

Cuasi-trascendentalismo, representación y crítica en la teoría de Ernesto Laclau

*Quasi-transcendentalism, representation and criticism
in Ernesto Laclau's theory*

Juan Pablo Rodríguez*

Resumen

El nexo entre la obra de Laclau y el desarrollo de estos “nuevos movimientos sociales” no es indirecto. La obra del autor argentino se aboca desde un comienzo explícitamente a repensar las condiciones en las cuales estos nuevos actores emergen, y más concretamente, a subrayar la novedad y especificidad de “estas nuevas formas de resistencia y lucha”. Buena parte de los esfuerzos de Laclau por elaborar una ontología política a partir de los aportes del marxismo, la lingüística estructuralista, la retórica, el posestructuralismo y el psicoanálisis se abocan a repensar en toda su radicalidad estas nuevas formas de subjetividad política. Sin embargo, es precisamente en esta intención por articular una empresa teórica con una motivación política (repensar la izquierda) donde surgen las tensiones del proyecto post-marxista. El presente artículo pretende dar cuenta de dicha tensión centrándose en los problemas que se derivan del cuasi-trascendentalismo de la teoría de Laclau.

Palabras clave: Ernesto Laclau, post-estructuralismo, post-marxismo, movimientos sociales, actores sociales

Abstract

The link between Laclau's work and the development of these "new social movements" is not indirect. From the beginning, the work of the Argentine author explicitly rethinks the conditions in which these new actors emerge, and more specifically, to underline the novelty and specificity of "these new forms of resistance and struggle." A good part of Laclau's efforts to elaborate a political ontology based on the contributions of Marxism, structuralist linguistics, rhetoric, poststructuralism and psychoanalysis are devoted to rethinking these new forms of political subjectivity in all their radicality. However, it is precisely in this intention to articulate a theoretical enterprise with a political motivation (rethinking the left) where the tensions of the post-Marxist project arise. This article attempts to account for this tension by focusing on the problems that derive from the quasi-transcendentalism of Laclau's theory.

* Doctor en Sociología, University of Bristol, Reino Unido. Es autor de *Resisting Neoliberal Capitalism in Chile The Possibility of Social Critique* (Palgrave, 2020).

Keywords: Ernesto Laclau, post-structuralism, post-Marxism, social movements, social actors

Recibido: 23 julio 2020 Aceptado: 6 septiembre 2020

Tal como lo indicó en diversas oportunidades el propio Laclau, la motivación que subyace al proyecto post-marxista es teórica y política a la vez. Se trata de renovar el proyecto de la izquierda política sobre la base de una crítica a las limitaciones de la teoría marxista clásica. El contexto sobre el cual se erige esta tarea es el de un diagnóstico histórico marcado por la relevancia que adquieren nuevos actores sociales y políticos que, según Laclau, ya no pueden ser pensados únicamente en términos de clase. El nexo entre la obra de Laclau y el desarrollo de estos “nuevos movimientos sociales” no es indirecto. La obra del autor argentino se aboca desde un comienzo explícitamente a repensar las condiciones en las cuales estos nuevos actores emergen, y más concretamente, a subrayar la novedad y especificidad de “estas nuevas formas de resistencia y lucha” (Laclau & Mouffe, 1989, p. 27). Más aún, como lo ha indicado Anna Marie Smith (2003), en principio “el pluralismo democrático radