sujeto ni el espacio de lo político están dados *a priori*, fuera de la relación. La institución política es esta doble conformación o constitución simultánea de sujeto político-espacio político, a través (o posibilitado por) de lo discursivo.

- Ya no podemos pensar que exista un proceso inmanente al capitalismo capaz de realizar, mediante las “contradicciones dialécticas”, su transformación y cancelarlo a través de *un* sujeto histórico. Las *sujetividades* se multiplicaron y hay que pensar a partir de este *hecho*.
- En tiempos de neoliberalismo la política se presenta como un subsistema de lo social, como algo administrativo, gerencial, que emana de la multiplicación de conflictos del capitalismo. La política, y con ella la democracia, queda reducida a la resolución consensuada de conflictos. Se hace necesario rescatar una noción *fuerte* de política contra la política sin sujetos que impone la visión neoliberal.⁴⁵

El que haya frecuentado con detenimiento la obra de Roig, ya habrá entendido por qué insistíamos más arriba con que la propia obra del filósofo mendocino nos brinda elementos para pensar los sujetos políticos como sujetos de discurso. En efecto, la “teoría del discurso” –permítase esta generalización- roigeana desarrolla la filosofía política que solicitamos. La ampliación metodológica llevada adelante desde la década de los ’70 todavía puede dar mucho de sí. Para los puristas: que no se escandalicen, no es nuestra intención ser fiel al autor. Este no es un trabajo sobre él, es más bien un intento de reflexión *en* Roig, *a partir* de sus sugerencias y sus silencios ensordecedores. En la sección siguiente estudiaremos en detalle las meditaciones sobre la naturaleza de lo discursivo en nuestro autor. Al final de la sección esperamos haber retenido elementos para constatar nuestra hipótesis:

⁴⁵ Cfr. Jorge Alemán, “Lo político como discurso: emancipación y voluntad”, en *Nuestra Cultura*, Julio/agosto, año 3, núm. 12, 2011.

Roig permite pensar *lo político como emergencia* y así entrar en un diálogo fecundo con la teoría política contemporáneo.

2.

Arturo Roig, la teoría del discurso y después

Puesto que no hay lecturas inocentes,
comencemos a confesar de qué lecturas somos culpables.

Louis Althusser, La revolución teórica de Marx

Filosofía e historia

En esta sección queremos precisar cómo ha entendido la Historia de las Ideas el proceso de subjetivación, es decir, de la conformación de los sujetos en nuestra América. Analizaremos sobre todo las propuestas de Arturo Roig por considerarlas las más acabadas y críticas en lo relativo a la cuestión del sujeto.

La filosofía latinoamericana, como toda filosofía, es una (auto)reflexión permanente sobre los propios supuestos, es decir que, en tanto (auto)crítica, implica siempre una “filosofía de la filosofía”⁴⁶. De allí que esta vuelta sobre sí misma de la filosofía es una tarea fundamental para la filosofía latinoamericana, que es la que nos ocupa en este momento. El proyecto filosófico de Roig es una “filosofía de la filosofía latinoamericana”, en cuanto teoría de este filosofar; por ello es un cuestionamiento constante acerca de la naturaleza de esta actividad, con fuertes pretensiones de instituirse como un saber comprometido con la realidad socio-histórica y con una función social específica. La filosofía latinoamericana no se pregunta por el Ser, sino por un “modo de ser” particular, el del hombre americano y, por ello, es necesariamente una antropología⁴⁷.

⁴⁶ Arturo Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, ob. cit., pág. 9.

⁴⁷ En un texto de 1975 se proponía sentar las bases de una nueva ontología que no caiga en ontologismo “... la conciencia antes de ser sujeto, es objeto; que es una realidad social, antes que una realidad individual; que no hay conciencia transparente, por lo que toda *episteme* no se debe organizar solamente sobre una crítica, sino también y necesariamente sobre una autocrítica; que la intuición no reemplaza al concepto y que éste es representación; que la preeminencia del ente y del hombre en cuanto tal es el punto de partida y de llegada ineludible de todo preguntar por el ser; en fin, que una ontología es a la vez y necesariamente una antropología”, “Función de la filosofía en América Latina”, en: AA. VV., *La filosofía actual en América Latina*, México, Grijalbo, 1976, pág. 140-141.

Las llamadas “filosofías de la sospecha” le aportarán “herramientas conceptuales para la reconsideración de una filosofía latinoamericana”, como un saber con una función social específica dentro de una sociedad y una cultura determinada.⁴⁸ ¿Por qué son importantes los aportes de la “filosofía de la sospecha” para una filosofía latinoamericana? Entre otras cosas, le permitirán realizar una crítica a la filosofía hegeliana, como filosofía del “concepto” o del “sujeto”, y lograr así una reformulación del saber filosófico: que pone en juego la cuestión del estatus epistemológico del filosofar, el problema del sujeto del filosofar, una transformación de la noción de crítica, las relaciones de la filosofía con su historia –historiográfica.

A pesar de la constante crítica contra la tendencia sacrificial del Espíritu Absoluto hegeliano, Roig nunca deja de dialogar con el filósofo y de reconocer sus aportes.⁴⁹ Las teorías anteriores a los desarrollos hegelianos, explicaban al sujeto constituido como una unidad discreta, sin referencia a otro sujeto, con el que se sólo se asociaba por un instinto de supervivencia y por conservación de la propia vida. Frente a aquellas teorías, Hegel va a explicar el surgimiento de la conciencia de un modo procesual e histórico, como una formación siempre intersubjetiva: la identidad del sujeto está siempre “mediada” por el “otro”. La autoconciencia singular sale de su aislamiento y de su error, de su egoísmo, y se eleva a conciencia universal a través de la lucha por el reconocimiento en la

⁴⁸ Arturo Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, ob. cit. pág. 100.

⁴⁹ Gregor Sauerwald propone una lectura interesante sobre una posible “vuelta” a Kant de Roig, contra Hegel: “Es el Kant del imperativo práctico que se deja vislumbrar como tela de fondo del humanismo de Roig... Desconfiar de la filosofía de la historia de Hegel y, en particular, de su tendencia sacrificial y desconfiar de toda dialéctica positiva en general, ¿es fruto de una recepción de Kant? La tesis de una oposición fundamental entre Kant y Hegel y sus respectivas filosofías de la historia en la obra de Roig tendría que basarse en un estudio amplio de la recepción de Kant en la filosofía latinoamericana...”, “Hegel y la teoría crítica de Arturo A. Roig”, en: Horacio Cerutti Guldberg. y Rodríguez Lapuente (comp), *Arturo Andrés Roig, Filósofo e Historiador de las ideas*, México, Universidad de Guadalajara, 1989. pág. 305.

oposición amo-esclavo. Sólo a través de este difícil camino, la conciencia ya no se percibe como *cogito* sino como *cogitamus*, o sea como un *nosotros* ganado en el desarrollo de la historia. Lo que era imposible para Kant, que el “yo pienso” saliera de sí y concibiera al otro, para Hegel es condición de la autopercepción de la conciencia y de un pensamiento realmente universal, pero también de la cultura concreta en un momento histórico dado.⁵⁰

En el capítulo iv, sección A, de la *Fenomenología*, “Autonomía y dependencia de la autoconciencia”, Hegel aborda el problema del trabajo, bajo el título “Señorío y servidumbre”. En esta parte se interesa solamente por el desarrollo particular de la autoconciencia, donde mostrará las consecuencias sociales del reconocimiento.⁵¹ Se trata de la conciencia del amo que, para afirmar su independencia, convierte la conciencia del siervo en conciencia servil y servicial, instaurando así la relación dialéctica de dominación. Hegel entiende el trabajo como una actividad humana originaria de un proceso histórico y como rendimiento, asignándole un valor positivo. No es un castigo, según se lo considera desde un punto de vista religioso, sino una actividad constructiva de la vida individual y social. El trabajo no responde a un plan divino; representa la posición de hombre hacia el mundo secular y el proceso dialéctico de su historia. Es transformación de la materia (objeto) y origen de relaciones intersubjetivas.⁵² En Hegel hay un traslado de la discusión acerca de la conciencia desde el ámbito gnoseológico a uno práctico; no se propone una

⁵⁰ Cfr. Jean Hyppolite, *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu*, Barcelona, Península, 1991, pp. 291-293. Más adelante dice el autor: “Así, pues, la autoconciencia universal que pretende alcanzar Hegel no es el ‘yo pienso general’ de Kant, sino la realidad humana como *intersubjetividad*, un nosotros que sólo es concreto...”, pág. 294

⁵¹ Cfr. Jean Hyppolite, *Génesis y estructura...*, ob. cit., pág. 156

⁵² Cfr. Carlos Astrada, “La concepción hegeliana del trabajo y la crítica de Marx”, en *Hegel y Marx*, Buenos Aires, Quadrata, 2005, pág. 24

teoría del sujeto en tanto objeto de conocimiento. Su preocupación fundamental es la intersubjetividad.

La filosofía poshegeliana en general –Nietzsche, Marx y Freud- critica la preponderancia de lo universal, supratemporal y necesario por sobre lo particular, mudable y contingente, es decir, la articulación idealista del concepto de razón; reclama, contra la circularidad perfecta y aséptica de la dialéctica hegeliana, la finitud y “materialidad” del espíritu y el reconocimiento de una razón creadora, pero en cuanto racionalidad encarnada en un cuerpo, socialmente situada e históricamente contextualizada. Los siguientes extractos de Marx representan el horizonte teórico – aunque no el único- desde el que construye su filosofía el autor argentino:

“Hegel... encontró sólo la expresión *abstracta, lógica, especulativa* para el movimiento de la historia, que todavía no es la historia *real* del hombre como sujeto presupuesto, sino recién *acto de producción, historia de origen* del hombre [...] La grandeza de la *Fenomenología* hegeliana y de su resultado final –de la dialéctica de la negatividad como el principio motor y productor- es, por consiguiente, en primer lugar, que Hegel concibe la autoproducción del hombre como un proceso; la objetivación como desobjetivación, como enajenación y como superación de esa enajenación; que concibe, entonces, la esencia del trabajo y del hombre objetivo, verdadero porque real, como resultado de su propio trabajo”⁵³

La (auto)crítica de la filosofía es ahora un problema antropológico –sin dejar de ser gnoseológico-, esto es, que compete a un sujeto que es empírico. El punto de partida es ahora la conciencia histórica como conciencia de *alteridad*, como reconocimiento de aquellos momentos que desgarran para siempre la identidad de las totalidades objetivas consigo mismas; alteridad desde la cual a su vez, también, se va creando y recreando una totalidad nunca completa, y, por tanto, siempre abierta. Todo esto nos coloca en una también

⁵³ Karl Marx, *Manuscritos Económicos-filosóficos de 1844*, Buenos Colihue, 2006, pp. 188, 193,

nueva comprensión de la dialéctica que: “no subraya el momento de totalización, que se presenta ahora con la precariedad e inestabilidad de todos los fenómenos históricos, sino en el momento anterior de la particularidad [...] La verdad no se encuentra primariamente en la totalidad sino en determinadas formas de particularidad con poder de creación y recreación”.⁵⁴

Todo ello permite comprender por qué en Roig, lo crítico no se reduce a la investigación de las posibilidades y límites de la razón en términos epistemológicos; es necesario partir de una “amplitud de lo crítico” y del reconocimiento de la “impureza” intrínseca de la razón, porque sólo así la investigación no estará reducida al conocimiento, sino también y de manera fundamental, al “sujeto que conoce, el filósofo en particular, en su realidad humana e histórica”.⁵⁵ Esta necesidad de una nueva crítica de la razón como “crítica de la razón impura”, implica, de fondo, una nueva comprensión de la empresa filosófica, de su posición dentro de la sociedad y la cultura, y del filósofo como un hombre concreto e histórico, con sus necesidades y portador de aquella razón. Insistimos, se trata de preguntarse no sólo por la razón, sino por el sujeto portador de esa razón, el sujeto que conoce, que es una corporeidad deseante y sexuada, inserto en una sociedad y una cultura, siempre atravesadas por relaciones de poder e intereses, etc.

Por ello, Roig sostiene que lo crítico exige lo normativo como cosa interna de la filosofía, pertenece a su propia estructura, y no es mero agregado desde fuera. Restituido así el verdadero valor de la crítica y reasumida su normatividad inmanente, la filosofía se asume como “saber práctico” –como útil, que no es

⁵⁴ Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, ob. cit., pág. 113.

⁵⁵ Ídem., pág. 9.

“utilitario”-, como saber de y para la vida. “El hecho de que el saber filosófico sea una práctica, surge con claridad justamente de la presencia del *a priori* antropológico, cuyo señalamiento restituye a la filosofía su valor de ‘saber de vida’, más que su pretensión de ‘saber científico’, y da a la científicidad de la misma su verdadero alcance”.⁵⁶ Afirma Horacio Cerutti, refiriéndose a la normatividad intrínseca del quehacer filosófico:

“Carece de sentido prescribir o dictar normas si no hay historicidad en la cual ciertas acciones puedan desarrollarse de conformidad con esas normas... [Ellas] no se dictan retrospectivamente, sino en sentido prospectivo. Lo cual resulta un reconocimiento implícito de la naturaleza histórica del saber filosófico... Lo interesante entonces es que las dimensiones lógico-trascendentales, la pretensión de científicidad de los saberes y del saber filosófico en particular quedan redituadas en un ámbito que las contiene y que les da su sentido y alcances últimos. La filosofía rompería así en los marcos de un restringido saber contemplativo y revelaría su dimensión práctica”.⁵⁷

A través de la “Historia de las Ideas” se propone mostrar el proceso de afirmación del hombre americano en la historia, a través de sus discursos y sus prácticas, esto es, de sus luchas concretas por autoafirmarse como tal, cuyos momentos son siempre parciales e inacabados en una tarea que sigue abierta. Por ello, podemos decir que, en Roig, ontología e historiográfica se implican mutuamente, no se puede comprender la historiografía sin aquella trastienda *originaria*: “... el hombre es ‘historiador’, porque es *antes y primariamente*, ente histórico y la historia como historiografía es tan sólo una manifestación (...) no venimos a negar la necesidad de un campo teórico [la historia], sino a afirmarlo en su propia raíz...”⁵⁸

⁵⁶ Ídem, pág. 11.

⁵⁷ Horacio Cerutti Guldberg, *Filosofando y con el mazo dando*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2009, p. 76.

⁵⁸ Arturo Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, ob. cit., pág. 122-123

El rescate de la historicidad del hombre, a partir de la *empiricidad*, va a permitirle plantear el problema del comienzo de la filosofía, más allá de las mitologías de un origen atemporal y ya determinado para siempre. No hay comienzo de la filosofía sin la constitución de un “sujeto”. Ahora bien, ¿de qué clase de sujeto se trata? Según el autor se trata, de un *sujeto empírico* y entiende la *empiricidad*, no en el sentido de lo que conocemos por “empirismo”, sino como *empeiría*, que, etimológicamente quiere decir, experiencia. La historicidad definida como experiencia –*empeiría*- significa, no que tiene ésta o aquella experiencia sino que es capaz de hacerla o tenerla. Por ello, dirá que si el hombre se define por su historicidad, ésta implica la existencia de una “conciencia histórica”, entendida como una determinada experiencia de sí mismo, que es una “potencia” o capacidad de esa experiencia.

El rescate de la historicidad desde la empiricidad implica también, y necesariamente, un recobrar la “cotidianidad” y a partir de ésta, y sólo desde ella, se puede ejercer el acto originario de autoafirmación desde del cual el hombre se constituye como sujeto. El hombre, como realidad humana, en un gestarse y reconocerse con otros. El historicismo roigeano está relacionado con la práctica, con la praxis social y, por esto, es también una antropología que pone el acento en lo emergente, que le permite al sujeto deconstruir y reconstruir la historia.

Sujetividad

El sujeto que realiza esta acción no es un yo individual sino un “nosotros” en un doble sentido: los discursos posibles de esta autovaloración son, por su emisión, individuales y, por su significación, sociales.⁵⁹ Por esto Roig, prefiere hablar de *sujetividad* y desprenderse de malas interpretaciones idealistas y/o individualistas de su posición. Al afirmar que el filosofar tiene su raíz en la *sujetividad* está poniendo el énfasis en la naturaleza relacional, social de la conciencia y en el reconocimiento de que el individuo sólo se constituye como tal a partir de que se reconoce a sí mismo en lo universal; es un sujeto colectivo –un “nosotros”-, plural, que se define por oposición a otros sujetos con los que se encuentra en conflicto, en una sociedad y una coyuntura determinadas. El tema del *a priori* antropológico se refiere a la problemática de las condiciones de posibilidad de la constitución del sujeto. Como ya comentamos más arriba, según la lectura roigeana, es a partir de Hegel que se desarrolla este tipo de *a priori* y es quien formula su enunciado fundamental: “querernos a *nosotros* mismos como valiosos” y así “tener como valioso *conocernos* a nosotros mismos”.⁶⁰ El *a priori* roigeano muestra, en su propia estructura y formulación, aquella compleja dialéctica de universalidad-particularidad, subjetividad-objetividad, etc.:

⁵⁹ Horacio Cerutti Guldberg (dir.), *Diccionario de pensamiento latinoamericano*, en: www.ccydel.unam.mx entrada: “*a priori* antropológico”.

⁶⁰ Roig cita el capítulo: “El comienzo de la historia de la filosofía” de *Introducción a la historia de la filosofía*, donde Hegel sostiene que la filosofía surge “... por el lado histórico, con el florecimiento de la libertad política; y la libertad política, la libertad en el Estado, tiene su comienzo allí donde el individuo se siente como individuo, donde el sujeto se sabe como tal en la universalidad, o donde la conciencia de la personalidad, la conciencia, se manifiesta teniendo en sí un valor infinito; en tanto que me pongo para mí y valgo sencillamente para mí...”, Madrid, Sarpe, pág. 151. Se trata de un texto clave en la lectura de Roig, ya que en él, Hegel estaba sentando las bases –normativas- concretas e históricas para el re-comienzo de la filosofía.

“El *a priori* antropológico, en cuanto que es histórico, marca los límites y la naturaleza de nuestro horizonte de comprensión, integra la subjetividad en una universalidad objetiva cuyos caracteres coinciden con los de la pretensión de universalidad ínsita en la noción o prelación del valor y, a su vez, con los de la parcialidad del encuadre histórico inevitable de nuestra subjetividad”.⁶¹

¿Cómo entiende Roig lo “*a priori*”, en qué se diferencia de la aprioridad lógica-epistemológica kantiana y cuál es la relación entre ambas formas? Lo primero que podemos decir es que entiende por *a priori* antropológico la “condición de posibilidad de un género de conocimiento filosófico radicado en una subjetividad histórico-temporal y no trascendental”.⁶² Como dijimos más arriba, la crítica de la razón, desde esta perspectiva, es siempre y necesariamente una crítica del sujeto. Con este ensanchamiento de lo crítico se descubren otras formas *a priori* más fundamentales, como sería la antropológica. En efecto, así se revela la normatividad del “ponernos como valioso” –lo axiológico- como condicionante de toda otra normatividad y que nos permitirá comprender de otra manera tanto la conformación de la subjetividad y la objetividad, como su relación. Ya no se tratará de un sujeto “puro” de conocimiento que constituye la experiencia posible a partir de categorías *a priori* –ahistóricas, absolutas-, sino que se trata de un sujeto empírico que, a través de aquel acto originario de autovaloración –siempre desde su empiricidad histórico-social-, determina y conforma orgánicamente todo el campo epistémico. Sobre los modos de aprioridad de lo axiológico volveremos más adelante.

Según la interpretación roigeana, el “sujeto trascendental” de Kant encubre las pautas que derivan del sujeto real –el problema del propio valor-,

⁶¹ Arturo Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, ob. cit., pág. 274.

⁶² Ofelia Schutte, “Prólogo”, en: *Rostro y filosofía de América Latina*, ob. cit., p. 12.

que son anteriores a aquél, como comienzo de todo esfuerzo teórico. En este sentido, para Roig, Hegel se situó teóricamente *más acá* del filósofo de Königsberg, al descubrir la aprioridad antropológica del sujeto empírico, y a partir de ahí sostiene que: “el *a priori* antropológico ‘recubre’ las formas lógicas sobre las que se organiza el pensamiento en cuanto que la necesaria afirmación del sujeto, su autovaloración, constituye un sistema de códigos de origen socio-histórico, que se pone de manifiesto en la estructura axiológica de todo discurso posible”⁶³.

Podría cuestionarse el sentido de la preeminencia del *a priori* que, según Roig, sólo aparece desde Hegel y preguntarse si no está confundiendo el problema de la validez del conocimiento con el problema de su génesis. Recordemos que el propio Kant en su disputa contra los empiristas, con David Hume específicamente, distinguía aquellas dos dimensiones; así, aún cuando se admita que todos los conocimientos proceden de la experiencia, puede aceptarse que no todos los conocimientos son válidos en virtud de su origen en la experiencia. Siguiendo esta línea, en efecto, se puede criticar la construcción de la trascendentalidad kantiana con su respectivo sujeto monológico puro, sin embargo, mantener la idea de lo trascendental como condición de posibilidad.⁶⁴

⁶³ Arturo Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, pág. 14.

⁶⁴ Seguimos en este punto un planteo crítico que recoge Carlos Pérez Zavala en: *Arturo A. Roig. La filosofía latinoamericana como compromiso*, Río Cuarto, Argentina, Ediciones del ICALE, 2005, 186-188. En una carta a Perez Zavala del 01/09/1996, Roig nos ofrece pistas relevantes: “Pensar que el sujeto empírico es condición del sujeto trascendental no es equivocado, pero sí lo es a nuestro juicio establecer una anterioridad de tipo ontológica. Si hay anterioridad –y ya sabemos que Aristóteles ha señalado cuidadosamente en su tratado de la sustancia los diversos tipos de anterioridad y aposterioridad- ella lo es en cuanto al papel de *conformador de sentido* que el *a priori* antropológico introduce mediante su ejercicio en el universo categorial que integra al sujeto trascendental, el que sin aquella orientación se queda en un nivel de significado, aun cuando esto no ocurra tal vez nunca absolutamente (...) En función de todo esto, diríamos, pues que las relaciones entre un *a priori* y el otro no lo son tanto de anterioridad como de grado, y que este hecho se mide o se evalúa en la praxis social e histórica de los seres humanos...”, pág. 188.

La empresa crítica roigeana quiere confrontar la autosuficiencia del *ego* trascendental con la radical contingencia de sus fundamentos, es decir, lo axiológico, que se manifiesta como una “toma de posición” y que organiza cualitativamente el “mundo” según la diversidad radical de modos de ejercer aquel acto originario. Esta dimensión, siempre ocluida, jalona –conforma el sentido, dice Roig- y muestra la radical historicidad de la conciencia, de las categorías, la presencia de lo ideológico y, por lo tanto, la posibilidad permanente de modalidades auténticas o inauténticas de “ponerse como valioso” en la praxis concreta de los sujetos.

Roig no entiende este *a priori* como una estructura que determina lo histórico desde afuera y en este sentido atemporal, sino que es constitutivamente histórico. “Es una estructura epocal determinada y determinante en la que la conciencia social juega una causalidad preponderante y cuya *a prioridad* es puesta de modo no necesario a partir de la experiencia y es, por eso mismo, una *a posterioridad* en cuanto a su origen en los momentos de formación de una época...”.⁶⁵

Reconoce que toma esa categoría de M. Foucault y por ello los paralelismos son interesantes de marcar, como así también las diferencias. Para mostrar muy resumidamente lo que Foucault entiende por *a priori* histórico, acudimos primero a lo que entiende por el método arqueológico. La arqueología se ocupa de enunciados, siendo éstos: “la modalidad de existencia propia de este conjunto de signos: modalidad que le permite ser algo más que una serie de trazos (...) modalidad que le permite estar en relación con un

⁶⁵ Arturo Roig, *Filosofía, universidad y filósofos en América Latina*, México, UNAM, 1981, pág. 11.

dominio de objetos, prescribir una posición a todo sujeto posible, estar situado entre otras actuaciones verbales, estar dotados en fin de una materialidad repetible”.⁶⁶ A ese conjunto de secuencia de signos lo llama “discurso”. Llama a *priori* histórico a las “positividades” de los discursos en cuanto coagulaciones esporádicas y continuas de unidad, que configuran un campo y un espacio posible de comunicación en el que pueden “desplegarse identidades formales, continuidades temáticas, traslaciones de conceptos, juegos polémicos”.⁶⁷

El *a priori* antropológico adquiere su máxima plenitud en los momentos de “toma” de conciencia siempre dentro de los marcos de la vida social, autoconciencia que se manifiestan en el nivel discursivo de las luchas políticas. Ese acto de posesión de conciencia se da siempre en relación con la circunstancia concreta, en un juego permanente de identificación y diferenciación. Las circunstancias forman y conforman la identidad del sujeto, pero, a la vez, el sujeto en el proceso de su identificación transforma y modifica la circunstancia misma. Circunstancia es una categoría social e implica las nociones de espacio y tiempo, que son también siempre sociales. Por ello sostiene Roig:

“No hay por tanto, propiamente hablando, una circunstancia externa que determine e identifique radicalmente al hombre desde afuera, sino que siempre, en mayor o menor grado, según sea la relación de dominio y de transformación de la naturaleza, la circunstancia se nos presenta como interna. Y lo es en cuanto la circunstancia es percibida como tal desde un *a priori* que permite la integración de lo subjetivo y lo objetivo en una unidad superior. Lo que está alrededor (*circum-stare*), sólo puede ‘rodearme’ en cuanto que está a la vez ‘dentro de’ (es un *in-stare*), es decir que depende de un enrejado axiológico, de una codificación que implica una jerarquía y una taxonomía de la realidad, que sólo deja ver lo que entra dentro de lo codificado y según el modo como lo ha sido”⁶⁸.

⁶⁶ Michel Foucault, *Arqueología del saber*, Argentina, Siglo XXI, 2002, pág. 180.

⁶⁷ Michel Foucault, *Arqueología del saber*, ob. cit., pág. 215.

⁶⁸ Arturo Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, ob. cit., pág. 280.

Según Roig, la filosofía latinoamericana se ocupa de los *modos de objetivación* del sujeto latinoamericano, a través de los cuales se autoafirma y se autorreconoce -o se “pierde” como tal.⁶⁹ El tema de las objetivaciones es capital en la filosofía roigeana y, de nuevo, Hegel aparece como un interlocutor fecundo. En efecto, el filósofo alemán ha descubierto la subjetividad como actividad, la realización del sujeto como objetivación, a través del trabajo y como salida de sí, como enajenación. Sin embargo, el sujeto que se realiza, objetivándose a través del trabajo, es el Espíritu Absoluto, para el que el extrañamiento –la caída en lo histórico- es un momento necesario del que, necesariamente, se recuperará para continuar su travesía. El filósofo mendocino, nuevamente, va a rescatar la potencia heurística de las nociones hegelianas, en sus momentos profundamente históricos y antropológicos: “La objetivación es entendida, en este caso, como *explicatio*, es decir, un ‘desplegamiento’ o una ‘exposición’ de lo que el sujeto es; no como simple atribución, sino como realización. Aun cuando resulte paradójico, la *enajenación* que supone la función de *objetivación* vendría a ser un salirnos, un proyectarnos o un arrojarnos fuera de nosotros mismos, en fin, un desdoblamiento para vaciarnos llenándonos”.⁷⁰

Precisamente, el trabajo es *uno* de los modos de objetivación que considera Roig y, a su vez, situar en su complejidad propia esta función, más allá de reduccionismos. No podemos comprender de forma unívoca el proceso de antropogénesis –otro modo con el nombra la función de objetivación-, por ello,

⁶⁹ Arturo Roig, *Rostro y filosofía de América Latina*, ob. cit., pág. 105.

⁷⁰ Arturo Roig, *Caminos de la filosofía latinoamericana*, Maracaibo, Universidad de Zulia, 2001 pág. 60.

sostiene que “junto con la transformación de la materia en producto [trabajo] y la constitución de las formas de socialización según los modos de producción, se encuentra como otra de las *formas básicas de objetivación*, la creación del ‘universo de signos’ [lenguaje]...”.⁷¹ Tenemos entonces al trabajo y al lenguaje como formas básicas de la realización del hombre. Según nuestra interpretación esta cuestión no ha sido suficientemente estudiada en la obra de nuestro filósofo, ya que en ella esta temática no aparece sistemáticamente desarrollada y se encuentra en una diversidad de textos, por lo que se requiere reconstruir las posiciones al respecto.⁷²

La legitimidad del *a priori* se juega en el seno de la facticidad social, de la praxis concreta de los sujetos, en los modos de *reconocimiento* de la “alteridad del otro”⁷³. El reconocimiento es de la posibilidad del hacerse y gestarse de todo hombre, que se manifiesta en el acto cotidiano del trabajo. De la actividad del trabajo se derivan, según el autor, todo un mundo de relaciones y formas de convivencia que no se reducen solamente a los procesos de transformación de la naturaleza, sino también a modos de creación y recreación de la cultura. El reconocimiento está relacionado también con la posesión de cosas –de ahí el tener- y la satisfacción de las necesidades del sujeto; ello quiere decir que no es el reconocer una supuesta cualidad espiritual o un abstracto Ser del hombre. El sujeto empírico es *sujeto vivo*. “El *a priori*

⁷¹ Arturo Roig, *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, T II, 1994, pág. 105. El subrayado es nuestro.

⁷² Pérez Zavala ha llamado la atención sobre este punto en su texto sobre Roig, pero no lo desarrolla: “... para este tema [trabajo], que consideramos de urgente tratamiento, hay elementos importantes en la obra de Roig. Echamos de menos, sin embargo, un desarrollo más amplio del tema...”, en: *Arturo A. Roig. La filosofía latinoamericana como compromiso*, ob. cit., pág. 189; también M. Muñoz y E. Fernández Nadal han advertido sobre una “... recuperación sistemática de la noción de ‘trabajo’” como una de las vías fundamentales de objetivación en Roig: “Crítica y Utopía en la reflexión ética y política de Arturo Roig”, en: *Itinerarios Socialistas en América Latina*, Córdoba, Alción Editora, 2001, pág. 218.

⁷³ Arturo Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, ob. cit., pág. 201.

antropológico es, por eso mismo, a la vez un principio de tenencia y de entidad. El mundo de las cosas y de la vida cotidiana, como de las formas de vida que se desarrollan en relación con ellas, no es en sí el mundo de la alienación y de la pérdida del sujeto, sino el único mundo posible en el cual el sujeto puede reencontrarse consigo mismo”.⁷⁴.

Sujeto de discurso, discurso del sujeto

La preocupación de Roig acerca del “lenguaje” ha sido fundamental en su producción filosófica. La mayor parte de sus investigaciones sobre el tema, han estado nutridas por una fecunda y creativa lectura de las más importantes innovaciones teóricas acerca de la temática: la lingüística, la semiótica, la filosofía del lenguaje, la teoría del texto y de la comunicación, etc. Roig incorpora estos fértiles desarrollos con vistas a impulsar más profunda y rigurosamente el campo teórico y metodológico de la “Historia de las Ideas” en América Latina. Aquellos saberes le permitirán llevar adelante transformaciones sustanciales y poner en práctica, lo que nuestro autor llama, una “ampliación metodológica”. Propone una revisión de fondo de las metodologías con las que se había llevado a cabo la reconstrucción del pasado intelectual de nuestra América: ampliación del universo textual, de la noción de “fuentes”, nuevas consideraciones de las ideas –filosóficas- y su relación con otros productos culturales del sistema histórico, lo que implica una historiografía “materialista”

⁷⁴ Ídem.

de las ideas; una reelaboración de la “teoría de las ideologías”, que está ligada con la reflexión sobre la relación entre el “texto” y el “contexto”, etc.

Sus innovaciones en el ámbito de la metodología de la historia de las ideas han sido reveladoras y han significado un aporte importante que ha permitido avanzar en el estudio de nuestras ideas. Hasta tal punto esto ha sido así, que este campo de las investigaciones roigeanas ha logrado cierta autonomía e independencia respecto del resto de su producción teórica, ha sido la parte más difundida y la más estudiada. Sin embargo, es menester señalar que la filosofía latinoamericana no es sólo historia de las ideas, si la entendemos en los estrechos términos de un análisis del discurso, o alguna forma de “filosofía de la cultura”. Incluye todo eso, pero, de manera fundamental, es mucho más: “es, diríamos, una antropología y es... una ontología: se pregunta por el modo de ser de un ente histórico, los hombres y mujeres de nuestra América”.⁷⁵

En esta sección nos ocuparemos explícitamente del problema del “sujeto de discurso”, dejando de lado toda la rica temática de la metodología de la Historia de las Ideas. Para Roig, todo sujeto, para constituirse como tal, es sujeto de discurso, es *logoi*, es decir, tiene que decir, tiene que tomar la palabra; sino, no hay sujeto, no hay objetivación, ni *a priori* antropológico. El filósofo mendocino lo afirma claramente: “ese sujeto que se afirma o se niega a sí mismo, es *inevitablemente* un sujeto *de discurso*... se trata de un sujeto en acto de comunicación con otro, por donde la exigencia formulada [ponernos como valiosos] nos habrá de llevar a la deducción de un conjunto de normas, todas las cuales suponen necesariamente a aquélla y que son, tanto relativas

⁷⁵ Arturo Roig, *Rostro y filosofía de América Latina*, ob. cit., pág. 197.

al sujeto que hace filosofía, como... al discurso que enuncia ese sujeto que filosofa...”⁷⁶

La filosofía latinoamericana no es sólo “historiografía”, sino que es un saber que pretende fundarse en una ontología, tal como lo explicamos más arriba; hace historia de las ideas para mostrar cómo, en los momentos emergentes, hay un sujeto que se pone como valioso y elabora un discurso liberador que rompe los universales ideológicos que operan en un determinado tiempo y lugar. Por ello, las investigaciones roigeanas se han centrado, sobre todo, en el problema de la conformación de los sujetos de la praxis transformadora, como sujetos de discurso en la historia de nuestra América.⁷⁷ En esta dirección afirma: “Las luchas por la liberación... no pueden ni deben, descuidar la totalidad de las manifestaciones de nuestros pueblos... [ellos] han creado, crean y recrean el mundo de los símbolos, mediante los cuales se reencuentran como sujetos capaces de revertir las relaciones de explotación y de dominación y de enunciar un nuevo discurso”.⁷⁸

Este es el sentido de la sentencia acerca de que la filosofía latinoamericana se ocupa de los modos de objetivación de un sujeto: el hombre latinoamericano en su diversidad social y cultural. No le interesa el mundo de las objetivaciones en sí mismo, sino un momento “anterior”, el que llama, el

⁷⁶ Arturo Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, ob. cit., pág. 16.

⁷⁷ Cfr. Horacio Cerutti Guldberg, *Filosofías para la liberación. ¿Liberación del filosofar?*, México, UNAM, 2001, p. 191; Yamandú Acosta, “Sujeto”, en: Ricardo Salas Astrain (coord.) *El pensamiento crítico latinoamericano*, Chile, UCSH, Vol. III, 2005, pág. 989.

⁷⁸ Arturo Roig, “Latinoamérica y su cultura”, *Cultura*, Revista del Banco Central del Ecuador, Quito, VI, núm. 182, 1984, p. 67.

“momento productivo” de los discursos y de todo el universo cultural en general.⁷⁹

Hay un deslizamiento metodológico; puesto que aquel filosofar “tiene la pretensión de desplazarse más hacia el sujeto de la idea, que hacia la idea...”.⁸⁰ Con este corrimiento, la historia de las ideas queda rebasada en su carácter puramente teórico y reposicionada –políticamente- para mostrar el largo camino de luchas por la autoafirmación de la identidad latinoamericana. “De una historiográfica ‘descriptiva’ de las ideas, se ha pasado a una historiográfica ‘explicativa’ o, si se quiere, ‘genética’”.⁸¹

De lo anterior también se desprende que Roig reflexiona sobre el lenguaje y el discurso, no sólo como un instrumento para llevar adelante la mencionada renovación metodológica del saber historiográfico. También hay, para el autor, una dimensión antropológica del lenguaje. El lenguaje, en su manifestación discursiva, es un momento indispensable del *a priori* antropológico, para producir un discurso que construye la realidad como “nuestra”. Es necesario poner el acento en este aspecto del lenguaje como modo de objetivación y como modo de realización de lo humano, como tarea hacia adelante, es decir, desde el punto de vista de una antropogénesis humanizadora. Como ha afirmado Horacio Cerutti, la discursividad puesta como eje de la reflexión implica: “un reforzamiento de la base antropológica de la reflexión, un mejor situarse en la conflictiva social, un ubicar más acabadamente las dimensiones articuladas del discurrir y del hacer individuales

⁷⁹ Cfr. Arturo Roig, *Historia de las ideas, teoría del discurso, y pensamiento latinoamericano*, Bogotá, Universidad Santo Tomás, 1993, pág. 172.

⁸⁰ Arturo Roig, *Rostro y filosofía de América Latina*, op. cit., pág. 194.

⁸¹ Arturo Roig, *Historia de las ideas, teoría del discurso, y pensamiento latinoamericano*, ob. cit., pág.135.

y colectivos, un articular lo local con lo nacional y lo regional, desde un historicismo que no pone el acento tanto en la necesidad, sino en los protagonistas –sujetos sociales...”⁸²

Recordemos lo que dijimos más arriba acerca de la objetivación por el trabajo; ahora, con el reconocimiento del papel del lenguaje, Roig pretende superar la univocidad y captar el fenómeno de la objetivación en toda su riqueza. En esta línea sostiene:

“De la *realidad* nos ‘alejamos’, tomamos distancia, es decir, la *objetivamos* mediante el ejercicio sígnico; de la *naturaleza*, tomamos distancia mediante su transformación por obra del trabajo... Podríamos decir, asimismo, que si constantemente nos vamos convirtiendo en nuestros propios predicados, lo es fundamentalmente gracias a ese par de desdoblamientos que nos presentan como dos modos de apropiación y de identificación no confundibles y que muestran formas de prioridad”⁸³.

Ahora bien, dicho esto, podemos explicar el sentido de aquel “retroceso metodológico” hacia el momento productivo de todo discurso. De los análisis de Roig resulta que *no hay teoría de la objetividad sin una teoría de la subjetividad*. Objetividad y subjetividad son categorías dialécticamente implicadas e interdependientes; de manera que podemos leer el esfuerzo roigeano en la dirección de una teoría de las *relaciones* entre esos términos. Si no remitimos el mundo objetivo, por ejemplo, los discursos, los textos y toda producción cultural, al momento de producción, el sujeto empírico en sus luchas por la autoafirmación, caemos en un formalismo objetivista del análisis puramente discursivo, que termina por olvidar la inserción social del texto,

⁸² Horacio Cerutti Guldberg, “El aporte de Roig al filosofar contemporáneo”, en Marisa Muñoz y Patrice Vermeren (comp.), *Repensando el siglo XIX desde América Latina y Francia. Homenaje al filósofo Arturo A. Roig*, Argentina, Colihue, 2009, pág. 721.

⁸³ Arturo Roig, *Caminos de la filosofía latinoamericana*, ob. cit., pág. 62. El subrayado es del autor.

abstraído de toda contextualidad *subjetiva*. Roig resuelve esta dialéctica (objetividad/subjetividad) desde una “teoría del texto”, cuyo tema principal es la relación “sujeto-lenguaje”, e implicado con ello, la relación “texto-contexto”.⁸⁴

Para avanzar en sus propias posiciones el autor, entabla una fecunda polémica, sobre todo, con los aportes de Ferdinand de Saussure a la lingüística. Abordaremos muy brevemente algunos aspectos fundamentales de la teoría saussuriana, especialmente aquellos puntos en los que la lectura roigeana pone la lupa.

Es bien conocido que en el célebre *Curso de lingüística general*, Saussure establece una clara diferencia entre *langue* (lengua) y *parole* (habla), señalando que el objeto de estudio de la lingüística es la primera. La lengua es un hecho social y consiste en un sistema de signos de significado convencional, y de igual valor para todos los miembros de la comunidad que la utiliza. El valor “universal” de la lengua permite la comunicación entre las personas, lo que sucede por medio del habla, a la que define como el uso individual, la actualización del sistema de códigos o signos de la que está constituida la lengua, por parte de los sujetos hablantes. Hay un elemento que encontramos tanto en la lengua como en el habla: el *signo*. En tanto articulador entre estas dos dimensiones, el signo se sitúa en la estructura misma, en el fundamento del lenguaje. Para de Saussure, lo que el signo lingüístico une no es una cosa y un nombre, sino un concepto (*significado*) y una imagen acústica (*significante*), formando la relación de significación, y cuya unión es arbitraria.⁸⁵

⁸⁴ Cfr. Arturo Roig, “El sujeto, las categorías y el discurso. Tres cuestiones de interés para la Historia de las Ideas”, Mendoza, Mendoza, 1988.

⁸⁵ Cfr Oswald Ducrot y Tzvetan Todorov, *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*. Argentina, Siglo XXI, 2005, pp. 29-32.

Si bien Roig reconoce la importancia de las tesis saussuriana del origen social de la lengua, tiene reparos en el modo en que el lingüista suizo comprende lo “social”, y en el sentido –reductivo y formalista- en que considera a la *langue* como único ámbito susceptible de análisis sistemático. Según la lectura roigeana, se comprende lo social como “coercitivo” y a éste como lo que permite la estabilidad e inercia del sistema de la lengua. Si bien de Saussure reconoce que el empleo del código lingüístico por los sujetos hablantes –es decir, la *parole*- es una de las causas esenciales de los cambios lingüísticos, por otro lado, niega que los cambios así introducidos puedan alterar la organización misma de la lengua. Incluso en los momentos de mayor creatividad –los grandes escritores, literatos y poetas- no se hace otra cosa que “extender, enriquecer, una categoría cuya existencia presupone”.⁸⁶ En este punto se juega el núcleo de la polémica con la lingüística saussuriana y también con el llamado “estructuralismo”: la borradura de la *subjetividad* y, ligado a ello, la invisibilización de lo “ideológico” en la estructura misma del signo. Roig nos alerta:

“El problema radica en preguntarnos si verdaderamente lo social se resuelve en lo coercitivo o si también, desde el punto de vista de una dialéctica negativa, lo social no implica momentos de ruptura, o de suspensión de normas, las cuales quedan relegadas en Saussure al juego casi individual de la *parole*. Se encontraba en estos planteos en cuestión nada menos que la problemática de la relación sujeto-lenguaje y la negación del sujeto, sobre todo de un sujeto irruptor, plural”.⁸⁷

A pesar de haber definido al signo como la unión entre un significado y un significante, al mismo tiempo parecería colarse, en de Saussure, la idea de

⁸⁶ Oswald Ducrot y Tzvetan Todorov, *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*, ob. cit., pág. 30.

⁸⁷ Arturo Roig, “Lineamientos para una orientación de un pensamiento filosófico-político latinoamericano”, en: *Prometeo*, Guadalajara, núm. 10, 1987, pág. 21.

que existe una anterioridad, trascendencia o prioridad del significado sobre el significante, del que el segundo sería sólo un transcriptor de ese significado primero, previo. Al afirmar que la filosofía latinoamericana se desplaza del estudio de las ideas hacia el sujeto de las ideas, Roig sostiene que “eso vendría a ser un reconocimiento del significante”.⁸⁸ El “reconocimiento del significante como válido en sí mismo –visto hasta como generador de significado”, implica, en la comprensión roigeana, ratificar la radical historicidad del signo, su inscripción en la conflictividad social, su naturaleza ideológica, y la aseveración de que no existe para el sujeto un significado –concepto o idea- universal, previamente establecido, sino la posibilidad permanente de creación-recreación del universo simbólico.⁸⁹ Afirma que ese sujeto empírico, plural –siempre abierto a la posibilidad de codificar-decodificar-recodificar el sistema sónico vigente-, de alguna manera está “supuesto” en toda discursividad y que es posible rastrear el periplo de sus luchas por el auto y hetero-reconocimiento en sus discursos, aunque, en el momento de reconstruir esa historia, aparece a *posteriori*. Esto es el mencionado retroceso al momento productivo, también llamado “método de ahondamiento”, es un ir, con espíritu “analítico”, “de lo aparente a lo no-aparente”⁹⁰. Es un descubrir la “voluntad de justificación discursiva” que está por “debajo” y “dentro” de todo texto.⁹¹

⁸⁸ Arturo Roig, *Rostro y filosofía de América Latina*, ob. cit., pág. 194.

⁸⁹ Arturo Roig, *Ética del poder y moralidad de la protesta*, Mendoza, EDIUNC, pág. 104; en este mismo texto Roig afirma que los modos de privilegio y prioridad de la relación “significado-significante” ha corrido una suerte equivalente a la contraposición “cuerpo-alma”. “Tal vez podríamos decir, mediante una metáfora, que el ‘significante’ es algo así como el cuerpo del signo, del mismo modo que en aquella tradición platonizante que habíamos mencionado antes, el ‘significado’ venía a ser su ‘alma’... el ‘alma’ tenía prioridad respecto del ‘cuerpo’ y este resultaba ser una simple ‘envoltura’ de la cual inclusive debíamos desprendernos, otro tanto sucedía con el signo: su destino era ser antes que nada y a pesar del soporte material que lo hacía posible, resolverse en significado, en su solo contenido ‘espiritual’”, pp. 103-104.

⁹⁰ Arturo Roig, “Lineamientos para una orientación de un pensamiento filosófico-político latinoamericano”, ob. cit., pág. 24.

⁹¹ Cfr. Arturo Roig, *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, ob. cit., T. II, pág. 120.

Uno de los puntos de partida de Roig, cuando inicia una reconstrucción histórica del pensamiento latinoamericano a partir del análisis discursivo, es considerar al discurso como “sistema”, como “totalidad discursiva” inserta en una totalidad social. Llama “universo discursivo” a la totalidad de los discursos de una sociedad y un tiempo dado; que no es la suma de los discursos individuales, sino la condición o el horizonte desde donde los discursos se constituyen como tales. Roig lo define como: “totalidad actual o posible de los discursos correspondientes a un determinado grupo humano en una época dada (sincrónicamente) o a lo largo de un cierto periodo (diacrónicamente) y sobre cuya base se establece el complejo mundo de la intercomunicación”.⁹²

Esta totalidad sólo puede ser analizada desde una mirada “macrodiscursiva”, que no puede deslindarse de los caracteres básicos de la sociedad en la que la discursividad está inserta. Estos caracteres son: a) la diversidad discursiva; b) la conectividad discursiva; c) referencialidad discursiva y, d) la conflictividad propia de los modos de discursividad.⁹³ Partiendo de la utilización del concepto de “discurso referido” de Valentin Voloshinov, se pretende recuperar la “pluralidad de voces” de ese mundo, que incluye tanto las enunciadas de modo expreso como las silenciadas, “dentro de un sistema alusivo-elusivo que muestra precisamente lo ideológico del discurso o su posible ruptura”.⁹⁴ El sujeto que es sometido al doble juego de “elusión-alusión” es aquél que, actual o potencialmente, enuncia o puede enunciar, en algún momento, un discurso en el que se piensa el proceso histórico desde un centro

⁹² Arturo Roig, *Narrativa y cotidianidad*, ob. cit., pág. 5. El universo discursivo no deja de ser, según el autor, una manifestación del fenómeno de las objetivaciones primarias de las que hablamos más arriba, y por lo tanto, no podemos dejar de remitirnos a ese sujeto plural, siempre en posición de comunicación.

⁹³ Cfr. Arturo Roig, *Historia de las ideas, teoría del discurso, y pensamiento latinoamericano*, ob. cit., pág. 131.

⁹⁴ Arturo Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, ob. cit., pág. 163.

axiológico diferente. El juego mencionado implica una “ilusión de objetividad” que consiste en considerar que algún discurso –“dialéctica discursiva”- pueda constituir una expresión omnicomprendiva de la “dialéctica real”. Que los discursos se configuren a partir de esta lógica, no significa que no contengan cierto grado de “objetividad” o de “verdad”, sino que esta cualidad le viene de una la circularidad discursiva (siempre) excluyente y por lo tanto parcial.

La distinción entre “dialéctica discursiva” y “dialéctica real” es una posición metodológica fundamental en Roig. Si bien tiene plena conciencia de la lección del “giro lingüístico”, de que el sujeto no tiene un vínculo directo con la realidad, sino que siempre está mediatizado por el lenguaje y lo “simbólico”, no acepta la “ontologización” del lenguaje en que caen algunas posiciones, que terminan diluyendo la distinción de lo discursivo y lo extradiscursivo. El lenguaje –y por extensión todo el campo humano de lo simbólico-representacional- es un espacio dialógico, producido *en* la interacción social. Postular una especie de textualidad sin “lado de afuera” es caer en una ilusoria “autonomía” del texto o del discurso. Lo transdiscursivo, lo que rebasa el texto es la praxis emergente de los sujetos, la dialéctica discursiva es el resultado de la articulación contingente de esa praxis; en cambio, la dialéctica real, no es el “objeto” en bruto, ella también es discursiva, es una construcción discursiva de la conflictividad socio-histórica.⁹⁵ “Hay una dialéctica de lo real que excede la dialéctica discursiva, aun cuando pueda ser reflejada en ésta. La *dialéctica de la mismidad* se constituye sobre la equiparación del mundo objetivo con el

⁹⁵ Cfr. Horacio Cerutti Guldberg, *Filosofando y con el mazo dando*, ob. cit., pp. 157-159.

mundo real, borrando las distinciones entre el nivel discursivo y el extradiscursivo”.⁹⁶

Para Roig, una “teoría del texto” pone el acento en la “función misiva” del lenguaje y, relacionado en ello, en la problemática de la intercomunicación. Contra la lingüística saussuriana que, a pesar de considerar al lenguaje como un hecho social, lo caracteriza por su pasividad y no-voluntad, el punto de vista roigeano afirma que a la voluntad operante a nivel discursivo debemos comprenderla como “una política discursiva, desde la cual se ejerce el acto de dar ‘razón’ de lo que se pretende enunciar... estrategias discursivas ‘fundadas’ a partir de una subjetividad”.⁹⁷ No se trata de la afirmación de la voluntad “pura”, universal, de un sujeto autosuficiente al estilo del idealismo moderno, sino más bien: “Se trata de los modos complejos de una voluntad compartida, social, si se quiere, que posee grados y modos de conciencia y sin cuya afirmación nos resultaría imposible avanzar por el camino de una teoría crítica. Nada más cómodo para sacarnos de encima la molestia de las ideologías en el análisis de los textos, que refugiarnos ‘debajo’ de ellos, en las estructuras de la *langue*”.⁹⁸

También incorpora los elementos de la “pragmática del lenguaje”, y lo hace desde el campo de la Historia de las Ideas, para reconstruir las voces de los sujetos emergentes. Descubre que en nuestros pensadores –ensayistas, políticos, literatos, etc.- la “performatividad” del lenguaje está relacionada con el discurso “utópico” de afirmación de la propia identidad, con una proyectiva, un deber ser, como tarea hacia el futuro. La filosofía latinoamericana, creemos nosotros, piensa el futuro y lo utópico como el lugar “natural” de la

⁹⁶ Arturo Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, ob. cit., pág. 130.

⁹⁷ Arturo Roig, “El sujeto, las categorías y el discurso...”, ob. cit. s/n.

⁹⁸ Arturo Roig, “Lineamientos para una orientación...”, ob. cit., pp. 21-22.

performatividad y la sitúa así en el horizonte de las luchas políticas concretas de los sujetos. A esto se refiere Roig cuando sostiene: “El ‘componente pragmático’ del lenguaje (que nos permite verlo como ‘discurso’ y por eso mismo también como ‘texto’) se relaciona ineludiblemente con aquel *a priori* antropológico... Si intentáramos una caracterización aquí de aquel *a priori*, podríamos hacerlo hablando de la presencia, ‘detrás’ y ‘dentro’ del lenguaje, de un ente en acto de comunicación con los demás”.⁹⁹

Su gran esfuerzo es revalorar la relación histórica, concreta, que hay siempre entre un discurso y el sujeto que lo enuncia. Este es el tema central de una “teoría del discurso” que, al remitirse al análisis de las formas y a la producción ideológica de la discursividad, se erige como una “teoría crítica de las ideologías”.¹⁰⁰ Sostiene que la problemática social puede ser leída en los textos mismos a partir de la determinación de la organización axiológica particular que el discurso adopta. Sin lenguaje no hay “realidad” o “mundo” para el sujeto, con el lenguaje estructura jerárquicamente el mundo, según una tabla contrapuesta de valores y antivalores. Por ello, afirma que hay que:

“... proyectar las dos cualidades propias del valor, la bipolaridad y la jerarquía, al discurso mismo. La primera se muestra por la presencia de la oposición ‘valor/antivalor’ en la propia textualidad del discurso, motivo por el cual todo discurso supone, real o virtualmente, el discurso antitético... Un fenómeno semejante se produce respecto de la ‘jerarquía’: en el anti-discurso, como una de las formas de discurso antitético, se produce una ‘inversión’ de ella, es decir, una organización discursiva sobre la jerarquía contraria”.¹⁰¹

La afirmación roigeana acerca de que lo axiológico es el nivel mismo en el que se desarrolla toda discursividad o narratividad, tiene importantes

⁹⁹ Ídem., pág. 23.

¹⁰⁰ Arturo Roig, *Historia de las ideas, teoría del discurso, y pensamiento latinoamericano*, ob. cit., pág. 117.

¹⁰¹ Arturo Roig, *Narrativa y cotidianeidad*, ob. cit., pág. 15.

consecuencias. Una de ellas, es que reinstala todo discurso en el seno de una “cotidianidad”, en la experiencia histórica de un sujeto empírico determinado, y a su vez, implica un redescubrimiento de la *sujetividad* como “re-originante” de una narración en función de las vicisitudes concretas de su vida en la comunidad.

Lo axiológico descubierto en la estructura, en la “forma” misma de un discurso, resitúa la problemática de la ideología en una nueva dimensión. Ya no podemos pensar lo ideológico dentro del esquema mecanicista y reductivo de “estructura” y “superestructura”. Roig encuentra en las estructuras pretendidamente neutras de las funciones discursivas de Roman Jakobson, en los propios elementos formales de un texto, la presencia de dispositivos ideológicos: ideologización del propio sujeto en el discurso, como un “sujeto absoluto”, a través de la función de “historización/deshistorización” y la “función de apoyo”, que garantizan la circularidad perfecta y sin fisura del discurso. Estas funciones operan en el registro mismo de las estructuras del lenguaje y constituyen la “lógica oculta” de los discursos opresivos. El filósofo analiza ciertos “saberes imperiales” –importantísimos son los estudios sobre la “filosofía de la historia”- como discursos políticos y desde el punto de vista de una “teoría del mensaje”.

Contra el modelo demasiado estrecho y “fijista” de la intercomunicación de Jakobson, Roig quiere restituirle toda la dinamicidad y dialecticidad discursiva que le es propia. La comunicación, y con ella el “mensaje” que circula, es un fenómeno social de sujetos con posiciones permanentemente intercambiables: “emisor” y “receptor” no son lugares estables. Todas las formas discursivas de saber social operan un doble movimiento de “elusión” y

“alusión” derivado de una lógica intrínseca a la dialéctica discursiva misma: todo discurso se monta sobre una selección pre-dialéctica de datos que va a contener su mensaje, de datos “historiables” en el caso del discurso histórico, que implica siempre una nihilización u ocultamiento de cierto sujeto social.¹⁰² El saber ideológico encubre este registro insuperable y pretende, así, autoinstituirse en la ilusión de referir de modo acabado la realidad objetiva. Roig llama a estos dispositivos velados de toda discursividad “función de apoyo” y “función de deshistorización”.¹⁰³ La tesis de la imbricación de lo ideológico y axiológico, con el lenguaje, no deja de recordarnos las afirmaciones de Voloshinov –otra fuente importante para Roig. El lingüista ruso afirma, en la misma línea que nuestro filósofo:

“Todo signo ideológico posee una significación: representa, reproduce, sustituye algo que se encuentra fuera de él, esto es, aparece como signo. Donde no hay signo no hay ideología”¹⁰⁴. Más adelante prosigue “[...] El significado referencial se constituye mediante la valoración porque está es la que determina el ingreso de un significado referencial dado al horizonte de los hablantes... El cambio de significación es, en el fondo, siempre una revaloración: la transferencia de una palabra determinada de un contexto valorativo al otro... La separación entre el significado de una palabra y su valoración lleva irremediabilmente a que el significado, [quede] desplazado de su lugar en el proceso vivo de generación social”.¹⁰⁵

¹⁰² Cfr. Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, ob. cit., pág. 177. Quiénes son esos sujetos sociales ignorados y negados, se pregunta: “... lo nihilizado, los grupos o clases sociales marginadas y oprimidos... resultan ser lo que para la circularidad del discurso opresor es lo *alterus*, o dicho en otros términos, que es en ellos que se da de hecho el principio mismo de lo ‘otro’, a partir del cual se organiza, cuando así sucede, el discurso liberador”, ídem., p. 176.

¹⁰³ “[P]odemos hablar de una ‘función de apoyo’, que se pone de manifiesto con la presencia del ‘sujeto absoluto’ y la garantía que ofrece su mensaje, sobre el cual se fundamenta el mensaje establecido entre los sujetos históricos propiamente dichos; y una ‘función de deshistorización’, que puede ser revertida, que se lleva a cabo en relación de los sujetos históricos eludidos-aludidos (...) la ‘función de apoyo’ consolida la tarea predialéctica de la selección de los *data*, dándole plena justificación, y que la ‘función de deshistorización’ es el modo como se lleva a cabo la selección misma, en cuanto momento nihilizador”, ídem., pp.178-179.

¹⁰⁴ Valentin Voloshinov, *El marxismo y la filosofía del lenguaje*, Ed. Godot, Buenos Aires, 2009, p. 26. [El texto fue conocido en la Argentina como *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*, Nueva Visión, Argentina, 1976].

¹⁰⁵ Valentin Voloshinov, *El marxismo y la filosofía del lenguaje*, ob. cit., pág. 169.

Según nuestra interpretación, el concepto roigeano de ideología no cae en una noción “representacionalista” de aquella: la ideología no tiene nada que ver con la “ilusión”, con una representación errónea, distorsionada de la realidad, ni con la “falsa conciencia” del marxismo ortodoxo; la ideología tampoco es la “imagen del mundo” de la “clase dominante”, no es sostenible la idea, como creía cierto marxismo, que haya una relación orgánica y necesaria entre una visión de mundo y una clase específica.¹⁰⁶ Roig está más cerca de afirmar que las ideas dominantes *no* son las ideas de la clase dominante, en contra de lo que había sentenciado el propio Marx en *La Ideología Alemana*. La historiográfica roigeano se encargó de mostrar de manera fecunda, creemos nosotros, que una idea –o ideología- dominante en una época dada es una articulación hegemónica, más ligada al resultado *contingente* de la lucha política por la afirmación histórica de cierto grupo social, que al “reflejo” necesario de una estructura económica.

La filosofía latinoamericana tiene plena conciencia de lo ideológico, no se postula fuera de ese espectro. La posibilidad del saber crítico está dada por la asunción no velada de la ideología en la discursividad. El discurso liberador no es, ni pretende ser, un saber des-ideologizado que accede a la “verdadera” realidad y la conoce de una vez y para siempre. Es un filosofar que conoce sus limitaciones, lugar “inestable” dentro del conjunto de la sociedad y de las demás producciones culturales, y en ello le van todas sus posibilidades como saber para la liberación. Roig lo afirma claramente, cuando sostiene que: “con nuestra palabra *no hemos codificado para siempre* [la realidad], es decir, que el

¹⁰⁶ Seguimos en esto a Slavoj Žižek (comp.) *Ideología. Un mapa de la cuestión*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003, pág. 13.

hombre se encuentra ante una *natura naturans*, que es lo que le abre la posibilidad hacia una humanización”.¹⁰⁷

Según lo que tratamos de mostrar en esta sección, Roig considera las tesis transcritas arriba como exponentes de lo que llama el “formalismo” dentro de las concepciones sobre el lenguaje. La consecuencia más grave, es que, con esto, el lenguaje queda totalmente “desfondado”, tanto de la contextualidad socio-histórica, como de su referente “antropológico”: el sujeto empírico y así no se puede dar cuenta de la función social de la filosofía, como función vital. Aclaremos que, cuando Roig habla de “contextualidad” o de “referente” no está pensando en una facticidad pura, un volver a una instancia pre-textual o pre-discursiva. El lenguaje es mediador universal y lugar de confluencia de toda mediación, y, si bien funciona como *a priori* para constituir la “realidad” para el sujeto, es *a posteriori* respecto del “mundo”, en un juego de *aprioridad-aposterioridad* que ya mostramos que opera en lo axiológico y en las categorías.

El sujeto al que Roig pretende “volver” o reconstruir en sus formas elementales, no es la subjetividad violenta, con poderes plenipotenciarios sobre la naturaleza y los otros hombres, sino es una *sujetividad* rescatada desde su corporalidad e historicidad, con toda la carga de la contingencia que esta categoría contiene, y en una tarea de autoafirmación en el seno de la conflictividad social. Es lo que ha llamado el *a priori* antropológico, que implica, una mediación –por lo tanto, no absoluta- constructiva, activa y pasiva, un ponerse como valiosos teniendo en cuenta “... la diversidad y la pluralidad de

¹⁰⁷ Arturo Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, ob. cit., pág. 283. El subrayado es nuestro.

formas mediante las cuales los sujetos sociales viven una intersubjetividad y ejercen una 'sujetividad', según sea el sexo, la edad, la comunidad de lenguaje, la etnicidad, la clase social, el medio cultural, etc." .¹⁰⁸

Por otro lado, como afirma Cerutti comentando a Roig, "los sujetos se deshacen y rehacen discursivamente, pero no arbitrariamente".¹⁰⁹ Es decir, no hay esencialismos ni sustancialismo de ningún tipo. El filósofo no renuncia al sujeto vivo y la conflictividad social, como referencia constante de un filosofar comprometido y que no tiene vergüenza de declararse como *ancilla emancipationis* -sierva de la emancipación- , es decir, una filosofía *para* la liberación.¹¹⁰ "De ahí el constructivismo, la provisoriedad, el espíritu asistemático, la actitud de denuncia, las propuestas de una deconstrucción de la propia historia mediante un rescate de lo episódico, como algunas de las formas de apertura, en lucha contra todas las manifestaciones que son la negación de todo esto y que impulsan a invocar de modo constante el ejercicio cada vez más pleno y consciente de *a priori* antropológico".¹¹¹

¹⁰⁸ Arturo Roig, "Cabalgando con Rocinante. Democracia participativa y construcción de la sociedad civil", en: *Pensares y Quehaceres*, México, N° 1, mayo-octubre, 2005 pág. 46.

¹⁰⁹ Horacio Cerutti Guldberg, *Filosofando y con el mazo dando*, ob. cit., pág. 64.

¹¹⁰ Roig, *Caminos de la filosofía latinoamericana*, ob. cit., pág. 181.

¹¹¹ Arturo Roig, *El pensamiento latinoamericana y su aventura*, ob. cit., pág. 108.

3.

El tiempo de la política

¿Cómo es posible pensar el presente, y un presente bien determinado, con un pensamiento trabajado por problemas de un pasado remoto y superado?

Antonio Gramsci,

El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce

Escribir y pensar desde la *emergencia*...

Arturo A. Roig,

El pensamiento latinoamericano y su aventura

Delimitar un punto de partida

En los años 90 del siglo pasado se multiplicaron los discursos “milenaristas” que anunciaban el fin de la política, el fin de las divisiones ideológicas –las ideologías mismas, se dice, desaparecieron. Habíamos accedido al espacio político sin fisuras, absolutamente plano y homogéneo de la “democracia liberal” y sus instituciones. La democracia, desde este punto de vista, era comprendida como un conjunto de mecanismo y procedimiento institucionales destinados a resolver diferencialmente cualquier conflicto localizable en una sociedad determinada. La política era igualada a una actividad tendiente a zanjar esa conflictividad social de modo “razonable” y llegar así a consensos duraderos sobre las cuestiones en disputa. Bajo el cielo despejado de las sociedades neoliberales no hay contradicción que no se resuelva por la lógica neutra de la racionalidad política (consenso) o por la inercia inocente del mercado. Dentro de los mecanismos y procedimientos preestablecidos para la resolución de conflictos, todo; fuera de ellos, nada.

Retrospectivamente podemos decir que aquella “sociedad transparente” pretendía, paradójicamente, trabajar con sosiego los asuntos políticos una vez que “la política” desaparezca. A través de distintos dispositivos culturales, ideológicos y económicos se fueron imponiendo una serie de transformaciones que se hicieron visibles a través de múltiples fenómenos. De entre ellas queremos señalar el modo en que, en este horizonte histórico, la política pierde centralidad. Convertida en un subsistema entre subsistemas, que funcionan con autonomía y racionalidad propias, la política como producción colectiva de

un orden, tal y como había sido concebida por el pensamiento moderno, es reemplazado por nuevas formas de composición que hacen depender el orden de un equilibrio “espontáneamente” autorregulado. En esta visión neoliberal de la política, los órganos propios de la política deliberativa –y las instituciones del Estado en general- quedaron reducidos a ámbitos de “meta-control” social, es decir, a una gestión de la legalidad/ilegalidad en función de las necesidades del mercado.

Esta mirada, a su vez, se refuerza con la idea de un sujeto político (ciudadano/a) condenado a la reproducción funcional de un orden homogéneo, sin fisuras, sin “afuera”. Se trata entonces de un discurso que tiende a funcionalizar lo político con las necesidades de lo social, de una coincidencia paradójica entre los objetivos políticos y las necesidades de la marcha de la economía de mercado. Su máxima aspiración fue –y es- gobernar sin pueblo, sin división del pueblo, es decir, sin política.¹¹²

Para la democracia liberal, celebrada como el último escalafón del desarrollo político-institucional de toda sociedad posible, “democracia” se confunde con estado de derecho; confunden la política con la resolución jurídica de conflictos y piensan que toda conflictividad social puede resolverse por la vía de la discusión razonable entre las partes “iguales”. Ideal de transparencia gracias al cual todas las “opacidades” de la sociedad pueden ser eliminadas, que conforma “[u]n mundo donde todo se ve, donde todas las partes se cuentan sin resto y donde todo puede resolverse por el camino de la

¹¹² Cfr. Susana Villavicencio, “Crisis de la ciudadanía, ¿nueva ciudadanía?” en: *El desasosiego*, Silvina Carozzi y Juan Ritvo (comp.), Homo Sapiens Ediciones, Argentina, 2001, pp. 183-184; también, Norbert Lechner, “Especificando la política”, Documento de trabajo, Programa FLACSO-Santiago de Chile, Numero 134, 1981.

objetivación de los problemas. El sistema llamado consensual es la conjunción de un régimen determinado de la *opinión* con un régimen determinado del *derecho*, postulados uno y otro como regímenes de identidad completa de la comunidad consigo misma”¹¹³.

El mundo que surgía incontestable con la caída del Muro de Berlín parecía implicar la eliminación de “los últimos bolsones de la Naturaleza y del Inconsciente, lo subversivo y lo estético, la práctica individual y colectiva por igual y, con un golpe final, logró eliminar hasta el último trazo de memoria de lo que de este modo no existe más en lo que de allí en adelante es el paisaje posmoderno”. Siguiendo con Jameson, el capitalismo tardío implicaba una “forclusión de lo político”.¹¹⁴ Sin embargo, el páramo nunca fue tal. Emergieron de modo espasmódico en algunos casos, organizados y estables en otros, movimientos políticos que fueron corroyendo esa bella totalidad neoliberal, en un proceso de lucha que llega hasta nuestros días. Novedosos y no tanto, aparentemente condenados a la acción defensiva y al repliegue de sus fuerzas, a pesar de que las condiciones para la acción política de los movimientos populares parecía encausada de antemano dentro de las vías que el Estado

¹¹³ Jacques Rancière, *El desacuerdo*, Nueva Visión, Argentina, 1996, pág. 130; en otro lugar Rancière se refiere a la cuestión del “fin de la política” que la “ilusión de transparencia” implica: “Cierta idea del fin de la política se enuncia así: secularizar la política tal como se han secularizado todas las otras actividades que conciernen a la producción y a la reproducción de los individuos y de los grupos; abandonar las ilusiones vinculadas al poder, a la representación voluntarista del arte político en cuanto programa de liberación y promesa de felicidad; abandonar toda identificación de la *potestas* política con el *imperium* de una idea, cualquier *telos* de grupo; acercarla a la potencia que acompaña a las actividades secularizadas del trabajo, el intercambio y el goce; concebir un ejercicio político en sincronía con los ritmos del mundo, con el crecimiento de las cosas...: un ejercicio político volcado por entero en el presente, en el que el futuro no sería más que una expansión del presente... Tal es la temporalidad nueva a la que accederíamos ahora. Finalmente, con algunos decenios de atraso, se nos dice, hemos entrado en el siglo XX”, *En los bordes de lo político*, La Cebra, Buenos Aires, 2007, pág. 26.

¹¹⁴ Fredric Jameson, *Marxismo tardío. Adorno y la persistencia de la dialéctica*, Argentina, Fondo de Cultura económica, 2010, p 21.

establecía siguiendo las prerrogativas del gran capital, el dique de contención se agrietaba en grados y modos diversos.

Hacia finales de la década –y ya de modo claro en los primeros años del siglo xxi- la acumulación histórica de las luchas antineoliberales en la región parecía invertir el panorama: la fuerza y la eficacia de sus acciones políticas empezaba a mostrar una dimensión insospechada unos años antes. A la zaga de estas movilizaciones, el sector más crítico de la teoría social latinoamericana procuró explicar la naturaleza y la morfología de estas manifestaciones políticas, lo que tenían de “nuevo” y de “viejo”, las condiciones socio-históricas de posibilidad de la conformación de los actores políticos tras la eclosión neoliberal. ¿Cómo se constituyen las subjetividades políticas en contextos donde los espacios tradicionales de agregación y de construcción de “comunidades” políticas se vieron estructuralmente transformados? ¿Qué tipo de organizaciones colectivas surgirán de estas condiciones de fragmentación y descomposición de los lazos sociales hasta ahora existentes?

Movimientos sociales de diversa índole protagonizaron levantamientos populares que derrocaron gobiernos a través de la acción directa, muchas veces violenta; otras veces frenaron las edulcoradas “reformas estructurales”; en otros casos, no solo derrocaron presidentes sino que instauraron gobiernos populares en una ola de democratización que emergió de esas luchas políticas.

Ahora bien, para nosotros el problema es ¿cómo comprender esta diversidad de fenómenos sin caer en un mero descriptivismo? El actual atolladero en el que se encuentra el pensamiento social latinoamericano le debe mucho a la superproducción de teorías de los “movimientos sociales” que

nada explican. Aún cuando hay excepciones, la mayoría de las veces nos ofrecen panoramas acrílicos e idealizados que ocultan las condiciones discursivas de sus propias enunciaciones. “El conocimiento no es como la policía, que posee sus objetos en carpetas. Por el contrario, su forma de pensarlos es la mediación; de otro modo tendría que conformarse con describir fachadas”.¹¹⁵

Según nuestro punto de vista se hace necesario construir categorías que permitan dar cuenta de los *procesos de constitución* de los sujetos políticos y de la naturaleza de *lo político* que esas emergencias ponen en juego. Se trata de realizar una serie de desplazamientos metodológicos, una suerte de giro copernicano o inversión trascendental: del sujeto a las condiciones de su emergencia, de la subjetividad ya constituida a *los modos de subjetivación*; de suponer una definición de la política a la pregunta por sus condiciones de aparición a través de la práctica como tal. A continuación ofrecemos algunas referencias discursivas a partir de las cuales es posible encarar la empresa propuesta.

En primer lugar vamos a concebir la política como la dimensión contingente inherente a lo social, como su dimensión de apertura, que posibilita la intervención eficaz de la decisión individual y colectiva sobre el mundo social y, en particular, que permite, dadas ciertas circunstancias, cuestionar el principio estructurante de una sociedad, ya para reafirmarlo, ya para subvertirlo e instituir un nuevo orden. Nuestro enfoque es una crítica de la política entendida como un “subsistema” dotado de funciones predeterminadas –en particular, la “autorregulación”- o una superestructura del edificio social, con

¹¹⁵ Theodor Adorno, *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1975, pág. 206

causas y efectos ya determinados. Según Emilio de Ipola estos dos modos de comprender lo político son inherentes al imaginario político moderno y conforman nuestra historia con efectos políticos diferenciales. La primera forma, la política en sentido *fuerte*, es nuestro punto de partida.¹¹⁶ En particular, analizaremos los aportes de Jacques Rancière y Ernesto Laclau y su modo de comprender la política en sentido fuerte. Ambos autores nos permiten construir un concepto de lo político que reafirma y activa la idea de la acción política como nivel fundante y estructurante del todo social, es decir, su registro instituyente. Pero, siguiendo el argumento de Ípola, no logra pensar la política en su complejidad ni el que la considera exclusivamente como un subsistema del sistema social, ni el que la concibe *sólo* como el “momento de-sustancializador” del edificio social.¹¹⁷ Más adelante precisaremos estas afirmaciones nada evidentes de suyo.

Ahora bien, ¿quién es sujeto de la política así entendida? ¿Cómo pensar el campo de su emergencia y constitución? Para responder estas preguntas también nos remitiremos a los autores arriba mencionados. Además es en este punto preciso en el que venimos afirmando que se puede establecer un diálogo con los aportes de Arturo Roig. Podemos resumir la problemática roigeana, tratada en el capítulo II, como sigue: se trata de desarrollar una “teoría y crítica” del pensamiento latinoamericano, cuya preocupación central son los modos de constitución de los sujetos en la dinámica social, de los sujetos de la práctica política transformadora, como sujetos de discurso en la historia de nuestra América. El objetivo es desarrollar de una Historia de las Ideas, que se ocupe

¹¹⁶ Emilio de Ípola, *Metáforas de la política*, Rosario, Homo Sapiens, 2001, pág. 9-10. De Ípola sostiene que esos imaginarios modernos de la política se articularon en torno a dos “metáforas”, a dos prácticas: en el sentido fuerte, ontológico, es la “revolución”; en sentido “débil”, la idea de “orden”.

¹¹⁷ Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, México, ERA, 2005, pág. 168.

de la trayectoria sinuosa y muchas veces trágica de autoafirmación de los sujetos, y el eje de sus investigaciones consiste en mostrar que tal constitución implica la construcción de una filosofía para sí, para su propia realidad histórica y social. Por ello, volviendo a un texto ya citado, afirma Arturo Roig: "... ese sujeto que se afirma o se niega a sí mismo, es inevitablemente un sujeto de discurso".

Lo anterior si bien es un punto de partida interesante, todavía es insuficiente para construir o dar cuenta de las lógicas propiamente políticas de la subjetivación y de la naturaleza de lo político que dicho proceso puede movilizar. Para ello, procuramos ampliar las perspectivas en el estudio de la cuestión del sujeto y la subjetividad política. Aquí "ampliación" no se refiere tanto a la extensión de modalidades de la subjetividad o procesos de subjetivación que anteriormente no existían, como a una ampliación de su conceptualización. No se trata entonces de añadir elementos a cierta entidad predefinida, sino de repensar el fenómeno de la *subjetividad* en su conjunto, desde una dimensión filosófico política.

Crítica de la pirámide y la política de los sin-parte

Una manera de aproximarnos a lo que Rancière va a entender por "política", su funcionamiento propio y sus efectos, se derivan de la lectura crítica de algunas afirmaciones enigmáticas y aparentemente paradójicas que dijera Marx allá por 1843, en su *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*: "[E]n la formación de *una clase* de la sociedad civil *que no es una clase* de la

sociedad civil, de una parte que es la *disolución de todas las partes*, de una esfera que posee un carácter universal en razón de sus sufrimientos universales, y que no reivindica ningún derecho particular, porque no sufre una injusticia particular, sino una injusticia absoluta...”; y más adelante, Marx ponía en boca de un proletario: “no soy nada y debería ser todo”.¹¹⁸ ¿Cómo es que una “parte” de la sociedad tiene la vocación de presentarse por el “todo”? ¿A través de que mecanismo una particularidad se arroja para sí la representación de toda la comunidad y qué rol juega la política en ese movimiento? ¿De qué naturaleza es esa “formación social” que contiene en su seno una “parte que es la disolución de todas las partes” de la sociedad? ¿Cómo emerge y qué efectos produce la (acción) política en una sociedad así escindida entre los que tienen parte en ella y los que no? Estas y otras cuestiones, son el núcleo de las preocupaciones de nuestro autor.

En 1996 Rancière brinda unas conferencias en el Instituto Gramsci en Bologna, y publica “Once tesis sobre la política”, que condensa lo central de sus concepciones sobre la cuestión. En ellas se busca una interpretación de la política como una práctica específica y se pregunta por el sujeto de dicha práctica. La *Tesis I* afirma: “La política debe ser definida ella misma como un

¹¹⁸ Karl Marx, *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, ediciones varias. El subrayado es nuestro. Aunque Rancière nunca cite explícitamente este pasaje, expresiones como “clase que es la disolución de todas las clases” o “una parte que es el todo de la sociedad”, muestra que nuestro autor encontró en esa formulación uno de los elementos constitutivos de la lógica política: el vínculo entre la política y la universalidad. A pesar de ello, las relaciones entre el autor y “Marx” o el “marxismo” son más bien polémicas y una asociación lineal y directa con dicha tradición requeriría un estudio detallado que no vamos a emprender aquí. Dardo Scavino ya había establecido relaciones entre Rancière –y otros autores- y aquel texto del “joven Marx”, en *La filosofía actual*, Argentina, Paidós, 2007. En la misma línea Alain Badiou afirma: “Marx hace acontecimiento en el pensamiento político en la medida en que designa, bajo el nombre de *proletariado*, el vacío central de las sociedades burguesas incipientes. Ya que el proletariado, sumido en la privación total, ausente de la escena política, es aquello alrededor de lo cual se organiza la plenitud satisfecha del reino de los propietarios de capitales”, en *La Ética. Ensayo sobre la conciencia del Mal*, México, Herder, 2004, pág. 30. También para Ernesto Laclau, la cuestión de la construcción política de la universalidad está en el centro de sus reflexiones sobre la “hegemonía”. Volveremos sobre esto.

modo de actuar específico, puesto en acto por un sujeto propio y revelador de una racionalidad propia” y, a continuación agrega un elemento fundamental para nosotros: “Es la relación política la que permite pensar el sujeto político y no a la inversa”.¹¹⁹ Conviene retener esta tesis, ya que vamos a volver a ella una y otra vez, mostrando cómo Rancière despliega el argumento.

¿Por qué Rancière? Porque nos permite acceder a una comprensión de lo político *tout court* –de la naturaleza de la “comunidad” política y de los modos de subjetivación que esto implica-, más allá del descriptivismo sociológico que la reduce a un subsistema autorregulado dentro de la sociedad y oculta, de esta manera, la política en su dimensión de institución de lo social y su praxis específica como el *único* horizonte de una “liberación” posible. El autor francés nos ofrece un modo de comprender la política en sentido “fuerte” tal como la definimos más arriba. A continuación retomamos en detalle el hilo de su argumentación.¹²⁰

Todo el esfuerzo teórico de Rancière se dirige a construcción de un pensamiento político vaciado de cualquier esencialismo, en la línea de lo que se ha dado en llamar pensamiento “posfundacional”. Posfundacional no debe confundirse con la crítica de todo fundamento y el “todo vale” posmoderno: es más bien un pensamiento que no deja de interrogarse por las figuras clásicas de la “fundamentación” (totalidad, universalidad, esencia, etc.), no para negarles -sería el caso de un *antifundacionalismo*-, sino para volver a pensar

¹¹⁹ Jacques Rancière, “Once tesis sobre la política”. *Cuadernos Filosóficos*, Segunda época, II, 2005.

¹²⁰ En *El desacuerdo*, quizás su obra más importante hasta ahora, Rancière analiza un conjunto de tópicos clásicos de la reflexión filosófica sobre lo político, pero lo hace con un fuerte ímpetu de distanciamiento crítico con dicha tradición. Entrar en detalle en la reconstrucción histórico-filosófica que allí propone nos alejaría de nuestra preocupación central. Para ello consultar principalmente los capítulos I y II de dicha obra.

su estatus ontológico, para “debilitarlo”. El debilitamiento del fundamento no conduce a la afirmación de la ausencia de todo fundamento, sino más bien se dirige al cuestionamiento de la posibilidad de un fundamento *último*.¹²¹ La imposibilidad de un fundamento último, la infundabilidad de lo social en este caso, es la condición de posibilidad de la política: la política no es sino estos intentos siempre fallidos y precarios de “fundar” lo social, de instituir un determinado orden de cosas. Veamos cómo Rancière produce a su modo un pensamiento posfundacional de lo político.

Para Rancière el “desacuerdo” es la clave de la inteligibilidad política, el índice a partir del cual construye su edificio teórico. Conocer el proceso político y social del desacuerdo le permite situar la política por “fuera” del campo de las funciones y de la reproducción institucional de un orden determinado. Por ello cuando sostiene que la política es siempre un encuentro con un otro en la forma de “comunicación distorsionada”, no está remitiendo ese encuentro a un fundamento lingüístico comunitario -piénsese en Habermas por ejemplo- o en una disposición antropológica hacia el bien común -tal y como puede verse en el neoaristotelismo de Hannah Arendt. Como dijimos más arriba, sin desarrollar una ontología acerca del orden, Rancière construye una concepción que excluye cualquier atisbo esencialista de la política, disipando también toda reminiscencia a leyes de la historia, posicionándose de esta manera contra la idea de que existe algún terreno que funda el ejercicio del poder –y de la

¹²¹ Cfr. Oliver Marchart, *El pensamiento político posfundacional*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009. Ver sobre todo el capítulo I. Desde el punto de vista de la teoría social y política, el “fundacionalismo” supone que “la sociedad y/o la política se basan en principios que son innegables e inmunes a la revisión y están localizados fuera de la sociedad y la política [...] lo que se busca es un principio que funde la política desde fuera” y más adelante continúa: “Lo que está en juego en el pensamiento posfundacional es el estatus atribuido a los fundamentos, según el cual la ausencia primordial (u ontológica) de un fundamento último es, en sí misma, la condición de posibilidad de los fundamentos en cuanto presentes, vale decir, su objetividad o “existencia” empírica”, pág. 30. Más adelante veremos cómo Ernesto Laclau se inscribe en este modo de pensar.

política- y asigna necesariamente posiciones y funciones a los actores sociales.

Para Rancière es el espacio público el lugar en donde se desarrollan el conjunto de prácticas que denomina política, es decir, el lugar del encuentro polémico de las dos lógicas: *política* y *policía*. No obstante, reacciona a la concepción en torno a la política como sinónimo de buena vida o forma de vida puesto que esto ciñe *a priori* la acción política a determinados “contenidos”. Aunque se opone a asociar a la política con determinados temas, insiste en relacionarla con una determinada forma argumentativa por la cual se disputa quién está autorizado para hacer enunciaciones y demostraciones en torno a lo que es común de la comunidad. No se trata de una comunidad de comunicación entre partes iguales: el tipo de argumentación que emerge cuando el antagonismo político entra se hace presente es un litigio sobre el *objeto* del litigio, litigio sobre la existencia del *litigio* y también de las *partes* que lo afrontan. La fantasía liberal consiste en suponer que el espacio de la disputa política es un espacio aséptico en que los actores allí involucrados podrán -o podrían- resolver por vía del “consenso” racional lo así disputado. Para Rancière la “argumentación” política es irreductible a una tal situación ideal.

Pongamos un ejemplo : en la Guerra del Agua en 2003 y la Guerra del Gas en 2005 en Bolivia lo que estaba en juego eran “dos mundos” contrapuestos; por un lado la emergencia política de los sectores populares bolivianos trastocaba de entrada el recorte de lo que se consideraba un “actor político” por la lógica del gobierno y los canales de expresión, es decir, había un cuestionamiento y una redireccionamiento de las energías políticas más acá de los estrechos límites del juego institucional-estatal, sus formas de decisión y los criterios que determinaban quienes contaban como partes de la polémica;

por otro lado, estos dos modos de concebir el sentido del “agua” y el “gas” eran inconmensurables: los actores antagónicos entendían cosas totalmente distintas bajo las mismas “palabras”. El “desacuerdo”, dice Rancière, es una “situación de habla” no entre “quién dice blanco y quien dice negro. Es entre quienes dicen ‘blanco’ pero no entienden lo mismo”.¹²² La política es, entonces, una práctica específica de actualización de un conflicto que despliega en la escena pública dispositivos que ponen a prueba la “partición de lo sensible” y borran las fronteras que surcan el espacio social -lo político, lo social, lo económico, etc-. Los actores políticos emergentes instituyen en la sociedad una comunicación distorsionada, porque no se trata de un “debate” en torno a un objeto y bajo determinadas condiciones universales de comunicación.

Ahora bien, ¿qué entiende Rancière por “política” y “policía” y cuál es la dialéctica específica entre ambas? En un fragmento ya citado, afirmaba:

“¿Qué es *lo político*?, se nos pregunta. Responderé brevemente: lo político es el encuentro de dos procesos heterogéneos. El primero es el del gobierno. Éste consiste en organizar la reunión y el consentimiento de los hombres en comunidad y reposa sobre la distribución jerárquica de las posiciones y las funciones. Daré a este proceso el nombre de *policía*. El segundo proceso es el de la igualdad. Éste consiste en el juego de las prácticas guiadas por la presuposición de la igualdad de cualquiera con cualquiera y por el cuidado de verificarla. El nombre más adecuado para designar esta interacción es el de *emancipación*”.¹²³

La investigación en tornos al orden y a cómo éste se produce y reproduce, recae sobre el concepto de “policía”: éste es un “conjunto de procesos mediante los cuales se efectúan la agregación y el consentimiento de

¹²² Jacques Rancière, *El desacuerdo*, Argentina, Nueva Visión, 1996, pág. 7. En otro lugar afirma: “La política no está hecha de socios que representan grupos efectivos sino que se refiere a la cuenta en sí de un sujeto excedente respecto a toda distribución social. Y pasa así por un proceso de subjetivación de aquel que toma la palabra y adopta un nombre para designarse”, en: *El reparto de lo sensible*, Santiago de Chile, LOM, 2009, pág. 21.

¹²³ Jacques Rancière, “Política, identificación y subjetivación”, en: Benjamín Arditi (ed.), *El reverso de la diferencia*, Caracas, Nueva Sociedad, 2000, pág. 150.

las colectividades, las organizaciones de los poderes, la distribución de los lugares y funciones y los sistemas de legitimación de esa distribución”.¹²⁴ Sin especificar cómo operan este conjunto de procesos, aunque se resume en la operación de “gobernar” y “crear el asentamiento de la comunidad”.¹²⁵ Tanto para explicar a la lógica policial como para explicar lo político, la visibilidad y las operaciones de “comunicación” son fundamentales, ya que describen al orden policial como régimen de visibilidad que configura el lugar y la distancia entre las diferentes las partes. René Zavaleta hablaba de un “horizonte de visibilidad” como configurador de un orden específico en nuestras sociedades actuales, en términos de “relaciones entre la colocación productiva y visibilidad social”.¹²⁶ Esta división de lo sensible fija al mismo tiempo un común compartido por la comunidad y unas partes exclusivas, por lo que así como define los que participan de la comunidad también define a los que no participan. Las objetivaciones policiales que codifican dispositivos identitarios y exclusivos no son sólo los aparatos represivos del Estado o la “disciplina” de las sociedades modernas: es principio de división de lo sensible alrededor del cual se distribuyen las estrategias y las técnicas de exclusión; también incluye los sistemas de legitimación de esas distribuciones.¹²⁷

¹²⁴ Jacques Rancière, *El desacuerdo*, ob. cit., pág. 43.

¹²⁵ Jacques Rancière, "Política, identificación y subjetivación", ob. cit., pág. 145

¹²⁶ René Zavaleta, “Las formaciones aparentes en Marx”, en: *Clases sociales y conocimiento*, La Paz, Los Amigos del Libro, 1988, pág. 242

¹²⁷ Cfr. Christian Ruby, *Rancière y lo político*, Buenos Aires, Prometeo, 2010 pág. 52 y ss; este autor también aclara que una configuración sensible es una máquina de poder y una máquina de división que funciona como “a priori histórico”. Rancière define el reparto de lo sensible como: “sistema de evidencias sensibles que al mismo tiempo hace evidente la existencia de un común y los recortes que allí definen los lugares y las partes respectivas. Un reparto de lo sensible fija, al mismo tiempo, un común repartido y partes exclusivas. Esta repartición de espacios y lugares se funda en una partición de espacios, de tiempos y de formas de actividad que determina la manera en que un común se ofrece a la participación. El reparto de lo sensible hace ver quién puede tener parte en lo común en función de lo que hace, del tiempo y del espacio en los cuales esta actividad se ejerce”, en: *El reparto de lo sensible*, ob. cit., pág. 9-10.

Para Rancière la definición clásica del hombre en tanto “animal político”, es decir, como el que participa de una comunidad del habla, se asienta sobre una operación *previa* a la división entre gobernantes y gobernados, que precede a ese formar parte de la comunidad del *logos*: aquella que decide quiénes hablan o participan y quiénes no. Esta distribución de las tareas y las funciones, de quién es visible o invisible en un espacio común genera un daño a la igualdad, puesto que la policía lo que hace es generar un sistema de formas que *a priori* determina quienes “hablan”, es decir, quienes participan del lenguaje compartido, y quienes sólo emiten “ruidos”. A estos últimos Rancière se refiere como “la parte de los que no tiene parte”.

Podemos decir que el ejercicio del poder se asienta sobre una particular modalidad de la “contradicción performativa” que, en el acto mismo de prescribir ciertos órdenes y jerarquías *hace* lo contrario de lo que enuncia¹²⁸. Tomando el ejemplo de Aristóteles, según el cual los esclavos no tenían palabra o, más bien, sólo emitían “ruidos”, porque ella no contaba como tal, muestra los efectos reconocidos y ocultados de esa falacia. Rancière se pregunta si para que el esclavo obedezca no tiene que compartir desde siempre el lenguaje del amo para comprender sus órdenes. La pregunta “¿me comprendió?” que el amo emite a su esclavo luego de un comando u orden entraña dos operaciones simultáneas y aparentemente paradójicas: la primera

¹²⁸ “En la lógica pragmática, el locutor está obligado, para el éxito de su propia actuación, a someterla a condiciones de validez que dependen de la intercomprensión. Carente de lo cual cae en la “contradicción performativa” que arruina la fuerza de su enunciado. Ahora bien, “¿Me comprendió?” es un performativo que se burla de la “contradicción performativa”, porque su propia ejecución, su manera de hacerse comprender, es trazar la línea de partición entre dos sentidos de la misma palabra y dos categorías de seres parlantes. Ese performativo hace entender a aquellos a quienes se dirige que hay gente que comprende los problemas y gente que tiene que comprender las órdenes que los primeros les dan. Es un designador de la partición de lo sensible, que realiza, sin tener que conceptualizarla, la distinción aristotélica entre quienes sólo tienen la *esthesis* del *logos* y quienes tienen su *hexis*”, Jacques Rancière, *El desacuerdo*, ob. cit., pág. 63.

es mostrar la jerarquía por la cual uno está destinado a mandar y el otro a obedecer; la segunda, que permanece oculta para la lógica policial, es que hay un mundo compartido de habla, sin el cual el esclavo no entendería la orden que se le ha dado. “La parte de los que no tienen parte” es un supuesto que no tiene lugar en la configuración sensible del orden policial. La política pone en evidencia esta escisión constitutiva que funda la (siempre fallida) comunidad: pone en común un daño que es presentado como “universal”, a través de un argumento que opera como verificador del principio de *igualdad*. Cuando las dos lógicas se encuentran, la lógica de la igualdad y la de la policía que distribuye los lugares y las funciones, se muestra la contingencia de la forma que asumió el orden.

Aquí conviene despejar algunos posibles equívocos. Cuando Rancière afirma que la policía es una configuración social montada sobre una “cuenta errónea” de las partes de una sociedad, no está pensando que esa cuenta se pueda saldar en cuanto tal: no es un problema de reconocimiento que se salda contando la palabra del proletario, del negro o de la mujer. Tal cosa implicaría subvertir el principio mismo de la estructuración social –de la división- que determina los lugares, las funciones y la cuenta de la palabra. Despojar a la política del peso de la división social es reducirla a una función pacificadora. A la inversa, suspender la división política equivale a librar a la sociedad a su propia marcha. No hay pacificación recíproca de lo social y de lo político. “Allí donde proclamamos enterrada la guerra de los pobres y de los ricos y, con ella, el principio social de la división, vemos surgir la pasión del Uno que excluye”.¹²⁹ Pero a la vez, simétricamente, no hay política *sólo* porque los pobres se

¹²⁹ Jacques Rancière, *En los bordes de lo político*, Argentina, La Cebra, 2007, pág. 59; Cfr. Christian Ruby, *Rancière y lo político*, ob. cit., pág. 67.

opongan a los ricos: “es la política la que hace existir a los pobres como entidad”, es decir, como sujetos políticos.

El trabajo de hacerse visible “de la parte de los sin parte”, abre el juego des-estructurador de la política en el corazón de todo orden policial, al introducir un dispositivo que subvierte el reparto de los lugares y las funciones. Este trastorno del régimen “escópico” se provoca a través del encuentro polémico de una lógica heterogénea a la de la policía y pone en marcha de comprobaciones singulares de “la igualdad de cualquiera con cualquiera”. La política es lucha por la reconfiguración polémica de las divisiones; la acción política se vuelve poder de división, poder de fracturar una configuración sensible e implica un sigiloso trabajo de reapropiación de las instituciones, de las prácticas y de las palabras.

Para Rancière –y para Laclau, como veremos más adelante- la política es un “punto de fuga” de todo el sistema de instituciones –el Estado, la economía, etc- en donde el conflicto es normalizado según necesidades funcionales preestablecidas. Al convertirla en un objeto ubicuo, puesto que se trata de un dispositivo que puede aparecer en cualquier rincón de lo social, desanuda al sujeto político de una función social predeterminada o de un lugar específico dentro de la estructura social. La operación por la cual “dos mundos quedan alojados en uno” se efectúa a través de un proceso de argumentación que no se reduce a actos de habla, sino que se extiende a todo tipo de actos públicos. Aquí de nuevo las afirmaciones de nuestro autor se prestan a malas interpretaciones. Un proletario, un negro, una mujer –o una mujer negra y proletaria- no se “enuncia” como libre en la soledad de su casa y mágicamente se libera. La política es una modalidad del ser-juntos, la construcción de un

nosotros que se realiza en la confrontación con lo otro de sí: la policía. Por ejemplo, una huelga es política cuando vuelve a re-presentar las relaciones que determinan el lugar del “trabajo” en su relación con la comunidad. Cuando en el levantamiento zapatista de 1994 decían “No sin nosotros”, cuestionaban toda una cuadrícula económica-policial específica que determinaba –y determina- el lugar del “indio”, sus modos de ser, los modos de actuar y modos de decir que convenían –y, según el poder, conviene- a esa “identidad” atribuida. Adolfo Gilly señala esta ubicuidad de lo político en sus análisis del zapatismo: “La disputa de la rebelión indígena... se inició con la ocupación de un *espacio físico*. Terminó creciendo en una disputa de múltiples espacios: espacios *políticos*, espacios *simbólicos*, espacios *discursivos*...”¹³⁰

Con la aparición en escena de la política la comunidad adquiere una existencia particular, como comunidad del conflicto y los sujetos existen como los operadores de esa actualización de la conflictividad. La dialéctica de las dos lógicas heterogéneas también expresa la apertura de todo orden social, la radical contingencia de sus fundamentos y la presencia de sujetos irreducibles a *una* última instancia. Es importante notar que el pensamiento de Rancière no puede ser identificado con ninguna de las variantes del “comunitarismo”: la comunidad nunca está dada o, mejor, está siempre dada como escindida por la presencia de esta “clase que no es una clase”. El pensamiento clásico de la comunidad siempre supone un principio –“empírico” o “metafísico”: como la sangre, la raza, ciertos valores, el “individuo”, etc.- que instituye la plenitud de lo común, la organicidad de las partes y el todo. Para Rancière pensar de este modo es mantenerse dentro de una lógica policial y obturar la emergencia de

¹³⁰ Adolfo Gilly, *Chiapas, la razón ardiente*, México, ERA, 1997, pág. 92.

los sujetos políticos. Los sujetos sin-parte interrumpen, en el momento de su irrupción política, las cuentas aritmética de las partes e instituyen una comunidad como “justa” o “injusta”, es decir, como comunidad fallida. “La política existe cuando el orden natural de la dominación es interrumpido por la institución de una parte de los que no tienen parte” y toda institución política es, como dijimos, poner en común una división.¹³¹ Lo común no existe. Éste se hace en el momento mismo en que es puesto en cuestión, precisamente en el censo del conflicto sobre la existencia de una escena común: la prueba de su existencia se manifiesta en el trabajo de lo sensible por la cual los seres pertenecientes a la partición “vienen a empujar el orden de la división y provocan la discusión crítica que hace surgir, del ser en común, una nueva maquinaria de identificación”.¹³²

“La parte de los sin parte” constituye una diferencia radical con respecto al resto de las partes de la sociedad puesto que ponen a prueba el régimen de diferenciación que impone el poder policial. ¿Por qué insiste tanto Rancière de nombrar de modo “negativo” esta (no)clase de la sociedad y cómo esa conceptualización negativa prepara el terreno para la aparición de la categoría de *pueblo* como central de la política? Hay, por lo menos, un motivo de carácter metodológico para ello. Citamos un pasaje revelador de esta problemática:

Los proletarios no son ni los trabajadores manuales ni las clases trabajadoras. Son la clase de los incontados que sólo existe en la propia declaración por la que se cuentan a sí mismos como aquellos que no son contados. El nombre proletario no define ni un conjunto de propiedades (trabajador manual, trabajo industrial, pobreza, etc.) que serían compartidas por una multitud de individuos, ni un cuerpo

¹³¹ Cfr. Jacques Rancière, *El desacuerdo*, ob. cit., pp. 23-25. “Hay política porque quienes no tienen derecho a ser contados como seres parlantes se hacen contar entre éstos e instituyen una comunidad por el hecho de poner en común la distorsión, que no es otra cosa que el enfrentamiento mismo, la contradicción de dos mundos alojados en uno solo: el mundo en que son y aquel en que no son, el mundo donde hay algo entre ellos y quienes no los conocen como seres parlantes y contabilizables y el mundo donde no hay nada”, *ibidem*. pág. 42.

¹³² *Ídem.*, pág. 43.

colectivo que encarna un principio, del cual estos individuos serían los miembros [...] La subjetividad "proletaria" define [...] un sujeto de la distorsión.¹³³

En primer lugar, encontramos aquí una vocación permanente de polémica contra las teorizaciones "sociológicas" de la subjetividad y la política: para Rancière la "sociología" sólo piensa la ubicación diferencial de los actores sociales desde el punto de vista de las funciones y "propiedades" establecidas por el orden policial –"trabajador manual, trabajo industrial, pobreza, etc."; la sociología no puede pensar lo político como instancia de institución de lo social, ni al sujeto como "sujeto de la distorsión", como quienes, con su práctica desmantelan las reglas del aparecer de los cuerpos y las jerarquías sociales. Es aquí donde recupera –y en el mismo movimiento se desmarca de- la noción de "proletario" del Marx de 1843, como quienes "no son nada y deberían ser todo" y como "la clase que es la disolución de todas las clases". Pensar al proletario como sujeto político, deduciendo su "identidad" política a partir de características *positivas* derivadas de su *posición* en una formación social específica, implica para Rancière no pensarlo en absoluto –o por lo menos, no como sujeto "político". En la lectura rancièriana, el sociologismo de Marx –que no es todo Marx, pero sí una dimensión de su pensamiento- consiste en remitir siempre a "otra escena" el principio explicativo de lo político y de sus sujetos¹³⁴.

¹³³ Ídem., 55

¹³⁴ No pretendemos que el tema del estatuto de "lo político" en Marx y el marxismo quede agotado en esta exposición. Rancière nos ofrece una perspectiva que supera los facilismos de las lecturas del tipo con/contra Marx, y nos propone pensar la dimensión política en el autor alemán como una presencia paradójica, como un conflicto al interior de esa obra. Citamos a continuación un extenso pasaje referido a esta cuestión: hay una ambigüedad "[...] en la definición del proletariado: "clase de la sociedad que ya no es una clase de la sociedad", dice la Introducción a la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. El problema es que, en estos términos, Marx no hace sino dar una definición rigurosa de lo que es una clase en el sentido de la política, es decir en el sentido de la lucha de clases. El nombre de proletariado es el mero nombre de los incontados, un modo de subjetivación que pone en un nuevo litigio a la parte de los sin parte. En cierta forma, Marx vuelve a nombrar a esas "clases" que la ficción del hombre

Entonces, ¿cómo entender la *subjetividad* política y por qué Rancière propone entenderla como *subjetivación*? Como dijimos más arriba, encontramos en el autor francés un esfuerzo teórico permanente por romper la comprensión del universo objetivo como un orden ontológico cerrado y abrir, de este modo, el juego de la política en toda su expresión; de modo correlativo, va a intentar conceptualizar la subjetividad de nuevo modo cortando sus vínculos con toda “ontología”. Lo propio de estos aportes con respecto al *sujeto*, se manifiesta en la idea de una subjetividad planteada como aquellos modos de pensar y actuar en diferentes situaciones concretas, es decir, parte de la base de que nada es fijo en la naturaleza humana y que las distintas formas de las prácticas y los discursos en una situación determinada organizan un tipo específico de subjetividad. Esto no se refiere a la síntesis o a la función unificadora del sujeto, sino, por el contrario, a las diversas modalidades de “ponerse como sujetos” que manifiesta su dispersión social. Con esto se niega que el sujeto sea concebido como fuente unitaria del mundo, el sujeto es producido, es resultado de una relación. El sujeto no es visto como el origen de las estructuras, sino como la diferencia; como un efecto *de* las estructuras y *en* las estructuras. Se constituye como el efecto de la regularidad en la dispersión. De ahí se deriva la imposibilidad de pensar en una identidad plena, debido a que la identidad siempre está rebasada por el exceso.

La categoría de *subjetivación* posibilita superar cierta metafísica del sujeto en las que caen ciertas filosofías y teorías sociales. Ella implica la operación de dos movimientos simultáneos: la primera, que podemos calificar y la soberanía quería liquidar. Pero las vuelve a nombrar de un modo paradójico. Lo hace como la verdad infrapolítica en la cual la mentira política se ve llevada a hundirse. La excepcionalidad ordinaria de la clase que es una no clase la piensa como el resultado de un proceso de descomposición social. En suma, hace de una categoría de la política el concepto de la no verdad de la política”, *ibídem.* pág. 110.

como *negativa*, supone un proceso de des-identificación y que Rancière la nombra como *heterología*. Esto es, el reconocimiento de que una identidad no se reduce a su propia afirmación, sino que implica el rechazo a una identidad impuesta por un otro, en este caso el orden policial. Así, la política implica un “sujeto excedente respecto a toda distribución social. Y pasa así por un proceso de subjetivación de aquel que toma la palabra y adopta un nombre para designarse”.¹³⁵ El sujeto se “constituye tomando las frases del otro, las frases por las cuales ese otro constituye su relación consigo, para deshacer, finalmente, la relación de identidad en la que ese otro lo encerraba”.¹³⁶

La segunda operación que está involucrada en el proceso de subjetivación, que podemos llamar *positiva*, se refiere al vínculo constitutivo entre subjetividad y universalidad. A diferencia de una política posmoderna, que comprende el ejercicio político sólo como producción de la diferencia y que concibe a los actores sociales como justificándose corporativamente a sí mismos en su particularidad, Rancière reafirma la importancia de la universalidad para la política. Detengámonos en este punto crucial: aquí se juega el punto de la propuesta del autor francés que más nos interesa y, al mismo tiempo, los límites de dicho planteo. Por otro lado, el señalamiento de los límites nos abre el paso hacia otros horizontes teóricos que, si bien no son incompatibles con éste, nos permitirán sortear lo que consideramos un “salto hacia atrás” en la teorización rancièriana.

¹³⁵ Ídem, pág. 156.

¹³⁶ Christian Ruby, *Rancière y lo político*, ob. cit., pág. 100; Cfr. Jaques Rancière, "Política, identificación y subjetivación", ob. cit., pág. 145. En *El desacuerdo* afirma: "Toda subjetivación es una desidentificación, el arrancamiento a la naturalidad de un lugar, la apertura de un espacio de sujeto donde cualquiera puede contarse porque es el espacio de una cuenta de los incontados, de una puesta en relación de una parte y una ausencia de parte", ob. cit., pág. 53.

En plena “guerra del gas” en Bolivia, Silvia Rivera Cusicanqui escribía una crónica de aquellas dramáticas jornadas de Octubre de 2003: “[...] a la hora de la revuelta la multitud consigue *interpelar* al país entero en torno al tema del gas, *articulando* a ello otros problemas centrales como la inequidad, la corrupción y la intransparencia en el manejo de la cosa pública [...]”. El 12 de Enero de 1994 el EZLN da a conocer un comunicado, allí exclaman: “nuestra lucha es justa y es verdadera, no responde a intereses personales sino al ánimo de libertad de todo el pueblo mexicano en general...”.¹³⁷ ¿Qué significado atribuirle a estos enunciados, a estas prácticas?, ¿nos dicen algo sobre la subjetividad y la política en cuanto tal?, ¿cómo es posible que sujetos “particulares” se presenten a sí mismos como el todo de la comunidad? Desde una perspectiva como la que aquí estamos trabajando, todo el “secreto” de la política se juega en situaciones como éstas.

No hay política si no hay capacidad de universalización. Según Rancière, el sujeto político es un “operador de universalidad” que inscribe la igualdad en la configuración (desigual) presente. El EZLN no tiene la capacidad de representar la universalidad por incluir *de hecho* a la mayoría de la población ni porque la politización este inscripta directamente en la posición social objetiva de los actores sociales. La subjetivación política actualiza aquí y allá el principio de la política: la igualdad de cualquiera con cualquiera. Produce una multiplicidad que no estaba presente antes de esa emergencia: esa multiplicidad es el “pueblo” como “espacio de sujeto”, como “nosotros”. No se

¹³⁷ Rivera Cusicanqui, S., “Bolivia: metáforas y retóricas en el levantamiento de Octubre” , en: *La Jornada*, México, Noviembre de 2003; “Alto al fuego” en *EZLN. Documentos y comunicados* I, México, ERA, 1994, pág. 82; en la primera “Declaración de la Selva Lacandona, 1993”, afirmaban: “somos los verdaderos forjadores de nuestra nacionalidad...” y más adelante convocan a apoyar “[...] este plan del pueblo mexicano que lucha por trabajo, tierra, techo [...] demandas básicas de nuestro pueblo”, ídem., pp. 33-35

trata de una creación de sujetos *ex nihilo*, sino un trabajo de transformación de y sobre las propias identidades sedimentadas de la sociedad. Ninguna subjetividad se constituye a partir de la pura proyección de sí misma. Tampoco debe entender la subjetivación como “toma de conciencia” y como “desalienación” que restituiría una identidad perdida: no hay sujeto en sí mismo revolucionario que perdió momentáneamente la conciencia de su rol histórico y que será retomada por la mediación de la ciencia o del partido.¹³⁸

El *sujeto* de la subjetivación no existe antes de la acción, antes de la revuelta, del levantamiento. No existe como sujeto ya constituido, lanzándose *después* a la política. Insistimos con este punto crucial: el campo político y el sujeto político no pueden comprenderse como dos entidades preexistentes, ya constituidas de antemano. La subjetividad política tiene fuentes que no pueden ser reducidas a posiciones sociales ya determinadas. Todo esto tiene va a tener consecuencias fundamentales para comprender la naturaleza de lo político y los sujetos. La más importante es que en la política no hay una subjetividad *a priori*, ni privilegiada que pueda erigirse como sujeto único, referencia de toda lucha política. Si la política es ubicua es imposible definir un sujeto político en función de su ubicación dentro de una estructura social y el sujeto que emerja como el articulador privilegiado de una diversidad de luchas será resultado de la lucha misma.

“Ponerse como sujetos” (políticos) implica, para Rancière, la presuposición de la igualdad y la búsqueda de los instrumentos para afirmarla. “Hay política en razón de un solo universal, la igualdad, que asume la figura

¹³⁸ Cfr. Jacques Rancière, (1996) *El desacuerdo*, ob. cit., pág., 52; Cfr. Christian Ruby, *Rancière y lo político*, ob. cit., pp. 95 y ss.

específica de la distorsión. Esta instituye un universal singular, un universal polémico al anudar la presentación de la igualdad como parte de los que no tiene parte, con el conflicto de las partes sociales”. Igualdad no remite a propiedades biológicas ni a aspectos antropológicamente discernibles; igualdad no es algo dado que la política aplica, no es una esencia que la ley encarna. Su único “contenido” nos remite a la capacidad de cualquiera para discutir los asuntos de comunes y para llevarlos a cabo. La igualdad es siempre un punto de partido y no un fin a alcanzar, está siempre detrás de nosotros; no se posee, se declara –como polémica.¹³⁹

Ahora bien, ¿qué “viene después de deshacer los encadenamientos” y cómo hace explícito la forma de ese pasaje? ¿Es suficiente afirmar la contingencia de toda formación social sin referirse a las condiciones concretas de las posibles transformaciones? ¿En qué consiste la práctica política de la “universalización” de un daño particular? Rancière no ofrece respuestas a este tipo de interrogantes y esto no responde a una mera omisión o escasa tematización de estas cuestiones. Las respuestas deben buscarse *en* la propia teorización del filósofo. Aquí comienza nuestro distanciamiento con el autor y tenemos dos motivos mutuamente implicados para ello.

¹³⁹ Jacques Rancière, (1996) *El desacuerdo*, ob. cit., pág., 56. “La igualdad sólo se inscribe en la maquina social a través del disenso. El disenso no es solamente la querella, es distancia en la configuración misma de los datos sensibles, disociación inserta entre los modos de ser y los modos de hacer, de ver y de decir. La igualdad es tanto principio último de todo orden social y gubernamental como causa excluida de su funcionamiento “normal”. No reside ni en un sistema de formas constitucionales ni en un estado de costumbre de la sociedad... La igualdad es fundamental y ausente, actual e intempestiva, siempre remite a la iniciativa de individuos y grupos que, a contracorriente del curso ordinario de las cosas, asume el riesgo de verificarla, inventando formas individuales o colectivas para su verificación”, “Sobre el maestro ignorante”, entrevista a Rancière en 2004 para la Revista virtual *Multitudes*, citado en la “Presentación” de Alejandro Madrid, *En los bordes de lo político*, ob. cit. pág. 10.

Por un lado, el problema con la caracterización que propone es que parece implicar cierta “rarificación” de la política, cierta excepcionalidad que reduce las emergencias políticas disruptivas a experiencias espasmódicas o inusuales en la historia. Necesitamos complementar esta visión a través de una perspectiva que nos ofrezca un “arraigo” histórico-social más preciso teniendo como referencia la acción político-estratégica: ¿qué significa “hacer política” desde esta óptica? Segundo y más importante, es cierta concepción “marginalista” de la política que se resiste a reflexionar sobre la dimensión “instituida” de lo político. La conflictividad no agota el espacio de la política ni su definición: no hay ni podría haber una sociedad donde sólo hubiera división y antagonismo. Como dijimos más arriba con de Ipola, el otro elemento es la “articulación” e “institución” de un espacio común entre los hombres. Rancière separa el campo de las instituciones y de los intercambios mediados por ellas y el campo de las prácticas de contestación o impugnación de esos órdenes institucionales. Así, reserva el nombre de “política” *solamente* a las acciones realizadas por los sujetos en este segundo campo. Por ello toda positivización –es decir, la institución- es traición.¹⁴⁰ Citamos:

“La política existe cuando el orden natural de la dominación es interrumpido por la institución de una parte de los que no tienen parte. Esta institución es el todo de la política como forma específica de vínculo. La misma define lo común de la comunidad como comunidad política, es decir dividida, fundada sobre una distorsión que escapa a la aritmética de los intercambios y las reparaciones. Al margen de esta institución, no hay política. *No hay más que el orden de la dominación o el desorden de la revuelta*”.¹⁴¹

¹⁴⁰ Cfr. Eduardo Rinesi, *Política y tragedia*, ob. cit., pág. 18; la idea de la política “marginalista” y de la positivización como traición le debemos Slavoj Žižek, *El espinoso sujeto*, Buenos Aires, Paidós, 2001, pág. 256. También Dardo Scavino critica eso que llamamos “salto hacia atrás” en autores como Rancière, por su silencio ante la pregunta por la práctica política concreta, Cfr. *La filosofía actual*, ob. cit., pp. 124-125.

¹⁴¹ Jacques Rancière, *El desacuerdo*, ob. cit., pp. 25-26. El subrayado es nuestro. En otro lado, procurando matizar su postura afirmaba: “Decir que un movimiento político es siempre un movimiento que desplaza fronteras, que extrae el componente propiamente político, universalista, de un conflicto particular de intereses en tal o cual punto de la sociedad, es decir

El problema con esto es que “sólo” en ese campo *sui generis* existe política; desde ese punto de vista la política emerge en raras circunstancias. ¿Qué está en juego en esta crítica? Para nosotros el concepto mismo de lo político tal y como Rancière lo construye: la política como una práctica concreta de construcción de una universalidad que incluya, ampliadamente, una pluralidad de luchas en un horizonte emancipatorio. “¿Pero no será que a fuerza de negativizarla, de evitar confundirla con una figura mundana, en fin, de in-definirla, [Rancière] ya no encuentra política por ninguna parte?”.¹⁴²

Quizás otra manera de manifestar lo que ahora nos distancia de Rancière sea la “experiencia” de la que surge y que expresa su filosofía política: la de la derrota de la izquierda europea y -esto es clave- cierto ostracismo e inercia de la política desde entonces. En América Latina, a pesar de la derrota y de sus marcas -que no son menores, que no son sólo “textuales” o “virtuales”, sino que duelen en el cuerpo, que son muertos y aún nos atormentan- la re-emergencia, la agitación, los levantamientos repentinos, las revueltas instantáneas y la creación de nuevas formas duraderas de organización/acción política nunca se detuvieron. De manera dis-continua, con cortes abruptos –muchas veces producidos por feroces represiones- con vasos comunicantes invisibles y que sólo podemos reconstruir a posteriori, las luchas populares nunca dejaron de estar presentes. Esto no implica la afirmación de una teleología de hierro que avanza como una flecha hasta dar en el centro: la

también que vive la amenaza de acartonarse en él, de terminar de hecho defendiendo los intereses de grupos particulares en pugna una y otra vez singulares”, en: *El odio a la democracia*, Buenos Aires, Amorrótu, 2005, pág. 120.

¹⁴² Dardo Scavino, *La filosofía actual*, ob. cit., pág. 125,

liberación total, la sociedad sin antagonismos, autotransparente y reconciliada consigo misma.

No postulamos aquí ningún privilegio ontológico de nuestro continente, ninguna esencia latinoamericana que nos posicione frente al mundo de modo *sui generis*. Se trata, más bien, de una constatación *ex post facto*, de un juicio a *posteriori*: las luchas políticas de los últimos 20 años -de 1989 a 2005, por poner unas fechas, nada arbitrarias por cierto- no manifiestan otra cosa. Grandes levantamientos, saqueos, boicots, revueltas populares, tomas de fabricas, declaración de territorios autónomos, presidentes tumbados, presidentes puestos, presidentes mantenidos, resistencias viscerales a la mercantilización de la vida en general, rebeliones armadas y/o pacíficas, desobediencia civil, piquetes y cacerolazos, marchas, ocupación de tierras etc. No se confunda esto con un triunfalismo ingenuo (y probablemente falso). No tenemos nostalgia de un mundo que no vivimos, de la unidad perdida, del Sujeto Revolucionario o la inminencia del Socialismo, que hubiera garantizado todo y que no nos garantizó nada, pero que, sin embargo, nos legó mucho. Tanto nos legaron las luchas pasadas, que quizás todavía hoy no podemos asimilarlo del todo.

A pesar de los asesinatos, las desapariciones, las torturas, los secuestros, la pauperización ampliada, las luchas políticas no se detuvieron en nuestro continente. Su desenlace es indeterminable, incognoscible, abierto a la contingencia: quizás la forma pura de las luchas sea la *apuesta*. Ahora, el ocaso de la certidumbre de un “fin”, ¿nos hace más fuertes o más débiles? La confianza ciega en que las “leyes de la historia” nos iban a depositar en el *reino de los fines*, de que íbamos en el “sentido de la corriente”, ¿nos hizo más

libres y emancipados? La segunda no es una pregunta retórica ni cínica de quien asume al capitalismo, con su *American Way of life*, con su democracia “consensual” y su multiculturalismo imperialista, como el fin de la historia y el reencuentro de la humanidad consigo misma. No. Afirmar la *contingencia* como constitutiva de lo social –y la política con sus intentos trancos de producir/transformar la configuración social- no significa negar la historia, rendirse ante la fragmentación y ante el hecho consumado de la dispersión de los sujetos, de su no-encuentro. Al contrario, significa trabajar a partir de esa situación, desde y para ella: no produciendo diferencias, sino separando lo que está junto y uniendo lo que *hoy* está des-unido. Hoy la “realidad” exige pensar nuevamente la política. Y pensar nuevamente la política es pensar el problema de la “articulación”: de la formación de los sujetos populares, de las condiciones de emergencia de un sujeto político autónomo en el contexto de los efectos producidos por el “desarrollo desigual y combinado” del capitalismo mundializado.

No es suficiente limitarse a oponer la multiplicidad política del pueblo al poder trascendente de un Estado centralizado o la lógica del orden policial. Creemos que el concepto gramsciano de “hegemonía” tal como ha sido resignificado por Ernesto Laclau permitirá superar cierto nihilismo político y pensar las superficies de inscripción de los procesos emancipatorios desde el horizonte concreto de las prácticas. Desde allí la pregunta por la “universalidad” se trueca en la pregunta: ¿Cómo construir una contrahegemonía popular, universal?

La promesa de Althusser

Antes de avanzar con nuestro análisis del pensamiento político de Ernesto Laclau, consideramos necesario detenerse en algunas categorías centrales de Louis Althusser. Excurso necesario ya que el pensador argentino se instala en –y radicaliza- un conjunto de *problemáticas* abiertas por el filósofo francés. Hacer un relevo cabal de las múltiples apropiaciones que de la “revolución althusseriana” realiza Laclau implicaría un trabajo genealógico profundo que no podemos llevar a cabo en este lugar.¹⁴³ Por otro lado, Althusser es *uno* de los referentes discursivos a partir de los cuales se trama la problemática laclaudiana: es imposible olvidarse de Antonio Gramsci –o Jacques Lacan, Jacques Derrida entre otros. Entonces, ¿por qué Althusser? Primero, a Laclau le interesa retener la comprensión de la totalidad social como una pluralidad de prácticas diferenciales; y segundo, derivado de lo anterior, rescata el concepto de *sobredeterminación* y los efectos teórico que produce sobre las categorías (marxistas) de “totalidad”, “sociedad”, “historia”, “sujeto”, etc.

¹⁴³ Cfr. Ernesto Laclau, *Política e ideología en la teoría marxista*, Argentina, Siglo XXI, 1978, pág. 53. En este temprano texto estaba en juego la “especificidad de lo político” desde el punto de vista del Estado y se consideraba que la crítica althusseriana –y de alguno de sus discípulos, especialmente Nicos Poulantzas- del “reduccionismo de clase” aportaba elementos en esa dirección. “[U]n enfoque teórico es fructífero en la medida en que se revela como multiplicador de la creatividad espontánea que, surgida en áreas particulares, no había podido desarrollarse plenamente por la falta de un principio de sistematización, es decir, de la posibilidad de incorporación teórica al marco de una problemática”, *ibidem.*, pp. 53-54. *Hegemonía y estrategia socialista* (1985) marca otro momento de la lectura de Althusser, esta vez mediada por –y así llevada hasta sus últimas consecuencias- la deconstrucción derridiana y el psicoanálisis lacaniano. Véase sobre todo el primer apartado del capítulo 3 de dicha obra. Por cuestiones de tiempo vamos a dejar de lado la relación polémica de Rancière con (su maestro) Althusser. La postura “definitiva” del discípulo quedó plasmada en *La lección de Althusser*.

Las ganancias teóricas que resultan de la introducción del concepto de sobredeterminación sobre las formulaciones marxistas clásicas abrieron nuevas perspectiva y debates dentro del marxismo occidental. Perspectiva que, sin embargo, según Laclau, quedó trunca y tendió a desaparecer del discurso althusseriano. Aclaremos que nuestra intención no es establecer genealogías ni fijar filiaciones estables, sino mostrar cómo la apertura de un campo problemático –y su rebasamiento- posibilitó el desarrollo del pensamiento político laclaudiano.¹⁴⁴

Posturas como la de Laclau –y la de Rancière mismo, aunque no lo desarrollamos aquí- sólo pueden entenderse a la luz del debate abierto por Louis Althusser al interior de la teoría marxista y que puede resumirse en una afirmación central del filósofo francés: *no hay nada en la sociedad que no esté sobredeterminado*. Lo cual nos envía a la preocupación capital del “althusserismo”: ¿cómo comprender una totalidad complejamente estructurada por *instancias* diferencialmente *determinantes*? Tomado el concepto de sobredeterminación “a la vez como *índice* y como *problema*” buscará demarcar de modo riguroso y preciso –*propiamente marxista*- cuestiones relativas a la

¹⁴⁴ “Decir... que una ideología constituye una totalidad (orgánica), es válido sólo a título de *descripción*, y no a título de *teoría*, ya que esta descripción, convertida en teoría, nos expone a no pensar sino en la unidad vacía de un todo descrito, y no una *estructura determinada de unidad*. Pensar, por el contrario, la unidad de un pensamiento ideológicamente determinado (que se da inmediatamente como un todo, y que es “vivido” implícita o explícitamente como un todo, o una intención de “totalización”) bajo el concepto de *problemática*, es permitir la puesta en evidencia de la *estructura sistemática típica*, que unifica todos los elementos de un pensamiento; es, por lo tanto, descubrir un *contenido determinado* a esta unidad, que permite a la vez concebir el sentido de los elementos de la ideología considerada, y *poner en relación esta ideología con los problemas legados o planteados a todo pensador por el tiempo histórico en que vive*”, Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 1971, pág. 53. Emilio de Ípola ha enfatizado que el concepto de “problemática” excede ampliamente el terreno ideológico, y que es aplicable a la estructura y funcionamiento de cualquier sistema de conceptos o nociones: ideológico, científico o filosófico. Cfr. Emilio De Ípola, *Althusser, el infinito adiós*, Argentina, Siglo XXI, 2007, pág. 80.

naturaleza de la “contradicción”, de la “determinación” y, en definitiva, del modo en que se presenta la *estructura* (económica) en sus *efectos*.

A modo ilustrativo tomaremos el panorama del marxismo occidental que propone Perry Anderson en *Tras las huellas del materialismo histórico*, relativo al problema clásico de la relación estructura/sujeto en dicha tradición. Allí analiza las causas de cierto declive geográficamente diferenciado del pensamiento marxista. Sobre todo se dedica a estudiar, en sus propias palabras, el “verdadero fracaso” del materialismo histórico en los países “latinos” de Europa -principalmente Francia y derivativamente, Italia y España. Nos interesa retener la hipótesis que formula para explicar tal situación. Según el autor inglés “[l]a crisis del marxismo latino sería pues el resultado no de un ocaso circunstancial, sino de una derrota en toda la regla”. El marxismo habría perdido la batalla “en su *propio terreno*” con el estructuralismo y su epígono posestructuralista en la cultura francesa de posguerra, esencialmente en lo referido a “la naturaleza de las relaciones entre la estructura y el sujeto en la sociedad y la historia humanas”.¹⁴⁵

Según Anderson, el paso de la tónica marxista a la estructuralista no habría implicado una completa discontinuidad de temas y cuestiones, es decir, se mantenía la misma problemática: desde Marx el problema fundamental del materialismo histórico había sido el de la atribución del “primero motor del

¹⁴⁵ Perry Anderson, *Tras las huellas del materialismo histórico*, España, Siglo XXI, 2004, pág. 36. Sin embargo nos resulta inaceptable, por simplista y reductiva, la conclusión que Anderson ofrece sobre el problema en cuestión así como su valoración de la tradición pos-estructuralista –por otro lado, devenida en lugar común de sus detractores. Al final del capítulo 2 afirma: “Las dificultades por resolver y los callejones sin salida de la teoría marxista, que el estructuralismo prometía trascender, nunca fueron tratadas con detalle en ese espacio rival. La adopción del modelo lingüístico..., lejos de clarificar o descifrar las relaciones entre sujeto y estructura, condujo de un absolutismo retórico del primero a un fetichismo fragmentado del segundo, sin ofrecer nunca una teoría de sus *relaciones...*”, pág. 65.

cambio histórico”. Esquemáticamente: *o bien* es la contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción *o bien* es la lucha de clases. “La primera se refería esencialmente a una realidad estructural o, más propiamente, interestructural [...] La segunda se refiere a las fuerzas subjetivas que se enfrentan y luchan por el control de las fuerzas social y de los procesos históricos”. Las respuestas dentro de la tradición marxista al problema de la articulación de estos dos tipos diferentes de causalidad fueron meramente coyunturales y prácticas, sin fundamentación teórica, dando lugar a *antinomias políticas* que marcaron el derrotero de la teoría y la práctica marxista: economicismo y voluntarismo.¹⁴⁶

El proyecto teórico-político de Althusser expresa un modo particular de plantear, o mejor, de *construir* aquel problema clásico del marxismo, que suscita a su vez, a pesar de los sucesivos intentos de rectificación, un conjunto de escollos políticos imposibles de resolver dentro de ese horizonte.¹⁴⁷

¹⁴⁶ Ídem., pág. 36, 37. Como sabemos, el proyecto del retorno a Marx, de su lectura profunda, tenía como proyecto político declarado enfrentar tanto a las distintas variantes de “izquierdismo” o “subjetivismo” como al “economicismo”, sea dentro como fuera del Partido Comunista Francés. Desde el temprano artículo “Sobre el joven Marx” (1961), la salida de estos atolladeros fue la postulación de la *autonomía de la práctica teórica* y la distinción rigurosa entre ciencia e ideología.

¹⁴⁷ “La política” de Althusser ha sido fuertemente criticada casi desde el momento mismo en que sus ideas comenzaron a circular en ámbitos políticos e intelectuales de distintas latitudes. Analizar el conjunto de las críticas a las que la obra del filósofo francés ha sido sometida excede ampliamente nuestro trabajo. Para una crítica del “desvió teorístico”, no sólo en sus textos clásicos, sino en su ulterior etapa autocrítica, y sus implicancias regresivas para la política emancipatoria véase: Oscar del Barco, (1977) “Althusser en su encrucijada”, en *Dialéctica*, Puebla, núm 3, 1977; León Rozitchner comenta magistralmente y sin golpes bajos la autobiografía del filósofo publicada póstumamente (*El porvenir es largo*), vinculando la tragedia personal y los problemas de un “marxismo sin sujeto”: “La tragedia del althusserismo teórico”, en: *El ojo mocho*, Buenos Aires, núm. 17, 2003; una crítica al “olvido de la praxis” en Adolfo Sánchez Vázquez, *La filosofía de la praxis*, México, Siglo XXI 2003; del mismo autor, un análisis y una crítica global: *Ciencia y revolución (El marxismo de Althusser)*, Madrid, Alianza, 1978; una crítica lapidaria de “la política de Althusser” se encuentra en: Jacques Rancière, *La lección de Althusser*, Galerna: Buenos Aires, 1975. Señalando su academicismo, afirma: “¿Es actualmente importante una lucha de clases en la filosofía contra el humanismo teórico y la filosofía del sujeto? Mire a su alrededor: sobre este punto, la Universidad francesa de 1973 es tan pacífica como la sociedad soviética de 1936. No hay lugar donde no se proclame la muerte del hombre y la liquidación del sujeto; en nombre de Marx o de Freud, de Nietzsche o de Heidegger, del “proceso sin sujeto” o de la “deconstrucción de la metafísica”, por doquier

Comencemos presentando esquemáticamente la lectura althusseriana de la “causalidad” y la “determinación” en Marx. En *Para Leer el Capital* Althusser introduce una distinción crucial entre los conceptos de *estructura dominante* y *estructura determinante*.

Al concebir una formación social como una totalidad compleja y los fenómenos sociales como constitutivamente relacionales, surge el problema de la necesidad de la articulación en un todo que los contenga y que contribuya, simultáneamente, a puntualizar sus determinaciones. En Marx, según Althusser, se encuentra –“en estado práctico”- una respuesta que lejos de ser unilateral, nos permite pensar las variaciones, la eficacia desigual, de los distintos elementos de una estructura compleja. “¿Por medio de qué concepto o de qué conjunto de conceptos puede pensarse la determinación de los elementos de una estructura y las relaciones estructurales existentes entre estos elementos y todos los efectos de estas relaciones, por la eficacia de esta estructura? Y a fortiori, ¿por medio de qué concepto o de qué conjunto de conceptos puede pensarse la determinación de una estructura subordinada por una estructura dominante? Dicho de otra manera, ¿cómo definir el concepto de una causalidad estructural?”.¹⁴⁸ El filósofo encontraba en la *Darstellung* el concepto epistemológico-clave para pensar la causalidad estructural, la eficacia de la estructura. Veamos esto.

Althusser busca apartar a Marx de una lectura mecanicista de la historia a favor de una dialéctica que reflexione sobre las relaciones desiguales entre las distintas instancias de un todo complejamente articulado en términos de

grandes y pequeños mandarines van acorralando al “sujeto” y expulsándolo de la ciencia...La única lucha existente entre nuestros filósofos universitarios lleva a lo siguiente: ¿en qué salsa comeremos al ‘sujeto’?”, ob. cit., pág. 143.

¹⁴⁸ Louis Althusser y Etienne Balibar, *Para leer El Capital*, México, Siglo XXI 1969, pág. 201.

autonomía y eficacia. Para ello postula la diferencia real y la desigualdad entre las distintas partes de la totalidad social, estableciendo entre ellas jerarquizaciones, no tanto de esencia cuanto de grados de autonomía y eficacia sobre otras instancias. La interrogación acerca de la presencia o eficacia de la estructura sobre sus elementos suscita, repetimos, el siguiente *problema teórico*: ¿cómo desarrollar una teoría de lo social? El concepto de *articulación* posibilitará pensar la determinación no de orden general sino relativo de la estructura sobre sus elementos. Tanto en *La revolución teórica de Marx* como en *Para leer El Capital*, nuestro autor propondrá la determinación de una estructura subordinada por una estructura dominante, pero sosteniendo la determinación en última instancia por la economía. Citamos un conocido pasaje de la segunda obra:

“La estructura no es una esencia *exterior* a los fenómenos económicos que vendría a modificar su aspecto, sus formas y relaciones y que sería eficaz sobre ellos como causa ausente, *ausente ya que exterior a ellos*. La ausencia de la causa en la “causalidad metonímica” de la estructura sobre sus efectos no es el resultado de la exterioridad de la estructura en relación a los fenómenos económicos; es, al contrario, la forma misma de la interioridad de la estructura como estructura, en sus efectos. Esto implica, entonces, que los efectos no sean exteriores a la estructura, no sean un objeto, un elemento, o un espacio preexistentes sobre los cuales vendría a *imprimir su marca*; por el contrario, esto implica que la estructura sea inmanente a sus efectos, causa inmanente a sus efectos en el sentido spinozista del término, de que *toda la existencia de la estructura consista en sus efectos*, en una palabra, que la estructura que no sea sino una combinación específica de sus propios elementos, que no sea nada más allá de sus efectos”.¹⁴⁹

Althusser está afirmando, a nivel de la teorización general de lo social, la *articulación* del espacio económico respecto de los restantes niveles del espacio social. Siguiendo un riguroso comentario de Alain Badiou sobre esta apuesta teórica, nos preguntamos: ¿cómo es posible que una instancia de una

¹⁴⁹ Louis Althusser y Etienne Balibar, *Para leer El Capital*, ob. cit., pág. 204

totalidad compleja pueda aparecer a la vez como lo determinante (función) y como elemento, es decir, como determinado?¹⁵⁰

Vamos por parte. Por un lado, el todo social al que alude Althusser estará constituido sólo por *prácticas* diferenciales –irreducibles entre sí-, las cuales conforman una unidad compleja; por otro lado, es necesario que el todo sea complejo para que una contradicción pueda dominar a las otras.¹⁵¹ Aquí el autor introduce la distinción entre *dominación* y *determinación*. El economicismo, al confundir estos términos, considera que la economía siempre es dominante en cuanto tal. Creer que una instancia del todo determina una coyuntura es confundir inevitablemente la determinación (ley del desplazamiento de la dominante) y la dominación (función jerarquizante de las eficacias en un tipo coyuntural dado).¹⁵² “Que una contradicción domine a las otras supone que la complejidad en la que figura sea una unidad estructurada, y que esta estructura implique la relación de dominación-subordinación

¹⁵⁰ Cfr. Alain Badiou, “El (re)comienzo del materialismo dialéctico”, en: Alain Badiou y Louis Althusser, *Materialismo histórico y materialismo dialéctico*, Argentina, Cuadernos de Pasado y Presente, 1975, pp. 9-36.

¹⁵¹ Aquí se juega la originalidad de Marx y su ruptura con el modo en que se pensó, antes que él, la totalidad, la causalidad y la contradicción. En palabras de Althusser: “Muy esquemáticamente, se puede decir que la filosofía clásica [...] disponía, en todo y para todo, de dos sistemas de conceptos para pensar la eficacia. El sistema mecanicista de origen cartesiano, que reducía la causalidad a una eficacia *transitiva* y analítica, no podía convenir, sino al precio de extraordinarias [...], para pensar la eficacia de un todo sobre sus elementos. Se disponía, sin embargo, de un segundo sistema concebido precisamente para dar cuenta de la eficacia de un todo sobre sus elementos: el concepto leibniziano de la *expresión*. Es este modelo el que domina todo el pensamiento de Hegel. Pero supone en sus ideas generales que el todo del que se trata sea reducible a un principio de interioridad único, es decir, a una *esencia interior*, de la que los elementos del todo no son entonces más que formas de expresión fenomenales, el principio interno de la esencia que está en cada punto del todo, de manera que a cada instante se pueda escribir la ecuación, inmediatamente adecuada: *tal elemento* (económico, político, jurídico, literario, religioso, etc., en Hegel) = *la esencia interior del todo*. Se poseía un modelo que permitía pensar la eficacia del todo sobre cada uno de sus elementos, pero esta categoría: esencia interior/fenómeno exterior, para ser aplicable en todo lugar y en todo instante a cada uno de los fenómenos dependientes de la totalidad en cuestión, suponía una cierta naturaleza del todo, precisamente la naturaleza de un todo “espiritual”, donde cada elemento es expresivo de la totalidad entera como *pars totalis*. En otros términos, se tenía en Leibniz y Hegel una categoría de la eficacia del todo sobre sus elementos o sus partes, pero con la condición de que el todo no fuese una estructura”, *Para leer El Capital*, ob. cit. 201-202.

¹⁵² Cfr. Alain Badiou, “El (re)comienzo del materialismo dialéctico”, ob. cit. pág. 25.

señalada entre las contradicciones. La dominación de una contradicción sobre las otras no puede ser, en efecto, para el marxismo, el resultado de una distribución contingente de contradicciones diferentes en un conjunto que sería considerado como un objeto”.

El problema para Althusser no se acaba aquí: todavía resta determinar, en palabras de Badiou, lo *invariante* de las variaciones. De lo contrario, habríamos sacrificado “la unidad en el altar del pluralismo”. “Afirmar que la unidad no es, no puede ser, la unidad de la esencia simple, originaria y universal [...] Es afirmar... que la unidad de la que habla el marxismo es la *unidad de la complejidad misma*, que el modo de organización y de articulación de la complejidad constituye precisamente su unidad. Es afirmar que el *todo complejo posee la unidad de una estructura articulada dominante*”.¹⁵³ Ahora bien, ¿son estas afirmaciones meras ocurrencias de Althusser? En absoluto. En el célebre artículo “Contradicción y sobredeterminación”, a partir de los análisis de Lenin sobre la Revolución Rusa, de los textos políticos de Marx y Engels y, sobre todo, del texto de Mao *De la contradicción*, el filósofo francés busca construir el *concepto* de lo que en los textos y en la práctica de los marxistas clásicos se encontraba “en estado práctico” –sin fundamentación teórica. Lo que estaba en juego era cómo explicar que una multiplicidad de contradicciones diera lugar a una “unidad de ruptura”, es decir, al hecho revolucionario.

Retomemos la presentación que del argumento althusseriano nos ofrece Badiou. La “unidad complejamente articulada” es lo dado como estructura

¹⁵³ Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx*, ob. cit., pág. 167. La cita del párrafo anterior también corresponde a esta página.

donde tiene lugar la articulación de las instancias. Este filósofo dará el nombre de *coyuntura* al sistema de las instancias –es decir, de las prácticas- cuya autonomía relativa será la condición para especificar la posición jerárquica en una situación dada. Localizar la instancia *dominante* –sea la política, la ideología o la economía- en una coyuntura puntual será el “punto de partida del análisis racional del todo”. Los problemas surgen cuando de lo que se trata es de pensar la instancia cuyo concepto es necesario para pensar la eficacia efectiva de las otras. Como vimos en el extenso pasaje de Althusser arriba citado, esa eficacia es la de la *causalidad estructural* o *metonímica*, la de la causa que se *ausenta* en su mismo acontecer, que se presenta sólo en sus efectos.

Índice y a la vez resultado, sostiene De Ípola, de la búsqueda denodada por esclarecer el estatuto teórico de la contradicción determinante en última instancia –economía-, llevó, sin embargo, a un callejón teórico sin salida. Si la *determinación* es el principio que gobierna las variaciones de la coyuntura, un cambio de coyuntura es el desplazamiento de la dominante. ¿A qué dimensión de la estructura atribuirle esta función de determinación? Sólo se lo puede atribuir a una práctica *descentrada* respecto de aquella que articula esta misma práctica como instancia del todo. Una práctica que reuniera una doble función: a) de *instancia*, relacionándola con el todo jerárquicamente estructurado; b) de práctica *determinante*, desplazando la dominante y fijando la coyuntura. Es decir, que fuera a la vez estructurante y estructurada, que pudiera encontrarse dentro del sistema de lugares que determina pero, simultáneamente, en tanto

que *determinante*, que no se encontrase presentada sino simplemente representada –en sus efectos.¹⁵⁴

El todo estructurado complejo no puede ser pensado por fuera de sus contradicciones, ni de su relación de desigualdad fundamental, de lo que resulta que las contradicciones no son unívocas: “Ni en el primer instante ni en el último, suena jamás la hora solitaria de la última instancia”. Si la contradicción no es –no puede ser- unívoca ni unilateral, sino que se revela determinada por la complejidad estructurada que le asigna su papel, éste es el tipo de determinación que otorgaría a la contradicción marxista su especificidad. Althusser se propone conceptualizar, así, la *sobredeterminación* de los elementos que ingresan en el proceso de articulación al interior de la estructura.¹⁵⁵ En palabras de Althusser:

La sobredeterminación designa la cualidad esencial siguiente en la contradicción: la reflexión, en la contradicción misma, de sus condiciones de existencia, es decir, de su situación en la estructura del todo complejo. Esta situación no es unívoca. No es ni la sola

¹⁵⁴ Cfr. Alain Badiou, “El (re)comienzo del materialismo dialéctico”, ob. cit. pág. 24-25. En la nota 23 el autor anota una cuestión relevante: “El problema fundamental de *todo* estructuralismo no es el del término de doble función que determina la pertenencia de los términos a la estructura en tanto que él mismo es excluido de ella por la operación específica que lo hace figurar allí bajo las formas de su *representante*. Lévi-Strauss tiene el inmenso mérito de haber reconocido la verdadera importancia de esta cuestión, bajo la forma todavía impura del Significante-cero. Localización del lugar ocupado por el término que indica la exclusión específica, la ausencia pertinente, o sea la *determinación*, o la “estructuralidad” de la estructura”, pág. 99. Para panorama del desarrollo de estos conceptos y problemáticas en la cultura francesa de posguerra, véase Vincent Descombes, *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933–1978)*, Madrid, Cátedra, 1979; también, Gilles Deleuze, “¿Cómo reconocer el estructuralismo?”, en: *La isla desierta*, Valencia, Pre-Textos, 2005, pp. 223-249.

¹⁵⁵ Como el mismo Althusser reconoce, el concepto fue sacado del psicoanálisis, buscaba resolver “... el mismo problema teórico: “¿con qué concepto pensar la determinación sea de un elemento, sea de una estructura, por una estructura?”, *Para leer El Capital*, ob. cit., pág. 203. Un clásico diccionario de psicoanálisis cuya primera edición es de 1967 definía la sobredeterminación: “Hecho consistente en que una formación del inconsciente (síntoma, sueño, etc.) remite a una pluralidad de factores determinantes. Esto puede entenderse en dos sentidos bastante distintos: a) la formación considerada es la resultante de varias causas, mientras que una sola causa no basta para explicarla; b) la formación remite a elementos inconscientes múltiples, que pueden organizarse en secuencias significativas diferentes, cada una de las cuales, a un cierto nivel de interpretación, posee su propia coherencia. Este segundo sentido es el más generalmente admitido”, Jean Laplanche, y Jean-Pierre Pontalis, *Diccionario de Psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 2004, pág. 411.

situación 'de derecho' (aquella que ocupa en la jerarquía de las instancias en relación con la instancia determinante: la economía en la sociedad) ni su situación "de hecho" (si en la etapa considerada es dominante o subordinada), sino *la relación de esta situación de hecho con esta situación de derecho*, es decir, la relación misma que hace de esta situación de hecho *una 'variación' de la estructura, dominante, 'invariante', de la totalidad*".¹⁵⁶

Como la muestra el análisis de Badiou, la salida propuesta por Althusser es insostenible: la lógica de la sobredeterminación es incompatible con la causalidad estructural y la determinación en última instancia. Una *función* como la de "determinación" –entendida como la actuación de un conjunto de estructuras o instancias sobre un conjunto de posiciones ordenadas jerárquicamente: por ejemplo, la dominancia de la política en una coyuntura- no puede ser a la vez *elemento* del conjunto de partida –la "economía", en la lista de las instancias. La economía como *práctica* y como *instancia*, como *determinante* y como *dominante*.

Althusser parece percibir esta *inconsistencia* teórica y se mostraba alerta, desde el comienzo, sobre los *efectos* de la incorporación –de su construcción y articulación dentro del sistema conceptual marxista- del concepto de sobredeterminación cuando afirmaba: "...es evidente que si no se muestra el *lazo necesario* que une la estructura propia de la contradicción en Marx a su concepción de la sociedad y de la historia, si no se funda esta sobredeterminación en los conceptos mismos de la teoría de la historia marxista, esta categoría permanecerá "en el aire" ya que, aunque exacta, aunque verificada por la práctica política, hasta aquí no es sino *descriptiva* y por lo tanto *contingente*".¹⁵⁷ Si, según Althusser, Marx nos ofreció los "dos

¹⁵⁶ Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx*, ob. cit., pp. 173-174.

¹⁵⁷ Ídem., pág. 87

extremos de la cadena” -la determinación en última instancia por la economía y la autonomía relativa de las superestructuras y su eficacia específica-, ¿puede el concepto de causalidad metonímica explicar la naturaleza de sus relaciones complejas y envíos recíprocos?, ¿es posible mantener la continuidad teórico-explicativa de aquel concepto de causalidad, con el concepto de sobredeterminación, que busca captar la especificidad de lo político, su autonomía relativa?, ¿cómo forjar un concepto de determinación que sea operativo en términos explicativos y que, manteniéndose simultáneamente dentro del sistema conceptual propio del materialismo histórico, no nos precipite hacia el economicismo? Para el autor, o se anudaba la sobredeterminación a su “fundamento” –la economía- o caíamos en la pura contingencia o “indeterminación”, en la ideología, es decir, fuera de la ciencia.¹⁵⁸

El problema es saber si la teorización de Althusser logra absolver del todo al marxismo de la imputación de economicismo. Como afirmamos arriba, a partir de la presentación de Badiou, el argumento althusseriano de la causalidad estructural puede mostrar que la dominante en una coyuntura no es siempre *necesariamente* la economía. Un campo de indeterminación se revelaría aquí, si no se postulara un nivel más profundo, determinante. “Determinado por la práctica calificada de manera axiomática como determinante, práctica invariable *que no es otra que la economía*. Y como es imposible que las variaciones a nivel coyuntural sean un mero ‘capricho’ de la

¹⁵⁸ Cfr. Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx*, ob. cit., pág. 92. “Jamás la dialéctica económica juega al estado puro. Jamás se ve en la Historia que las instancias que constituyen las superestructuras, etc., se separen respetuosamente cuando han realizado su obra o que se disipen como su puro fenómeno, para dejar pasar, por la ruta real de la dialéctica, a su majestad la Economía porque los Tiempos habrían llegado. Ni en el primer instante ni en el último, suena jamás la hora solitaria de la ‘última instancia’”, *ibídem*.

práctica económica; como es evidente que dichas variaciones son efectos rigurosos y necesarios de la determinante, el economicismo, echado por la puerta, vuelve a entrar por la ventana”.¹⁵⁹

La lectura de Ernesto Laclau va en la dirección de este mismo señalamiento. Althusser no pudo escapar del economicismo y los efectos que el concepto de sobredeterminación estaba llamado producir a nivel teórico y metodológico, quedaron trancos. La *promesa* althusseriana no se cumplió: la variación y la diferencia de los distintos elementos de una estructura compleja, son siempre y necesariamente remitidos a otra escena fundante. “Si el concepto de sobredeterminación no pudo producir la totalidad de sus efectos deconstructivos en el interior del discurso marxista, fue porque desde el comienzo se le intentó hacer compatible con otro momento central del discurso althusseriano, que es, en rigor, contradictorio con el primero: la determinación en última instancia por la economía”.¹⁶⁰

El potencial del concepto de sobredeterminación es que nos permitiría comprender lo social como constituido simbólicamente. “Simbólico” significa, *en este contexto*, que las relaciones sociales carecen de una literalidad última que las reduciría y reconduciría a momentos necesarios de una ley inmanente. A esto se refería Althusser cuando sostenía que no hay nada en lo social que no esté sobredeterminado –a pesar de que inmediatamente remitiera cualquiera de esos elementos a un “fundamento”: la económica. Para Laclau, radicalizar la lógica simbólica indicada por Althusser, abre dos posibilidades: (a) desarrollar todas las implicaciones de aquel concepto sólo puede conducir a mostrar la

¹⁵⁹ Emilio de Ípola, *Althusser, el infinito adiós*, ob. cit., pág. 122. A continuación el autor argentino reconocía, sin embargo, que se trata de un economicismo “de segundo grado”, “que flexibiliza y libra de algunas restricciones al análisis de situaciones concretas”.

¹⁶⁰ Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, ob. cit., pág. 111

imposibilidad del concepto de “determinación en última instancia por la economía”, a la vez que permite afirmar tanto el carácter relacional de toda identidad como sus relaciones de articulación; (b) probar la inconsistencia lógica de los lazos necesarios axiomáticamente postulados entre las “instancias” de la totalidad social, y mostrar por consiguiente, desplazándonos de terreno, la imposibilidad del objeto “sociedad” como totalidad racionalmente unificada.

La pregunta ya no sería para Laclau qué elemento unifica una totalidad compleja, sino más bien cómo esa totalidad se constituye como *fallida*, y una totalidad tal sólo es pensable si la “diferencia” es constitutiva. Nada de lo cual debería interpretarse, como veremos en detalle en la siguiente sección, como la postulación de la “pura” diferencia y dispersión, la negación de toda “fijación” social. Todo lo contrario: el esfuerzo laclaudiano se juega en pensar la naturaleza de las fijaciones –sea la “identidad” de un sujeto, sea la naturaleza o posición de un “objeto” social- a partir del problema de la articulación, repensada y pasada por el tamiz del concepto gramsciano de *hegemonía*. Aquí y sólo aquí puede emerger el campo propio de *lo político*.

Hegemonía o la lógica de lo político

La sucinta presentación del esquematismo althusseriano, nos permite llegar mejor preparados para comprender la *ruptura* teórica que se propone realizar Ernesto Laclau a partir, ya de modo claro, de la obra *Hegemonía y estrategia socialista* (1985). Asumir la lógica de la sobredeterminación y llevarla

hasta sus últimas consecuencias, es condición necesaria para pensar la política y la emergencia de los sujetos políticos más allá de todo esencialismo; asumiendo esa lógica y sus efectos es posible reconstruir un terreno teórico distinto que nos permita pensar la especificidad de la relación de articulación de una totalidad social, así como la naturaleza de dicha totalidad. *Mantenerse* en el campo de la sobredeterminación a nivel heurístico y metodológico implica abandonar la idea de que lo que unifica los elementos o instancias de una estructura no es un principio subyacente cuya ley inmanente cumple dicha función y los “colorea” de ese modo, y reconocer que toda “objetividad” social es un conjunto de *efectos* totalizantes en el interior de una complejidad relacional abierta. Efectos totalizantes que no son otra cosa que la huella *sedimentada* de la política como instancia de institución social.

A continuación vamos a discutir y presentar la propuesta de Laclau, aunque limitándonos a los aspectos directamente relacionados con nuestra investigación. ¿Bajo qué condiciones es pensable la política?, ¿cómo hacer inteligible el campo de emergencia de los sujetos políticos? Y derivado de estos interrogantes: ¿es posible, y cómo, un horizonte de cambio social o de liberación hoy? Estas son las preguntas rectoras que guían nuestro trabajo y a partir de ellas leemos al filósofo argentino. Es necesario, para comenzar, delimitar el campo primario en el que va a emprender una batalla teórica en la que está en juego las condiciones de inteligibilidad de la política. La embestida se dirige a cuestionar radicalmente toda forma de “fundacionalismo” o “esencialismo” que opera aún, según el autor, en *todo* modo de producción de conocimiento político (marxista). Citamos un pasaje que ofrece un primer recorte de la empresa de nuestro autor:

“[T]odo progreso en la comprensión de las luchas sociales contemporáneas depende de invertir las relaciones de prioridad que el pensamiento social del último siglo y medio había establecido entre lo social y lo político. Esta tendencia se había caracterizado, en términos generales, por lo que podríamos denominar la sistemática absorción de lo político por lo social. Lo político pasaba a ser o bien una superestructura o bien un sector regional de lo social, dominado y explicado por las leyes objetivas de este último. Hoy hemos comenzado a movernos en la dirección opuesta: hacia una comprensión creciente del carácter eminentemente político de toda identidad social”.¹⁶¹

La persistente crítica contra toda posición determinista en torno a la política llevará a Laclau a cuestionar las formas de esencialismo de clase y economicismo tal y como se muestran en la tradición del pensamiento y la práctica del marxismo clásico. Para Laclau, como veremos en detalle, el campo político es un terreno primario de constitución de las identidades políticas, que no derivan de ninguna “realidad” subyacente. Afirmar la primacía de lo político y su carácter constituyente de lo social, implica asumir que no hay actores sociales que pueda reclamar un privilegio *antes* de la lucha política. Dicho de otro modo, es imposible establecer de antemano qué sujeto político será el actor fundamental de las transformaciones sociales.

La radical contingencia a la que están sometidas las estructuras sociales se hacen más visibles en el capitalismo contemporáneo que, por los efectos intensivos y extensivos del “desarrollo desigual y combinado”, agudiza el campo de la dislocación y hace, correlativamente, más central la necesidad de una práctica política hegemónica; es decir, una articulación de los elementos fragmentados. Se pueden deducir algunas consecuencias que trastocan las formas del análisis socio-político: como vimos en Rancière, aquí también los

¹⁶¹ Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución en nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993, pág. 172

sujetos políticos no están dados *a priori* sino que emergen como tales a partir de las acciones que emprenden; de este modo el *sujeto* y el espacio *político* no son anteriores a la práctica sino que se engendran mutuamente de ese modo.

Lo político es el momento de remoción de lo instituido, de actualización del antagonismo que muestra el carácter contingente de todo orden social y, a la vez, el intento siempre precario de producir efectos que estabilicen esta dislocación a través de las prácticas hegemónicas que visibilizan las relaciones de poder que allí están juegan. Pensar la ubicuidad y primacía de lo político implica construir una posición teórica alternativa frente a aquellas teorizaciones que recluyen las prácticas instituyentes a un subsistema dentro de la totalidad social. La política, escribe el autor, “no es una categoría regional, es una categoría ontológica”.¹⁶² Para Laclau el único modo de construir una categoría de lo político tal, es partir del reconocer que toda identidad, totalidad u orden social se enfrenta a una apertura intrínseca, que todo “objeto” y “sujeto” social se constituye en torno de una *falta* constitutiva que trunca su cierre completo. De a poco iremos desplegando estos argumentos, pero antes es necesario detenerse en las críticas que Jacques Derrida hace a los supuestos metafísicos que sustentan toda forma de estructuralismo –incluida la althusseriana. La crítica derridiana expresa, en el plano teórico, un conjunto de descentramientos, de “reordenamiento de los saberes y de las prácticas” diría Roig, ocurridos hacia finales de la década de los '60 que coinciden con –o que producen- el desmoronamiento del marxismo estructuralista. Para Laclau estos descentramientos van a posibilitar un conjunto de operaciones de ruptura y la

¹⁶² Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución en nuestro tiempo*, ob. cit., pág. 77.

reconfiguración de viejos postulados de la tradición marxista a partir de la articulación con una variedad de otros campos del pensamiento¹⁶³.

Uno de los textos en lo que podemos ubicar ese operador de ruptura, que señala quizás –y para Laclau es así- un punto de inflexión con consecuencias fundamentales para el pensamiento en general y la teoría social en particular, es el clásico “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas” publicado por Derrida en 1966. En la lectura laclaudiana, el tema central de la deconstrucción es la producción político-discursiva de la sociedad; el análisis deconstructivo revela la contingencia de lo social a partir del cuestionamiento mismo de la voluntad teórica de establecer “fundamentos”, permitiendo de este modo ampliar el campo de la institución política.¹⁶⁴ ¿Cuál es el aporte derridiano sobre este punto?

En el artículo citado Derrida muestra cómo la concepción estructuralista de una estructura centrada supone siempre “el concepto de un juego fundado, constituido a partir de una inmovilidad fundadora y de una certeza tranquilizadora que, por su parte se sustrae del juego”.¹⁶⁵ En la lingüística sausseriana el lenguaje es comprendido como un sistema relacional, que por su propia naturaleza, carga con el peligro de un desplazamiento constante en la cadena de los significantes, con el reenvío eterno de un signo a otro, sin un punto o centro que jalona hacia sí mismo el juego de las referencias mutuas.

¹⁶³ Cfr. José Elías Palti, *Verdades y saberes del marxismo*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005, pág. 90 y ss.

¹⁶⁴ Cfr. Chantal Mouffe, “Deconstrucción, pragmatismo y la política de la democracia”, en: Chantal Mouffe (comp.), *Desconstrucción y pragmatismo*, Buenos Aires, Paidós, 2005, pág. 16. Como esperamos que quede claro a medida que desplaguemos la argumentación, la incorporación de elementos deconstructivos no reduce los aportes de Laclau a una versión “política” del posestructuralismo. Para un análisis global de los aportes del pensamiento político crítico de todo “fundacionalismo” remitimos a Oliver Marchart, *El pensamiento político posfundacional*, ob. cit., sobre todo los capítulos 1 y 2.

¹⁶⁵ Jacques Derrida, *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989, pág. 384.

La postulación de un centro fijo –sea pensado como origen, *telos*, *sujeto*, *conciencia*, *etc.*,- conjura ese “peligro”, y garantiza la determinabilidad del sentido del signo. Según el filósofo francés hay dos modos de pensar la “estructuralidad de la estructura” y su totalización. A la primera de ellas, que comentamos antes, la llama “hipótesis clásica”. De acuerdo con esta hipótesis la sociedad no puede ser totalizada debido a su infinitud empírica y a las limitaciones empíricas de su “totalizador”, el sujeto: “... se evoca entonces el esfuerzo empírico de un sujeto o de un discurso finito que se sofoca en vano en pos de una riqueza infinita que no podrá jamás dominar”¹⁶⁶. “Hay demasiadas cosas” y la multiplicidad no puede fundarse porque es demasiado plural para que alguien la funde.

Según Derrida hay otro modo de pensar la no-totalización a partir del concepto de “juego”: la naturaleza del campo excluye la totalización ya que el campo es, “en efecto, el de un juego, porque en lugar de ser un campo inagotable, como en la hipótesis clásica, en lugar de ser demasiado grande, le falta algo, a saber, un centro que detenga y funde el juego de las sustituciones”.¹⁶⁷ No son razones empíricas las que asisten a la “infundabilidad” de un sistema, la imposibilidad es de principio, constitutiva. La ausencia de un núcleo inmanente que permite articular un sistema se debe menos a que este último sea demasiado plural y nuestras capacidades demasiado limitadas, que al hecho de hay algo de un orden diferente, “algo faltante”, que “hace posible la pluralización misma al hacer imposible la realización final de la totalidad”.¹⁶⁸

¹⁶⁶ Jacques Derrida, *La escritura y la diferencia*, ob. cit., pág. 396

¹⁶⁷ Ídem. pág. 397

¹⁶⁸ Oliver Marchart, *El pensamiento político posfundacional*, ob. cit., pág. 33

La “forma matriz” de la hipótesis clásica es, según el autor, “la determinación del ser como *presencia*”. Es imposible precisar cabalmente todo lo que está en juego en la crítica derridiana de la “metafísica de la presencia”. Con vista al argumento que venimos desarrollando, sólo queremos retener lo siguiente: considerada como punto de origen, centro o fundamento de toda estructura, la función de la presencia fue siempre la de querer orientar, equilibrar y organizar la estructura, neutralizando o limitando las posibilidades del juego. “El juego es el rompimiento de la presencia. La presencia de un elemento es siempre una referencia significativa y sustitutiva inscrita en un sistema de diferencias y el movimiento de una cadena”.¹⁶⁹ Una estructura descentrada ubica la ausencia de un significado trascendental y abre las posibilidades del juego, que es “un juego de la ausencia y de la presencia”, un movimiento de remisiones sustitutivas y suplementarias en que la presencia se inscribe como determinación del ser presente, sin que ella misma se presente jamás como tal. La presencia en tanto que centro articulador de la estructura pasa a ser una “función vicaria”, es decir, “el signo que reemplaza el centro, que lo *suple*, que ocupa su lugar en su ausencia, ese signo se añade, viene por añadidura, como *suplemento*”.¹⁷⁰

Como veremos, toda la crítica de Laclau al marxismo clásico se juega en la incorporación del principio deconstruccionista de la disolución de cualquier

¹⁶⁹ Jacques Derrida, *La escritura y la diferencia*, ob. cit., pág. 400. Cabe aclarar que Derrida no piensa ese momento de descentramiento como fenómeno sólo “filosófico”, sino que está vinculado con la pérdida de centralidad de la cultura europea como “cultura de referencia”: “Ese momento no es en primer lugar un momento del discurso filosófico o científico, es también un momento político, económico, técnico, etc.”, ob. cit., pág. 388.

¹⁷⁰ Ídem, pág. 397. En el texto que venimos comentando el “suplemento” aparece como una adición, un significativo disponible que se expande para substituir y suprimir una falta en el significado. La lógica del suplemento sólo es pensable a partir del descentramiento que mencionamos antes. La ausencia de centro, de significado trascendental (sea como “origen” o “fin”), posibilita el movimiento de la suplementariedad, que es el movimiento del juego de las substituciones en el campo del lenguaje.

supuesto metafísico, el cual mienta, en el plano socio-político, dos tesis claves para el autor: por un lado, la asunción del carácter relacional de las identidades colectivas, es decir, sobredeterminadas y, por otro lado, la afirmación de “la imposibilidad de lo social”. Aunque, como también quedará expresado, la deconstrucción no es suficiente para fundar una teoría de la hegemonía y la política.

Detengámonos un momento en la reconstrucción de la historia del marxismo que se ofrece en *Hegemonía y estrategia socialista*. Allí Laclau, a partir de una genealogía del concepto de “hegemonía” –desde sus orígenes en la socialdemocracia rusa hasta Lenin y Gramsci-, intenta mostrar que el momento de la política aparece siempre, en primera o en última instancia, obturado o reconducido a una lógica fundante que la torna inútil, subsidiaria. La historia de la hegemonía como concepto de una práctica –y práctica de un concepto- permite, según el autor, trazar el derrotero titubeante de la teoría política marxista. La “arqueología de un silencio” emprendida, busca mostrar que en el surgimiento del concepto de hegemonía en tanto que *concepto*, es decir, en tanto *síntesis de múltiples determinaciones*, no se buscaba “definir un nuevo tipo de relación en su identidad específica”, sino “llenar un hiato que se había abierto en la cadena de la necesidad histórica”.¹⁷¹ Frente al supuesto de

¹⁷¹ Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, ob. cit., pág. 7; en un texto posterior utiliza una expresión de resonancias heideggerianas de “de-strucción de la historia del marxismo”, *Nuevas reflexiones sobre la revolución en nuestro tiempo*, ob. cit., pág. 107. No vamos a ocuparnos de la escolástica discusión de la “fidelidad” o no al marxismo por parte de Laclau, sin embargo, nuestra posición es clara al respecto: el posmarxismo no es un antimarxismo y existen suficientes referencias textuales para apoyar esta afirmación. Queremos rescatar una afirmación en particular de entre todas ellas: “La ‘de-strucción’ de la historia del marxismo no es, por lo tanto, una operación especulativa –una operación epistemológica, si se quiere- dado que ella no presupone ninguna dualidad sujeto/objeto, sino, por el contrario, la generalización de la lógica del significante al conjunto de las categorías teóricas. Como consecuencia, estas categorías no son *dejadas de lado* ni *reabsorbidas* por una racionalidad más alta, sino *mostradas* en su contingencia e historicidad. Por la misma razón, esta generalización no es un proceso especulativo/abstracto, sino práctico/discursivo. Es

una creciente homogeneización de los actores sociales, a través de una proletarización creciente, los efectos de “desarrollo desigual y combinado” eran vistos como excepciones históricas que sólo requerían una intervención estratégica *ad hoc* –la hegemonía como “alianza de clases”, en este caso- y no se cuestionaba el diagrama del desarrollo histórico construido. Es oportuno repasar ahora el recorrido histórico que ofrecen Laclau y Mouffe, de este esquematismo de la necesidad histórica y sus excepciones.

En el cuadro sinóptico que ofrecen Laclau y Chantal Mouffe, decíamos, procuran mostrar cómo el concepto de hegemonía aparece desde sus orígenes como meros sobreañadidos estratégicos destinados a suplir anomalías que trastocaban el curso unívoco de la historia.¹⁷² El primer caso que analiza el autor es el de Rosa Luxemburgo y su teoría de la huelga de masas. En el clásico *Huelga de masas, partidos y sindicatos*, reconocía que la división de la clase obrera era un efecto estructural necesario de la era imperialista del capitalismo; simultáneamente señalaba que la lucha revolucionaria no emergía automáticamente de las contradicciones objetivas inherentes al desarrollo económico, sino que era necesario la construcción espontánea de la unidad de la clase por medio de la acción política, es decir, de la sobredeterminación simbólica como mecanismo de unificación. El hiato surge, según Laclau,

la generalización de los fenómenos del ‘desarrollo desigual y combinado’ a toda identidad social en la era imperialista la que... transforma la *dislocación* en un horizonte a partir del cual toda identidad puede ser pensada y constituida”, ídem., pág. 110.

¹⁷² Para un análisis de mayor alcance histórico del concepto de hegemonía dentro de la tradición del marxismo occidental, desde Marx mismo hasta Gramsci, véase Perry Anderson, “Las antinomias de Antonio Gramsci”, en *Cuadernos Políticos*, México, nº 13, julio-septiembre, 1977, pp. 4-57. Para suplementar estos análisis con la trayectoria paralela de la teoría política marxista en los debates de la socialdemocracia alemana de las décadas del 20 y 30, sus derivaciones polémicas en el “austromarxismo” y la Escuela de Frankfurt, véase Giacomo Marramao, *Lo político y las transformaciones*, México, Cuadernos de Pasado y Presente, nº 95, 1982; también Massimo Modonesi ofrece un panorama complementario, esta vez desde Gramsci a los debates políticos de los ’60 y ’70, *Subalternidad, antagonismo y autonomía: marxismos y subjetivación política*, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales-CLACSO-Prometeo Libros, 2010.

cuando Rosa afirma que la unidad resultante es una *unidad de clase*; el problema quedaría así planteado: *o bien* la unidad es ese proceso de sobredeterminación en el momento de la lucha revolucionaria, *o bien* la unidad del sujeto político como unidad de la clase obrera es un dato infraestructural constituido fuera de –antes de– ese proceso de sobredeterminación.

A pesar de este último señalamiento el espontaneismo luxemburguiano iba a contracorriente de las tendencias del marxismo dominante en la época, sintetizado en el pensamiento de Karl Kautsky. Según éste, el marxismo era una ciencia de las leyes necesarias de la historia de la que se deducían un conjunto de doctrinas que afirmaban la unidad de la teoría, la historia y la estrategia. La postura kautskiana quedaba resumida en los cometarios al Programa de Erfurt de 1892. Esa unidad, que transformaba al marxismo en *ciencia*, era efecto de múltiples determinaciones históricas: por un lado, la simplificación creciente de la estructura de las sociedades industriales iba decantando hacia la contradicción de clase, por otro lado, devenido en conflicto entre dos clases, ellas eran *esencialmente* diferentes debido a las posiciones diferenciales que ocupaban en el proceso productivo; y por último, la consumación de la lucha de clases se comprendía como expediente de contradicciones anteriores. “El grado cero de la crisis”, escribe Laclau, es el final de la era Bismark y el agrietamiento del paradigma esencialista kautskiano. La crisis implicó el paso de una mitológica creencia en la transparencia de lo social -sin “jeroglíficos”-, a una conciencia creciente de “la opacidad de lo social, de las complejidades y resistencias de un capitalismo crecientemente organizado; y la fragmentación de las distintas posiciones de

los agentes sociales respecto a la unidad que, de acuerdo al paradigma clásico, hubiera debido existir entre las mismas”.¹⁷³

A continuación Laclau y Mouffe ofrecen algunos detalles de la caracterización de este período de crisis y analizan las posibles salidas que se ofrecieron en esa época en que apareció, por primera vez, la expresión “crisis del marxismo” –acuñada por Thomas Masaryk en 1898.¹⁷⁴ Se detienen en tres formas de respuestas a la crisis: la conformación de la “ortodoxia marxista”, el desarrollo de la perspectiva “revisionista” de Bernstein y el “sindicalismo revolucionario” de Sorel. El origen de la desavenencia de estas corrientes con el marxismo ortodoxo era un cierto teoricismo de esta última, que privilegiaba los modelos abstractos en detrimento de las luchas concretas; también se criticaba que toda práctica política debía estar mediada por la acción del partido socialdemócrata, casi sin dejar margen a los intentos políticos autónomos. Para la ortodoxia las posiciones teóricas que se oponían eran o bien meros engaños que remitían a situaciones particulares, o bien a “excepciones” que no alcanzan para torcer la lógica de hierro que preside y hace predecible el curso de la historia: vanguardia del partido de los obreros que unifica a los proletarios.¹⁷⁵

¹⁷³ Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, ob. cit., pág. 21. Aclaramos que estamos haciendo una reconstrucción de los argumentos principales que Laclau desarrolla en el capítulo II de la obra referida.

¹⁷⁴ Remitimos a dos textos sumamente interesantes que ofrecen una historia de la cuestión de la “crisis del marxismo”, desde finales del siglo XIX hasta la década de los 80 del siglo XX. Nos referimos a textos del filósofo argentino José Sazbón, uno de los cuales escrito en ocasión de una conferencia en 1989. A contrapelo de la posición dominante en los campos académicos y políticos de la época que sostenían que la “crisis del marxismo” era lo mismo que su eclipse final, Sazbón venía a afirmar que la “crisis” presente, así como aquellas que la precedieron –y que remontaban al tiempo del propio Marx-, eran consustanciales a la propia historia del marxismo. De lo cual no sacaba la conclusión de la “muerte de Marx”, sino las posibilidades que se abrían con el “descenramiento del Marxismo”. Este texto es “Crisis del marxismo”: un antecedente fundador”, el otro que mencionamos es “Una lectura sinóptica de la ‘crisis’”, en: *Historia y representación*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes Ediciones, 2002.

¹⁷⁵ La ortodoxia que se constituye con Kautsky y Plejanov, escribe Laclau, “[e]s una inflexión muy particular de este último [el marxismo clásico], caracterizada por el nuevo papel que se le asigna a la teoría. Esta ya no cumple —como en el texto kautskiano de 1892— la función de

La última zaga de esta historia de búsquedas de conjura de la fragmentación social, fue la aparición del concepto de “hegemonía” primero en su carácter de subrogante de situaciones anómalas y luego, progresivamente, hasta ser reconocida como una nueva lógica *específica* de lo social. En un pasaje de *Nuevas reflexiones...* que citamos más arriba, Laclau afirma que “la generalización de los fenómenos del ‘desarrollo desigual y combinado’ a toda identidad social en la era imperialista la que... transforma la *dislocación* en un horizonte a partir del cual toda identidad puede ser pensada y constituida”. Que las relaciones de dislocación se generalicen implicó –siempre según el autor– una conciencia paulatina de que la hegemonía era una lógica política nueva. Antes de continuar con Gramsci que es quien da un salto cualitativo en el uso del concepto, nos detenemos en un ejemplo interesante que no es mencionado por el filósofo argentino pero que es perfectamente inteligible dentro de las categorías críticas que estamos desplegando.

En un ensayo de 1962 Ernst Bloch analiza los motivos del fracaso de la revolución socialdemócrata en la Alemania de las primeras décadas del siglo XX y la consecuente catástrofe del nazismo: Alemania, “la tierra clásica del desarrollo desigual, es decir, de las supervivencias de un ser económico y de una conciencia más antiguas”, en ella “la ratio capitalista no se había impuesto de manera tan total e igualadora, en una sincronía que elimine aquel material” *no-coetáneo*. Si la objetividad económica hubiera cumplido su función *normal* –

sistematizar tendencias históricas observables, sino la de erigirse en garantía de una futura coincidencia entre estas tendencias y el tipo de articulación social postulado por el paradigma marxista. Es decir, que el campo de constitución de la ortodoxia es el campo de una escisión creciente entre teoría marxista y práctica política de la socialdemocracia. Esta escisión encuentra el terreno de superación, para la ortodoxia, en las leyes de movimiento de la infraestructura, que aseguran a la vez el carácter pasajero de las tendencias presentes y la futura reconstitución revolucionaria de la clase obrera —y que son garantizadas por la ciencia marxista”, *Hegemonía y estrategia socialista*, ob. cit., pág. 22.

la igualación sincrónica, la producción de “hombres coetáneos” a “la altura de su época”-, una formación social no sería “una mezcla salvaje de historia no cancelada, esto es, de prehistoria. El anacronismo de esta contradicción posibilita, por eso mismo, tanto la mistificación como el *pathos* de ‘revolución’ y ‘reacción’”. Temporalidades disímbolas, elementos de una sociedad “todavía no fenecidos”, “resto ajeno y sobreviviente”, “*restos en desaparición*”, “*pasado no asimilado*”, explican la incompreensión del “lenguaje coetáneo” por excelencia: el lenguaje comunista. La contradicción “asincrónica”, es decir, aquellas que “no consideran el campo de batalla entre el proletariado y el gran capital como el espacio del combate definitorio de nuestros días”,

“[E]s característica de un pasado que meramente desaparece y que no ha sido asimilado, a pesar de su gran importancia cuantitativa no engendra ningún salto hacia una nueva cualidad. La línea de puntos nodales revolucionaria, en la cual la contradicción en definitiva se concentra en un solo punto y hacia una resolución revolucionaria, sólo puede extenderse verdaderamente siguiendo las contradicciones sincrónicas que por sí mismas representan al futuro que crece en el presente o el ser-otro, y no siguiendo las contradicciones diacrónicas”.¹⁷⁶

¿Cuál es la contradicción sincrónica de su época? La que existe entre “fuerzas productivas y relaciones de propiedad constituyen aquí dos partes esenciales de una unidad igualmente coetánea”. ¿Cómo articular esa diversidad de puntos de contradicciones resultantes de la pervivencia de otras temporalidades? “Se impone, en consecuencia, la ‘triple alianza’ entre el proletariado, los campesinos y la clase media pauperizada, bajo la hegemonía proletaria”.¹⁷⁷ Las relaciones hegemónicas aparecen aquí y en otros textos

¹⁷⁶ Ernst Bloch, “Efecto políticos del desarrollo desigual”, en: Kurt Lenk (ed.), *El concepto de ideología*, Buenos Aires, Amorrotu, 1973, pág. 114.

¹⁷⁷ Ernst Bloch, “Efecto políticos del desarrollo desigual”, ob. cit., pág. 115. En otro pasaje se hace evidente aquello señalado por Laclau respecto del origen del concepto de hegemonía, que no se buscaba describir una relación política específica sino llenar un hiato que explique la

clásicos, en tanto que “*suplementan* las relaciones de clase”. El carácter suplementario de esta articulación se mantuvo todavía en la formulación leninista de la “alianza de clases” -que Bloch utilizaba en el texto que comentamos antes- organizada en torno de un partido proletario de vanguardia. La noción de la alianza de clase suponía, *a priori*, la centralidad de la clase obrera sin romper con el esencialismo de las identidades de clase, marginando de este modo las demandas democráticas que implicaba la práctica hegemónica.

Para Laclau y Mouffe el principio del fin del modelo esencialista marxista, de su crítica explícita, aparece con los contornos claros en la obra de Gramsci. En el pensamiento de Althusser, aquella crítica adopta la forma -una de las formas- de renegación del historicismo. En el del clásico “Contradicción y sobredeterminación”:

“Si es verdad, como la práctica y la reflexión leninistas lo prueban, que la situación revolucionaria en Rusia se debía al carácter de *intensa sobredeterminación* de la contradicción fundamental de clase, es necesario interrogarse, tal vez, sobre lo *excepcional* de esta “situación excepcional” y si, como toda excepción, ésta no aclara la regla, sino que es, a espaldas de la regla, *la regla misma*. Ya que, al fin de cuentas ¿*no estamos siempre en la excepción?* Excepción es el fracaso alemán del 49; excepción, el fracaso parisino del 71; excepción, el fracaso socialdemócrata alemán de comienzos del siglo XX, y aun la traición chovinista del 14; excepción, el éxito del 17...”¹⁷⁸

Gramsci dio los primeros pasos para empezar a pensar “a espaldas de la regla”. Cambia el registro del concepto de hegemonía y lo dirige hacia un

excepción a la regla del desempeño normal de las leyes históricas. Bloch lo dice claramente: “Pero entre la contradicción diacrónica y el capitalismo subsiste un hiato, una ruptura, que admite ser disimulada o salvada con niebla” –o llenada con una “alianza de clase”, agregamos nosotros.

¹⁷⁸ Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx*, ob. cit., pp. 84-85.

estudio del régimen capitalista como totalidad, o mejor, como totalización. La hegemonía entendida como una alianza de clases implicaba que una de ellas jugaba un papel de enlace *necesario* entre las otras. Aunque, como explica Perry Anderson, “[d]espués de la revolución, cayó en un relativo desuso dentro del partido bolchevique por una muy buena razón. Forjado para teorizar el papel de la clase obrera en una revolución burguesa, se volvió inoperante con el advenimiento de una revolución socialista”. De esta perspectiva instrumentalista se pasa con, el autor italiano, a un empleo del concepto “para un análisis diferencial de las estructuras del poder burgués en Occidente”.¹⁷⁹ Estaba más preocupado por la formación de los “bloques históricos” como la unidad de la estructura socio-económica y la superestructura política e ideológica, por el vínculo que realiza esa unidad, que por las identidades fijas de clase. Para Gramsci el sentido de las luchas dependía de su articulación hegemónica, y su progresividad –su sentido socialista— no aparecía garantizada de antemano. La historia, a contrapelo de la ortodoxia, no era concebida como un “*continuum* ascendente, sino como una serie discontinua de formaciones hegemónicas o bloques históricos”.¹⁸⁰ Por su parte, la comprensión gramsciana de la “ideología” daba muestra de cuánto avanzaba en su crítica del mecanicismo: antes de concebirla como un conjunto de ideas abstractas, la percibía como un sistema de prácticas concretas y de creencias –“visiones del mundo”- que se encarnan parcialmente en las instituciones y estructura de una sociedad.

Sin embargo, según Laclau y Mouffe hay una ambigüedad insalvable en la perspectiva de Gramsci. A pesar de que, en un primer movimiento, sus

¹⁷⁹ Perry Anderson, “Las antinomias de Antonio Gramsci”, ob. cit. pp. 18, 22.

¹⁸⁰ Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, ob. cit., pág. 88.

avances permitían pensar “[l]a hegemonización de una tarea o de un conjunto de fuerzas políticas” dentro del “campo de la contingencia histórica”, a *posteriori* terminaba restituyendo una concepción cosificada –“ontológica”, dirían los autores- de la identidad de clase, o bien dándole un rol central a una clase en el proceso de articulación hegemónica por el lugar que ocupaba en la estructura económica; en última instancia, la centralidad de la clase proletaria se definía *antes* de la lucha política.¹⁸¹ En el tercero de los *Cuadernos de la cárcel*, escribía: “El hecho de la hegemonía presupone indudablemente que se tienen en cuenta los intereses y las tendencias de los grupos sobre los cuales se ejerce la hegemonía, que se forme un cierto equilibrio de compromiso, es decir que el grupo dirigente haga sacrificios de orden económico corporativo, pero es también indudable que tales sacrificios y tal compromiso no pueden concernir a lo esencial, ya que si la hegemonía es ético-política no puede dejar de ser también económica, no puede menos que estar basada en la función decisiva que el grupo dirigente ejerce en el núcleo rector de la actividad económica”.¹⁸² Un “núcleo esencialista interno” se mantenía en su comprensión de las formaciones hegemónicas, que terminaba por limitar “la lógica deconstructiva” que prometía la hegemonía.¹⁸³

Para Laclau se trata ahora de construir el concepto de hegemonía sobre premisas no “fundacionales”. La hegemonía tiene carácter de “articulación”, de construcción política a partir de elementos e instancias diferenciales. Los marxistas sabían que la clase obrera no era “espontáneamente” socialista y concebían la articulación, no como construcción política, sino explicitación de

¹⁸¹ Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, ob. cit., 55.

¹⁸² Citado por Perry Anderson, “Las antinomias de Antonio Gramsci”, ob. cit. pág. 25.

¹⁸³ Cfr. Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, pág. 80.

un destino objetivo que era leído por la vanguardia revolucionaria. Gramsci rompe parcialmente con la idea que “la posición de clase es la sede necesaria de intereses históricos”, cuando concibe la lucha política como articulación hegemónica y, sin embargo, “no deja de recordar el rol hegemónico del partido comunista y su carácter obrero, el carácter de clase fundamental a nivel económico de la clase obrera”.¹⁸⁴ La hegemonía como construcción radical o, lo que es lo mismo para Laclau, la política como instancia de institución de lo social, no puede ser pensada dentro de una comprensión de la “totalidad” como cerrada y autosuficiente, estructurada en torno a un principio inteligible –la economía.

¿Qué queda después de esta tarea de “detotalización”, de las categorías, de las estructuras, de los sujetos y las “tareas” políticas? “Si la operación de descentramiento hubiera concluido en este punto, sin embargo, sólo habríamos logrado afirmar una nueva forma de fijación: la de las varias posiciones de sujeto descentradas”.¹⁸⁵ Sin dejar de lado el concepto de “bloque histórico”, Laclau se propone reconstruirlo como totalización articulada en donde los elementos “ideológicos”, “económicos” y “políticos” están constitutivamente unidos, donde la dominancia –o “autonomía relativa”- de uno u otro elemento en una formación social específica, ya no se puede explicar como variaciones empíricas o accidentales de un “modelo”.

Simplificando al extremo el argumento de Laclau: el intento del marxismo de articular teóricamente el momento objetivo –procesos *necesarios* de la estructura económica- con el subjetivo –la acción política revolucionaria- en el

¹⁸⁴ Huges Portelli, *Gramsci y el bloque histórico*, México, Siglo XXI, 1989, 88.

¹⁸⁵ Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, ob. cit. 104

movimiento histórico global que lleva del capitalismo al comunismo, lleva a un callejón sin salida. El momento de la lucha de clases, es decir, el momento propiamente político, queda siempre inscripto dentro de la dialéctica, donde los polos contradictorios son figuras inmanentes a la totalidad que los engloba y los concilia: el proceso histórico en su objetividad y necesidad.¹⁸⁶ La salida de Laclau es a partir de una crítica radical toda forma de “objetivismo”. Comprender la realidad social no es equivalente a entender qué es la sociedad, sino aquello que *le impide ser*.¹⁸⁷ Es en el momento en que aparece este impedimento, que simultáneamente genera -o causa- nuevos intentos de construir ese objeto imposible –la sociedad-, que el momento de lo político sale a la superficie y vuelve a salir una y otra vez.

Dislocación es el nombre que de esa “falta” constitutiva de lo social. Para Laclau esta dislocación -o antagonismo radical- es el “límite” de la sociedad en el sentido que es, simultáneamente, *condición de posibilidad* de los nexos intersubjetivos y *condición de imposibilidad* de la constitución plena y fija de las identidades sociales. El antagonismo inherente a todo sistema social es la condición de posibilidad de las identidades diferenciales, intrasistémicas, y lo es también de la identidad del conjunto estructural, de la “totalidad”; pero simultáneamente marca una imposibilidad que corroe toda totalidad desde adentro.¹⁸⁸

¹⁸⁶ Cfr. Jorge Dotti, “Reflexiones persistentes sobre marxismo y la crítica deconstructiva”, en *Estudios Sociales*, Santa Fe, Argentina, año XI, núm. 20, 2001, pp. 11-26.

¹⁸⁷ “Entender la realidad social, no consiste por lo tanto en entender lo que *la sociedad es sino aquello que le impide ser*”, Ernesto Laclau *Nuevas reflexiones sobre la revolución en nuestro tiempo*, ob. cit., pág. 61.

¹⁸⁸ Es necesario aclarar que se producen una serie de desplazamientos teóricos entre *Hegemonía... y Nuevas reflexiones...*, a partir de una crítica que le hiciera Slavoj Žižek al primero de los textos: Según el filósofo esloveno en *Hegemonía y estrategia socialista* habría una “cierta regresión” a “un modo característicamente ‘estructuralista’” de concebir al sujeto con

¿Todo lo anterior significa que no hay posibilidad de “sentido”, que la totalidad no existe, que sólo existen juegos infinitos de la diferencia?, ¿estamos ante una nueva versión del “todo vale” posmoderno? Creemos que sólo una lectura sesgada, parcial y mal intencionada de la obra laclaudiana, puede llegar esa conclusión. Como adelantamos arriba, el movimiento deconstructivo, de la erosión de lo social -del sentido, de la totalidad, del sujeto- es *un* momento del proceso de –para utilizar una célebre expresión del Sartre de la *Crítica de la razón dialéctica- totalización/destotalización/retotalización*. La afirmación de la primacía de lo político busca reactivar el momento *instituyente* que subyace en todo conjunto sedimentado de relaciones sociales; busca confrontar todo orden instituido con la contingencia radical de sus orígenes. La (des/re)totalización provee un marco de comprensión de los procesos de estructuración/desestructuración de los bloques históricos. Así el “posmarxismo” de Laclau se instala “más allá de la fase deconstructiva e intenta pensar, a su vez, cómo se constituyen nuevos horizontes de sentido a partir [del] vacío [constitutivo], esto es, la serie de operaciones que dan lugar a los procesos de *subjetivación*”.¹⁸⁹ La serie de estas operaciones son las prácticas hegemónicas, es decir, la praxis política en cuanto tal.

respecto a lo que Ernesto Laclau había hecho años antes en *Política e ideología en la teoría marxista* (1977), pues se hace trabajar la noción de “posiciones de sujeto”. El sentido general de esta objeción es que la teoría política de Laclau y Mouffe habría recibido una influencia teórica con mejores consecuencias para su concepto de antagonismo si en vez de recurrir a la noción estructuralista mencionada hubiesen recurrido a la teoría lacaniana del sujeto. La otra crítica que viene a “suplementar” la teoría laclaudiana se refiere a la noción de antagonismo como “límite de lo social”: para Žižek es necesario “distinguir la experiencia del antagonismo en su forma radical, como límite de lo social, como la imposibilidad alrededor de la cual se estructura el campo social, del antagonismo como relación de posiciones de sujetos antagónicas”, “Más allá del análisis del discurso”, en: *Nuevas reflexiones sobre la revolución en nuestro tiempo*, ob. cit., pág. 261.

¹⁸⁹ José Elías Palti, *Verdades y saberes del marxismo*, ob. cit., pág. 106.

Ahora bien, ¿en qué sentido el antagonismo/dislocación es el límite de lo social? No sólo como enfrentamiento entre “posiciones de sujeto” diferenciales dados –digamos, “proletario” contra capitalista-, sino que la dislocación *trabaja* como potencia negativa que surca toda formación social, toda identidad, cuestionando su carácter objetivo, su “positividad”. Esto significa que no existen elementos que se puedan definir a partir de sí mismos –es decir, positiva o directamente-, sino a partir de las relaciones que mantienen con otros elementos. Aquella negatividad constitutiva, afirma Laclau, se hace presente a través de una cadena de equivalencias que subvierte todas las diferencias positivas. Dicho de otro modo, ni la diferencia total, ni la equivalencia total son posibles y una formación social es una combinación de ambas lógicas. “Esta no constitutividad –o contingencia- del sistema de diferencia se muestra en la no fijación que las equivalencias introducen. El carácter final de esta no fijación, la precariedad final de toda diferencia, habrá pues de mostrarse en una relación de equivalencia total en la que se disuelva la positividad diferencial de todos sus términos. Esta es precisamente la fórmula del antagonismo, que así establece su carácter de límite de lo social”¹⁹⁰.

Hay política, afirma Laclau, “cuando hay, de un lado, dislocación, y del otro lado, reinscripción, es decir, espacialización o hegemonización de esa

¹⁹⁰ Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, ob. cit., pp. 148-149. Sobre la noción de “límite”, escriben los autores: “El límite de lo social no puede trazarse como una frontera separando dos territorios, porque la percepción de la frontera supone la percepción de lo que está más allá de ella, y este algo tendría que ser objetivo y positivo, es decir, una nueva diferencia. El límite de lo social debe darse en el interior mismo de lo social como algo que lo subvierte, es decir, como algo que destruye su aspiración a constituir una presencia plena. La sociedad no llega a ser totalmente sociedad porque todo en ella está penetrado por sus límites que le impiden constituirse como realidad objetiva”, ídem, pág. 147; la cuestión es todavía profundizada en el artículo “¿Porqué los significantes vacíos son importantes para la política?”, en: *Emancipación y diferencia*, Argentina, Ariel, 1996, pp. 69-86.

dislocación”.¹⁹¹ No hay práctica hegemónica sin un campo social escindido por relaciones antagónicas articulados en torno a proyectos políticos opuestos. Cada uno de estos proyectos en lucha son intentos de otorgar un sentido específico a esa dislocación. La hegemonía es una “operación metonímica” que implica el desplazamiento de un conjunto de demandas de un grupo social a otro. “Desplazamiento” quiere decir aquí la capacidad que tiene un grupo de articular en torno a su demanda particular una diversidad de demandas, en donde la “centralidad” de una u otra no puede definirse de antemano, sino que es resultado de la práctica misma. Quizás en los momentos de “crisis orgánica” se hacen manifiestas estas operaciones de un modo más claro. René Zavaleta acuñó la expresión “momentos constitutivos” para referirse a esos períodos de refundación de las estructuras globales de una sociedad en esas coyunturas de crisis. Creemos no abusar de los términos si afirmamos que un momento constitutivo es siempre el instante en que se fragua una formación hegemónica. El colapso del “consenso neoliberal” entre 2000 y 2005, la convocatoria a una Asamblea Constituyente en 2006 y la llegada del MAS al gobierno de Bolivia son ejemplos interesantes para ser analizadas desde esta perspectiva.

Lo político es, entonces, el momento de institución de lo social o, lo que es lo mismo, el momento de *reactivación* de la naturaleza contingente de esa institución. La *sedimentación* de esas prácticas instituyentes es, según Laclau, la dimensión de lo social. Esta distinción es otro modo de referirse al doble mecanismo de toda práctica hegemónica que arriba mencionamos: 1) el establecimiento de una hegemonía implica siempre una forma de sedimentación social, aun cuando se reconozcan sus fundamentos

¹⁹¹ Ernesto Laclau, *Emancipación y diferencia*, Argentina, Ariel, pág. 140.

contingentes. Laclau, que retoma el concepto de Husserl, afirma aquella implica formas de “rutinización y olvido de los orígenes”; es el momento de la fijación de un sentido que resultará de la lucha política, de las relaciones de poder, es decir, de la capacidad de articulación hegemónica. En la medida en que un acto de institución ha sido exitoso, tiende a producirse un ‘olvido de los orígenes’: el sistema de posibilidades alternativas tiende a desvanecerse y las huellas de la contingencia originaria a borrarse... Este es el momento de la “sedimentación”.¹⁹² 2) La emergencia constante de antagonismos sociales implica el redescubrimiento de los orígenes contingentes de toda “objetividad” dada. La reactivación política es una forma de desnaturalización de la sociedad, es el momento de la dislocación de una totalidad, y de la disputa por el sentido nuevo –o no- que venga a “suturar” esa situación. “Origen” no debe entenderse aquí en un sentido temporal, sino *lógico*, ya que, como vimos más arriba, los elementos de una totalidad –y la totalidad como tal- están surcados por un antagonismo que los constituye. También es preciso aclarar que la acción política nunca es una práctica *absoluta* de institución, sino que se realiza en el horizonte de prácticas sociales sedimentadas.

“Si por un lado es inconcebible una sociedad de la que lo político hubiera sido enteramente eliminado –pues implicaría un universo cerrado que se reproduciría a través de prácticas meramente repetitivas- por el otro, un acto de institución política pura y total es también imposible: toda construcción política tiene siempre lugar contra el telón de fondo de prácticas sedimentadas... [U]na institución política de lo social de carácter *total* sólo puede ser el resultado de una voluntad omnipotente, en cuyo caso la contingencia de lo instituido –y por ende su naturaleza política- desaparecería. La *distinción* entre lo social y lo político es pues ontológicamente constitutiva de las relaciones sociales”.¹⁹³

¹⁹² Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución en nuestro tiempo*, ob. cit., pág. 51.

¹⁹³ Ídem., pág. 52.

Todavía queda pendiente una pregunta fundamental: ¿quién es el sujeto de la política, es decir, el sujeto de la articulación hegemónica? Para comenzar a responder esta cuestión, nos gustaría volver a Rancière. Según este autor, el proletario –en tanto que sujeto político- no indica ningún *sujeto* dado, no se confunde con ninguno de los actores sociales de una determinada situación o función dentro de la estructura. “Proletario” designa aquella instancia que disloca el sistema de las relaciones sociales. Nombra la existencia de un sector en ese sistema que forma parte constitutiva de sus relaciones, pero que no se “cuenta” en él. El “proletario” está al mismo tiempo dentro y fuera de ese orden. En tanto clase obrera se integra a dicho ámbito estructural. Pero su inclusión implica también un *exceso* que ya no pertenece a ese espacio relacional, que es inaprehensible por el lenguaje de la economía política que funda y refiere a esa topografía social. La *crítica* de la economía política de Marx muestra que el tipo de injusticia que sufre el obrero -la extracción de plusvalía- no es articulable según las categorías propias al sistema de producción capitalista: desde ese punto de vista el obrero recibe un salario “justo” por la venta de su fuerza de trabajo. Que el obrero sea “algo más” que fuerza de trabajo constituye la condición de posibilidad y, a la vez, aquello que para el modo de producción capitalista no puede ser sino un anatema, aquello cuya revelación resulta destructiva del mismo modo de producción. En la sexta de las citadas *Tesis* sobre la política escribe: “La esencia de la política es la acción de sujetos *suplementarios* inscriptos como un plusvalor en relación a cualquier cuenta de las partes de una sociedad”.

Laclau no está lejos de pensar los sujetos políticos como “suplementarios”. En sus propias palabras: “sólo si los trabajadores *resisten* a

esta extracción [de plusvalía] la relación se vuelve antagónica; no hay nada en la categoría de “vendedor de fuerza de trabajo” que sugiera tal resistencia como conclusión lógica”.¹⁹⁴ La identidad *política* de un agente social sólo emerge en el momento de la lucha misma -lo que quiere decir que es un proceso de *subjetivación*. ¿Acaso estos autores están afirmando que la subjetividad se constituye en una indeterminación total, en el vacío? Todo lo contrario. Aquí Laclau opera, una vez más, el movimiento típico de destotalización/retotalización que mencionamos arriba, ahora referida a la comprensión de la subjetividad. Dicho movimiento consta de las operaciones simultáneas de “*deconstrucción y reconstrucción del sujeto*, o de deconstrucción del sujeto como *arché* (causa, principio, origen) y de reconstrucción de la subjetividad como *efecto*, es decir del pasaje de la subjetividad constituyente a la subjetividad constituida”. ¿No implica esto una destitución del sujeto y la recaída ahora en un determinismo absoluto? Como ha explicado Balibar, aquellos desplazamientos deben ser comprendidos más como “una *alteración de la subjetividad* bajo las diferentes modalidades de una desnaturalización, de un exceso o de un suplemento”, antes que como “una transposición de la causa en efecto, o de lo originario en artificialidad”.¹⁹⁵ En la medida que toda estructura, al interior de la cual se constituyen las subjetividades, esta intrínsecamente dislocada fracasa en el intento de *identificación* plena. Sólo desde una perspectiva que entienda a las totalidades sociales como “cerradas” – esto es, plenamente constituidas-, que se hace pensable la determinación *absoluta* de sus elementos; la afirmación de un

¹⁹⁴ Ídem., pág. 25.

¹⁹⁵ Cfr. Etienne Balibar, “El estructuralismo: ¿una destitución del sujeto?”, en *Instantes y azares*, Año VII, Nos. 4-5, 2007, pág. 165. La cita anterior corresponde a la misma página.

“subjetivismo” extremo que no es otra que el reverso negativo de lo anterior, su opuesto simétrico que no cuestiona el modo en que se comprenden las totalidades y sus elementos.

Para Laclau, el sujeto es la distancia entre la estructura indecible y la decisión. El lugar del sujeto es el lugar de la dislocación. Inmanente y trascendente a la vez, el sujeto no es un momento de la estructura, sino el resultante de la imposibilidad de la constitución plena de aquella. “La estructura no logra determinarme, pero no porque yo tenga una esencia al margen de la estructura, sino porque la estructura a fracasado en el proceso de constitución plena y, por consiguiente, en el proceso de constituirme como sujeto”.¹⁹⁶ Ni fijación total ni fragmentación total de las identidades sociales, la política es ese movimiento simultáneo de subjetivación y des-subjetivación. El sujeto no es, entonces, una entidad que se constituya antes de las estructuras, sino el nombre del límite que corroe el espacio social y constituye su condición de posibilidad-imposibilidad. Por esto Laclau sostiene que “explorar el campo de la emergencia del sujeto... equivale a explorar las huellas que la contingencia ha inscripto en las estructuras aparentemente objetivas” de la sociedad.¹⁹⁷

Según el filósofo argentino, en las actuales condiciones del capital globalizado, los sujetos no tienen ningún proyecto que le venga asignado a su situación estructural, no lo designa ninguna facultad particular, sino que designa el lugar de un quiebre, lo indiscernible dentro de una situación. La constitución de un sujeto político, de un nosotros, puede pensarse como producción de *efectos de frontera*, que posibilitaría el efecto de totalización o

¹⁹⁶ Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución en nuestro tiempo*, ob. cit., pág. 60.

¹⁹⁷ Ídem., pág. 77.

fijación parcial mencionada por Laclau y Mouffe, a partir de una diferencia o elemento excluido (“ellos”), elemento que participa de la naturaleza de una exclusión de hecho. Como ya advertimos, la *sutura* no supone el sólo cierre o fijación parcial, sino la subversión por vía del *suplemento* que socava retroactivamente la “literalidad” de la estructura, por eso mismo ese “nosotros” no es el despliegue de un sí mismo, sino un modo de subjetivación, aquello que suple está en exceso respecto de lo que falta: el centro como lógica subyacente que gobierne la articulación de los elementos.

El pensamiento político ha tendido a pensar la política y los proyectos políticos como deducidos *lógicamente* de intereses históricos fundamentales a partir de determinadas posiciones en el proceso económico. Para Laclau, la construcción misma de una identidad (política) que resista a las formas de dominación implementadas por el capital nos reenvía a una pluralidad de centros de antagonismos y no solamente a aquellas que tienen lugar a nivel de las relaciones de producción. Por ejemplo, si afirmamos que está en el interés de un obrero evitar la absorción del excedente por parte del capitalista, deberíamos además emplear dos supuestos básicos. En primer lugar, que el obrero resulta ser un *homo oeconomicus*, interesado en maximizar el excedente tanto como el capitalista y, en segundo lugar, que se trata de un ser espontáneamente cooperativo que busca la distribución social del producto de su trabajo. No se niega, entonces, la existencia del antagonismo capital/trabajo, sino el hecho de que se suponga que éste surja de un mero análisis lógico de la relación asalariado/capital. Desde la perspectiva del capital, las relaciones capitalistas son relaciones entre categorías económicas, donde los actores sociales se presentan como meros portadores de éstas. El obrero no cuenta

como persona de carne y hueso concreta, sino en tanto vendedor de su fuerza de trabajo.

Si sostenemos que las relaciones capitalistas son *intrínsecamente antagónicas*, deberíamos poder demostrar que el antagonismo surge *lógicamente* de la relación entre el comprador y el vendedor de la fuerza de trabajo, lo cual, como hemos visto, no es posible. Sólo en la medida en que el obrero *resiste* esa extracción la relación pasa a ser antagónica –y la identificación propuesta por el capital fracasa-, no existen nada en la categoría “vendedor de fuerza de trabajo” que nos permita derivar *lógicamente* esa resistencia. La *exterioridad* de la identidad del trabajador respecto a las relaciones de producción, no conduce a concluir que dicha identidad resulta ser un efecto derivado de un proceso “más real” o subyacente, sino entender que ésta es el producto de la articulación de elementos en una cadena equivalencial sobredeterminada, es decir, el producto de la lucha política misma.

Ahora bien, ¿si la política es la constitución de un nosotros, si refiere la capacidad de “hablar en nombre de toda la sociedad”, es decir la posibilidad de construir demandas que articulen una pluralidad de luchas sociales, significa esto que *cualquier* sujeto tiene esas capacidades articuladoras? ¿Acaso una demanda particular tiene, indistintamente, la capacidad de encarnar la “universalidad” articulada de las luchas? Una de las críticas más interesantes que ha recibido Laclau se expresa justo en este punto. La sospecha es si su “antifundacionalismo” no termina cayendo en una relativización de los antagonismos sociales, en una nivelación. Desde estas lecturas, se sigue de la teoría laclaudiana que, dadas una cadena de equivalencias articuladas en torno

a unas demandas particulares –por ejemplo, “democracia”, “justicia”- ninguna de ellas será en sí misma “verdadera”, ya que ninguna se refiere a la naturaleza misma de la cuestión “democrática”, si es el caso. Que uno de los discursos logra apropiarse del sentido de la “democracia” será el resultado de la lucha por la hegemonía discursiva, sin que el resultado sea determinable de antemano por una necesidad subyacente. Lo que obtura este análisis es que no considera que la constitución misma de una formación social supone la “represión primordial” o “forclusión” de un antagonismo: en este caso el antagonismo derivado lucha contra la extracción del plusvalor. Esto viene a significar que hay “diferencias más diferentes que otras”: la articulación hegemónica *debería* articular las luchas contra la plusvalía como centro de la pluralidad de luchas. De lo contrario se cae en la promoción de una política de las diferencias que deja sin cuestionar el sistema dado de dominación.¹⁹⁸ La acusación en ciernes es, en definitiva, que Laclau termina promoviendo una política posmoderno, y queda expresado como sigue:

“La política posmoderna tiene definitivamente el gran mérito de que “repolitiza” una serie de ámbitos anteriormente considerados “apolíticos” o “privados”; lo cierto es, sin embargo, que *no* repolitiza de hecho el capitalismo, ya que la *noción y la forma misma de lo “político” dentro del cual opera se funda en la “despolitización” de la economía*. Si debemos jugar el juego posmoderno de la pluralidad de subjetivaciones políticas, es formalmente necesario que *no* hagamos ciertas preguntas (sobre cómo subvertir el capitalismo en sí, sobre los límites constitutivos de la democracia política de la democracia política y/o el Estado democrático en sí...) De modo que, nuevamente, a propósito del argumento obvio de Laclau de que lo Político, para él, no es un ámbito social específico sino el conjunto mismo de las decisiones contingentes que fundan lo Social, yo respondería que la emergencia posmoderna de nuevas

¹⁹⁸ Cfr. Eduardo Grüner, “¿La Modernidad ya no es moderna?”, en: *El fin de las pequeñas historias*, Buenos Aires, Paidós, 2002, pág. 124-125; también Slavoj Žižek ha profundizado en esta crítica a Laclau en varios de sus textos: “La subjetivación política y sus vicisitudes”, en: *El espinoso sujeto*, Buenos Aires, Paidós, 2001, pp. 183-262; una polémica explícita entre ambos autores ha quedado plasmada en Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *Contingencia, hegemonía, universalidad*, Argentina, Fondo de Cultura Económica, 2000; también Enrique Dussel ha criticado las supuestas consecuencias relativistas de la teoría laclaudiana: “Pueblo y hegemonía. Una conversación con Ernesto Laclau”, en: *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001, pp. 183-220.

subjetividades políticas múltiples no alcanzan este nivel radical del acto político propiamente dicho”.¹⁹⁹

El corolario de estas reminiscencias posmodernas estaría dado, siguiendo con estas críticas, por la propuesta de Laclau de una “democracia radical y plural”. El autor haría desembocar sus análisis, en contra de sus propios descubrimientos -de que todo bloque histórico es el efecto de una sutura contingente-, en la opción política por *uno* de esos ordenes posibles. En el capítulo final de *Hegemonía y estrategia...* esa opción parece indicar al sistema definido por las reglas de una democracia moderna -liberal y pluralista. Por su propia naturaleza y por la expansión creciente de los polos de antagonismo, la democracia permitiría que esas identidades se expresen libremente. Al hacer esto, afirmamos con Eduardo Rinesi, Laclau está reduciendo el alcance de sus propios conceptos: si la democracia radical aparece ahora *la* opción política, Laclau se estaría anticipando a lo que sólo la lucha política y la praxis hegemónica podría decidir y definir; es decir, estaría introduciendo el esquematismo *a priori* que había criticado tan denodadamente. Y “[e]sto es inaceptable” desde el propio punto de vista de los desarrollos laclaudianos, “ya que es la práctica política, y no la *filosofía* política, la encargada de producir ese tipo de definiciones”.²⁰⁰

Respecto de las acusaciones de recaer en un relativismo posmoderno,

¹⁹⁹ Slavoj Žižek, “¿Lucha de clases o posmodernismo? ¡Sí, por favor!”, en: Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *Contingencia, hegemonía, universalidad*, ob. cit., pág. 106.

²⁰⁰ Eduardo Rinesi, *Política y tragedia*, ob. cit., pág. 265. Insistimos con este autor: “Del argumento teórico de Laclau no puede derivarse lógicamente su opción política por un orden hegemónico ‘democrático radicalizado’. La crítica de esta opción política no debe extenderse a su teorización”. Debemos por lo tanto *deconstruir* a Laclau, “sin perder, en el movimiento que le criticamos la innecesaria y empobrecedora deriva política de su pensamiento en dirección a un pluralismo que cuesta a veces distinguir del liberalismo más convencional, del núcleo más duro y resistente de su teoría: una idea de la hegemonía lo bastante aliviada de ‘filosofía de la historia’ como para permitirnos entender la vida social como radicalmente contingente, pero al mismo tiempo atenta a los procesos de objetivación y sedimentación de identidades, instituciones y campos de acción que de hecho se producen en la historia”, ídem.

consideramos que estas críticas confunden los planos de análisis intencionalmente: una cosa es construir teórica y metodológicamente la “articulación de las diferencias en general” y otra muy distinta es el problema político de construir articulaciones con sectores sociales específicos, cuyo sentido “progresista” o “socialista” sea garantizable *a priori*.²⁰¹ Lo mismo podría decirse de la supuesta “despolitización” del capitalismo como tal y de la instancia “económica”. Para responder esto podríamos citar muchos pasajes a lo largo de la obra de Laclau, donde aborda la cuestión de las relaciones entre “economía” y “política”. Citamos *in extenso* el siguiente pasaje de *La razón populista*:

“[L]a coherencia del capitalismo como formación social no puede derivarse del mero análisis lógico de las contradicciones implícitas en la forma mercancía, ya que su efectividad social depende de su relación con un exterior heterogéneo, al que puede controlar mediante relaciones de poder inestables, pero no puede derivarlo de su propia lógica endógena. En otras palabras: la dominación capitalista no es autodeterminada, derivable de su propia forma, sino que es el resultado de una construcción hegemónica, de manera que su centralidad se deriva, como todo lo demás en la sociedad, de una sobredeterminación de elementos heterogéneos [...] [N]o existe ningún elemento que sobredetermine en sí y por sí mismo. O bien la sobredeterminación es universal en sus efectos, o bien la

²⁰¹ ¿Acaso la explotación, la dominación, la injusticia social, implican *siempre y necesariamente* formas “revolucionarias” de subjetivación? ¿Acaso la “burguesía”, el “capitalista”, la “derecha” no hace *política*? ¿No fue lección de Gramsci que debemos estudiar las formaciones hegemónicas del mundo Occidental sean resultados del poder burgués, o efecto de la lucha contrahegemónica de los grupos subalternos? A estas cuestiones se refiere Laclau en sus comentarios de algunos aspectos de la obra de Rancière: “Sin embargo, en ese caso no existe ninguna garantía *a priori* de que el pueblo como actor histórico se vaya a constituir alrededor de una identidad progresista (desde el punto de vista de la izquierda). Precisamente porque lo que se ha puesto en cuestión no es el contenido *óntico* de lo que se está contando, sino el principio *ontológico* de la contabilidad como tal, las formas discursivas que va a adoptar este cuestionamiento van a ser en gran medida indeterminadas. Pienso que Rancière identifica demasiado la posibilidad de la política con la posibilidad de una política emancipatoria, sin tomar en cuenta otras alternativas; es decir, que los incontados construyan su incontabilidad en formas que son ideológicamente incompatibles con aquello que Rancière o yo podríamos defender políticamente (por ejemplo, en una dirección fascista). Sería histórica y teóricamente erróneo pensar que una alternativa fascista se ubica enteramente en el área de lo contable. Para explorar la totalidad del sistema de alternativas es necesario dar un paso más, que Rancière hasta ahora no ha dado: explorar cuáles son las formas de representación a las que puede dar lugar la incontabilidad. Objetos que son imposibles pero necesarios siempre encuentran formas de tener acceso -de un modo distorsionado, sin duda- al campo de la representación”, *La razón populista*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005, pág. 306.

sobredeterminación es una categoría regional, que está rodeada por un área de determinación plena que, puesto que establece los límites dentro de los cuales la sobredeterminación puede operar, se convierte en el campo de la ontología fundamental [...] [N]o se trata de negar la centralidad de los procesos económicos en las sociedades capitalistas, el problema es cuando se transforma en la construcción de una instancia homogénea autodefinida que opera como el fundamento de la sociedad [...] [L]o cierto es que la "economía" es, como cualquier otra cosa en la sociedad, el lugar de una sobredeterminación de lógicas sociales, y su centralidad es el resultado del hecho obvio de la reproducción material de la sociedad tiene más repercusiones en la reproducción de los procesos sociales que lo que ocurre en otras esferas. Pero esto no significa que la reproducción capitalista puede ser reducida a un único mecanismo autodefinitorio".²⁰²

Que ningún lugar estructural o intrasistémico tenga la capacidad de constituir *a priori* un sujeto privilegiado en el combate contra el sistema mismo no significa, insistimos, que se niegue la existencia potencial de sujetos antisistémicos – o anticapitalistas. Que la clase obrera haya sido descentrada – por múltiples procesos históricos, políticos, económicos- en cuanto a su privilegio o capacidad articuladora en la lucha contra la "dictadura del capital" no implica, para Laclau, que la práctica política se reduzca *ahora* a meras operaciones cosméticas que no buscan subvertir el sistema capitalista. Es curioso que quienes, *antes*, reconocían y daban por sentado que el proletario era el sujeto político universal del cambio social, *ahora*, cuando constatan su retirada de la escena, conciben los tiempos actuales como épocas de "amenazas sin sujeto".²⁰³ A la espera de que caiga de algún cielo marxista la nueva subjetividad que venga a ocupar el lugar vacante del proletario, los "protosujetos" que se enfrentan a la "modernidad capitalista" son reticentes a constituirse en tales, debido a la "aceptación militante" de "la dispersión de los

²⁰² Ernesto Laclau, *La razón populista*, ob. cit., pp. 293-295.

²⁰³ Bolívar Echeverría, "Lejanía y cercanía del *Manifiesto comunista* a ciento cincuenta años de su publicación", en: *Ensayos políticos*, Quito, Ministerio de Coordinación de la Política y Gobiernos Autónomos Descentralizados, 2011, pág. 220.

significantes que prevalece como momento esencial de esa resistencia social”. “[L]a inestabilidad e indefinición del sujeto en este cambio de siglo”, afirma Bolívar Echeverría, es “[d]esconcertante, negativa así en un sentido, pues implica que no hay un movimiento unitario, capaz de combatir de frente a la dictadura del capital”.²⁰⁴

Por último, queremos señalar el núcleo más duro y resistente de la propuesta de Laclau: 1) aquellos elementos de análisis que nos permiten dar cuenta de las complejas articulaciones hegemónicas de las que está hecha la política en nuestras sociedades contemporáneas; 2) la afirmación de que existe política porque ningún orden social establecido puede exhibir un fundamento universal y, simultáneamente, ningún actor político con pretensiones hegemónicas puede dejar de intentarlo. En palabras de nuestro autor: “La imposibilidad de un fundamento universal no elimina su necesidad: tan sólo transforma a este fundamento en un lugar vacío que puede ser colmado por una variedad de formas discursivas” y “las estrategias que implica esta operación de colmar son las que constituyen la política”.²⁰⁵ La “jaula de hierro” tiene los barrotes siempre ya limados y esos intersticios con el *campo de emergencia de la subjetividad*. Hay política porque todo orden hegemónico queda necesariamente troncho de aquello que sin embargo no deja de buscar: un fundamento universal que garantice su legitimidad y en función del cual se organicen también, los lugares, las funciones y las jerarquías que hacen posible la existencia misma de la sociedad. 3) Todo orden hegemónico implica un cierto intento de universalización, todo orden es, utilizando una expresión de

²⁰⁴ Bolívar Echeverría, “Lejanía y cercanía del *Manifiesto comunista* a ciento cincuenta años de su publicación”, ob. cit., pág. 221.

²⁰⁵ Ernesto Laclau, *Emancipación y diferencia*, ob. cit., pág. 108.

Sartre, *totalización-en-proceso*. Ahora, ¿por qué sostiene Laclau que el “cierre” de lo social que ese intento de universalización se propone es, siempre, un cierre fallido? Porque “lo universal no tiene ni un cuerpo ni un contenido necesarios”, lo que lo constituye en un “particular” que en determinado momento ha pasado a ser dominante. ¿Cómo es posible que un particular tenga la capacidad de ser el representante de una universalidad? Ya lo dijimos hasta el cansancio: porque a través de la lucha política logró imponer frente a las otras opciones que su particularismo opere temporalmente como “una función de representación universal”.²⁰⁶

²⁰⁶ Cfr. Ídem., pág. 68.

Conclusión

El trabajo que aquí concluimos estuvo impulsado por una insatisfacción creciente respecto las teorías políticas contemporáneas producidas en América Latina en la última década. Aún cuando nuestra investigación, por razones de economía del discurso y decisiones de orden expositivo, no adoptó un tono polémico y no profundizó en torno de las discusiones teórico-políticas que se desarrollaron -y se desarrollan-, ésta no puede comprenderse cabalmente sino en el contexto de esos debates y de los procesos históricos acontecidos en la región en el comienzo de siglo.

Como si los sujetos políticos cayeran de algún cielo, el problema de su constitución como tales queda impensada en la mayoría de las producciones teóricas o, cuando esta problemática es abordada, se limita a postular la existencia de ese sujeto como siempre ya constituido frente a la igualmente quimérica construcción de un Estado (o Totalidad, Sistema, etc.) ¿Cómo se conforman los sujetos políticos? Este fue el tema de nuestra investigación y procuramos responder a ella -de modo esquemático e indicativo- a partir de la pregunta por los modos de subjetivación, de una teoría de la subjetivación política.

Los procesos de subjetivación, que no son otra cosa que la praxis política misma, requieren ser explicados en sus lógicas específicas. En el capítulo 3 del presente trabajo desarrollamos esta cuestión. Para decirlo con un fórmula concisa: entendemos la subjetivación política como una dialéctica entre la particularidad y la universalidad. Nada explica postular los poderes inmanentes de un sujeto político, particular, enfrentado a la omnipotencia de un

Estado trascendente, universal. En nuestra opinión el problema central de la política hoy es el de la articulación de la diversidad de las luchas sociales, el de la construcción de los sujetos colectivos.

La universalidad, como ya lo mostramos, no es un presupuesto dado, *a priori*, sino que la entendemos como un *proceso* que se juega en el curso de la mediación política, es decir, de la lucha política. La propuesta de Ernesto Laclau nos permite comprender la universalidad como construcción hegemónica y de este modo superar el dualismo que opone de un modo simplista la oposición entre lo universal y lo particular (la pluralidad de la de luchas y actores sociales). Imposible y necesaria a la vez, la dimensión universal de la política, o mejor, la capacidad de universalización que la política como práctica y como lucha implica, es la condición de una política emancipadora. Universalidad mediada, construida, articulada hegemónicamente, la emancipación no está garantizada por ninguna principio teleológico de la historia que a su vez produzca el sujeto *necesario* de ese proceso.

Si la política es la capacidad que tienen los actores sociales particulares de articular sus propios objetivos y mediante esa lucha y esa mediación devenir en objetivos emancipatorios universales de una sociedad determinada, la articulación hegemónica es modo en que ese “efecto de universalización” (Rancière) se realiza. No plantear la cuestión de la articulación -horizontal- de las diversas luchas parece conducir a la reducción de la política a un enfrentamiento -vertical- con un centro nacional o global de poder. ¿Acaso un discurso emancipatorio para *toda* la sociedad está dado y la pluralidad de sujetos políticos deben limitarse a reconocerlos? *O bien* afirmamos que es

posible un “nosotros” (Roig) que no esté mediado ni construido políticamente, un nosotros espontáneamente “autoorganizado”, naturalmente subversivo y rebelde; o *bien* afirmamos que un sujeto colectivo emancipatorio depende de una construcción histórica de la universalidad a partir de elementos heterogéneos. La primera alternativa parece suponer que la unidad de los actores sociales surge por generación espontánea y que no se requiere la articulación política de las luchas. La segundo sostiene que sin un teoría de la articulación la política permanece impensada, renegada en su elemento más propio.

¿Es todo lo que puede decirse sobre lo político? ¿No estamos suponiendo una comprensión demasiado aséptica de la universalidad? ¿Qué vínculos tiene, por ejemplo, la construcción de lo universal con la utopía? Diríamos, sin entrar en detalles, que los vínculos son constitutivos, inherentes. Bolívar Echeverría afirma la “politicidad” como una dimensión “sagrada” de la actividad humana, entendido como aquello que rompe la inercia de lo cotidiano y que a la vez se despliega *desde* su horizonte. La reproducción social de la cotidianidad está constituida por dos “temporalidades disímbolas: una temporalidad real, propia de la secuencia repetitiva del tiempo rutinario o 'profano', y una temporalidad imaginaria, propia del ritmo inventivo que mimetiza el tiempo de la acción extraordinaria o 'sagrada’”.²⁰⁷ Este elogio echeverriano de la política “sagrada” es un reconocimiento de lo utópico como registro intrínseco de lo político: se trata de un registro que “reactualiza, en el modo de lo virtual, el replanteamiento y la reinstauración de la forma social en

²⁰⁷ Bolívar Echeverría, “La identidad, lo político y la identidad”, en *Definición de la cultura*, México, FCE/ITACA 2001, pág. 158

cuanto tal, su fundación y re-fundación. Lo político se hace presente en el plano imaginario de la vida cotidiana bajo el modo de una ruptura igualmente radical, en unos casos difusa, en otros intermitente, del tipo de realidad que prevalece en la rutina básica de la cotidianidad”²⁰⁸.

Sabemos que no existe todo lo que es posible, pues entonces la existencia sería *necesaria*. Y la *posibilidad* es “desdoblamiento determinado” como decía la cita de Sartre, lo cual significa dos cosas simultáneas: que nunca hay nada absolutamente nuevo en la historia y que ésta es *necesidad de lo posible y apertura a la contingencia*. Hay que admitir por tanto cosas meramente posibles, que nunca existirán -aunque podrían existir- para defender que lo que existe actualmente es solamente una de las infinitas posibilidades y que, como ellas, podría no ser. Pero lo posible surca el presente, opera intempestivamente en la actualidad, es perpetua “tensión utópica”²⁰⁹. Todo lo cual implica rearticular de un modo novedoso lo político y *lo utópico*. Esa articulación hoy ya no es obvia, tenemos que ejercerla, producirla y practicarla.

²⁰⁸ Bolívar Echeverría, “Lo político en la política”, en *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI, 2010, pp. 78-79.

²⁰⁹ Horacio Cerutti Guldberg, *Filosofar desde nuestra América*, ob. cit., pág. 58.

BIBLIOGRAFÍA

Adorno, Theodor, *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1975.

Alemán, Jorge, “Lo político como discurso: emancipación y voluntad”, en *Nuestra Cultura*, Julio/agosto, año 3, núm. 12, 2011.

Althusser, Louis, y Etienne Balibar, *Para leer El Capital*. México, Siglo XXI, 1969.

Althusser, Louis, *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 1971

Anderson, Perry, “Las antinomias de Antonio Gramsci”, en *Cuadernos Políticos*, México, nº 13, julio-septiembre, 1977, pp. 4-57.

----- *Tras las huellas del materialismo histórico*, México, Siglo XXI, 2004.

Arditi, Benjamín (ed.), *El reverso de la diferencia*, Caracas, Nueva Sociedad, 2000.

Arendt, Hannah, “¿Qué queda? Queda la lengua materna. Conversación con Günther Gaus”, en: *Ensayos de comprensión 1930-1954*, Madrid, Caparrós Editores, 2005.

Arendt, Hannah, *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, 1997.

Astrada, Carlos, *Hegel y Marx*, Buenos Aires, Quadrata, 2005.

Badiou, Alain, *La Ética. Ensayo sobre la conciencia del Mal*, México, Herder, 2004,

Badiou, Alain y Louis Althusser, *Materialismo histórico y materialismo dialéctico*, Argentina, Cuadernos de Pasado y Presente, 1975,

Balibar, Etienne, “El estructuralismo: ¿una destitución del sujeto?”, en: *Instantes y azares*, Año VII, Nos. 4-5, 2007, pp. 155-172.

Bloch, Ernst, “Efecto políticos del desarrollo desigual”, en Kurt Lenk (ed.), *El concepto de ideología*, Buenos Aires, Amorroutu, 1973, pp. 109-118.

Butler, Judith, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *Contingencia, hegemonía, universalidad*, Argentina, Fondo de Cultura Económica, 2000.

- Calderón, Fernando, *Movimientos sociales y política*, México, Siglo XXI, 1995.
- Cerutti Guldberg, Horacio, *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*, México, Porrúa-UNAM, 2002.
- Cerutti Guldberg, Horacio, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.
- Cerutti Guldberg, Horacio, *Filosofías para la Liberación. ¿Liberación del filosofar?*, México, UNAM, 2001.
- Cerutti Guldberg, Horacio y Rodríguez Lapuente (comp.), *Arturo Andrés Roig, Filósofo e Historiador de las ideas*, México, Universidad de Guadalajara, 1989.
- Cerutti Guldberg, Horacio, *Filosofando y con el mazo dando*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2009.
- Critchley, Simon y Oliver Marchart, (comp.), *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008.
- Cruz, Gustavo, *La liberación indígena contemporánea en Bolivia*, Córdoba, EDUCC, 2009.
- De Ípola, Emilio, *Althusser, el infinito adiós*, Argentina, Siglo XXI, 2007.
- De Ípola, Emilio, *Metáforas de la política*, Rosario, Homo Sapiens, 2001.
- Deleuze, Gilles, “¿Cómo reconocer el estructuralismo?”, *La isla desierta*, Valencia, Pre-Textos 2005, pp. 223-249
- Descombes, Vincent, *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933–1978)*, Madrid, Cátedra, 1979.
- Dotti, Jorge, “Reflexiones persistentes sobre marxismo y la crítica deconstructiva”, en: *Estudios Sociales*, Santa Fe, Argentina, año XI, núm. 20, 2001, pp. 11-26

Ducrot, Oswald y Tzvetan Todorov, *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*. Argentina, Siglo XXI, 2005.

Dussel, Enrique, *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001.

Echeverría, Bolívar, *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI, 2010.

Echeverría, Bolívar, *Definición de la cultura*, México, Fondo de Cultura Económica/ITACA, 2001.

Echeverría, Bolívar, *La modernidad de lo barroco*, México, ERA, 2005

----- *Ensayos políticos*, Quito, Ministerio de Coordinación de la Política y Gobiernos Autónomos Descentralizados, 2011.

EZLN. Documentos y comunicados I, México, ERA, 1994

Foucault, Michel, *Arqueología del saber*, Argentina, Siglo XXI, 2002.

García, Álvaro, Raquel Gutiérrez, Raúl Prada y Luis Tapia, *El retorno de la Bolivia plebeya*, Bolivia, Comuna-Muela del Diablo, 2000.

García Linera, Álvaro, "Comentario a 'El movimiento de los movimientos', de Toni Negri", en: *Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano*, CLACSO, núm. 15, 2008.

Gilly, Adolfo, *Chiapas, la razón ardiente*, México, ERA, 1997.

Grüner, Eduardo, *La oscuridad y las luces*, Buenos Aires, Edhasa, 2010.

Grüner, Eduardo, *La Cosa Política o el Asecho de lo Real*, Buenos Aires: Paidós, 2005

----- *El fin de las pequeñas historias*, Buenos Aires, Paidós, 2002

Gutiérrez, Raquel, "Movimientos sociales: antagonismo y emancipación", en: *Cuadernos de Discusión*, México, N° 5, 2002.

Hyppolite, Jean, *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu*, Barcelona, Península, 1991.

Hopenhayn, Martín y Andres Bello, "Discriminación étnico-racial y xenofobia en América Latina y el Caribe", en: *Serie Políticas Sociales*, CEPAL, Nº 47, 2001. Disponible en: www.eclac.org/publicaciones

Jameson, Fredric, *Marxismo tardío. Adorno y la persistencia de la dialéctica*, Argentina, Fondo de Cultura económica, 2010.

Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, Madrid, Siglo XXI, 1987.

Laclau, Ernesto *La razón populista*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005.

Laclau, Ernesto, *Nuevas reflexiones sobre la revolución en nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1991.

Laclau, Ernesto, *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires, Ariel, 1996

Laplanche, Jean y Jean-Pierre Pontalis, *Diccionario de Psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 2004.

Lechner, Norbert (comp.), *Cultura política y democratización*, Santiago de Chile, CLACSO-FLACSO-ICI, 1987.

Lefort, Claude, *La invención democrática*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1991.

Lukács, Georg, *Historia y conciencia de clase*, La Habana, Instituto del Libro, 1970.

----- *Lenin*, México, Grijalbo, 1970

Marramao, Giacomo, *Lo político y las transformaciones*, México, Cuadernos de Pasado y Presente, nº 95, 1982.

Marchart, Oliver, *El pensamiento político posfundacional*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009.

Marx, Karl, *Manuscritos Económicos-filosóficos de 1844*, Buenos Aires, Colihue, 2006

Modonesi, Massimo, *Subalternidad, antagonismo y autonomía: marxismos y subjetivación política*, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales-CLACSO-Prometeo Libros, 2010.

Mouffe, Chantal (comp.) *Deconstrucción y pragmatismo*, Buenos Aires, Paidós, 2005.

Pajuelo Teves, Ramón, *Reinventando comunidades imaginadas*, Lima, IEP, 2007.

Palti, José Elías, *Verdades y saberes del marxismo*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005.

Portantiero, Juan Carlos, *La producción de un orden*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1988.

Portelli, Hugues, *Gramsci y el bloque histórico*, México, Siglo XXI, 1989.

Rancière, Jacques, "Sobre la teoría de la ideología. La política de Althusser", en: Saül Karsz, *Lectura de Althusser*, Buenos Aires, Galerna, 1970, pp. 319-357

----- *El desacuerdo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996.

----- "Política, identificación y subjetivación", en: Benjamín Arditi (ed.), *El reverso de la diferencia*, Caracas, Nueva Sociedad, 2000.

----- "Once tesis sobre la política". *Cuadernos Filosóficos*, Segunda época, II, 2005

----- *El reparto de lo sensible*, Santiago de Chile, LOM, 2009

----- *En los bordes de lo político*, Argentina, La Cebra, 2007

Rinesi, Eduardo *Política y tragedia*, Buenos Aires, Colihue, 2003

Ritvo, Juan B., "Posmodernidad (IV)", en: *Imago Agenda*, nº 133, 2009.

Roig, Arturo A., *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983. [Hay reedición: Buenos Aires, Una Ventana, 2009]

- Roig, Arturo A., *Rostro y filosofía de América Latina*, Mendoza, EDIUNC, 1993.
- “Función de la filosofía en América Latina”, en: AA. VV., *La filosofía actual en América Latina*, México, Grijalbo, 1976.
- *Filosofía, universidad y filósofos en América Latina*, México, UNAM, 1981.
- *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1994.
- *Caminos de la filosofía latinoamericana*, Maracaibo, Universidad de Zulia, 2001.
- *Ética del poder y moralidad de la protesta*, Mendoza, EDIUNC, 2002.
- Rozitchner, León, “La izquierda sin sujeto”, en: Nestor Kohan (ed.), *La Rosa Blindada: una pasión de los '60*, Buenos Aires, Ediciones La rosa blindada, 1999.
- Ruby, Christian, *Rancière y lo político*, Buenos Aires, Prometeo, 2010.
- Salas Astrain, Ricardo (coord.), *El pensamiento crítico latinoamericano*, Chile, UCSH, Vols. III, 2005.
- Sartre, Jean-Paul, *Sartre, los intelectuales y la política*, México, Siglo XXI, 1968.
- *Crítica de la razón dialéctica*, Buenos Aires, Losada; Tomo I, 2000,
- Sazbón, José, *Historia y representación*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes Ediciones, 2002.
- Scavino, Dardo, *La filosofía actual*, Buenos Aires, Paidós, 2007.
- Voloshinov, V..., *El marxismo y la filosofía del lenguaje*, Buenos Aires, Ed. Godot, 2009.
- VV.AA., *Conversaciones en el impasse*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2009.

Wallerstein, Immanuel, *Historia y dilemas de los movimientos antisistémicos*, México, Contrahistorias, 2008.

Wallerstein, Immanuel, *Abrir las ciencias sociales*, Argentina, Siglo XXI, 2004.

Zavaleta, René, *Clases sociales y conocimiento*, La Paz, Los Amigos del Libro, 1988

----- *La autodeterminación de las masas*, Bogotá, El siglo del hombre Editores-CLACSO, 2009.

Žižek, Slavoj, *El espinoso sujeto*, Buenos Aires, Paidós, 2001.

----- (comp.), *Ideología. Un mapa de la cuestión*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003,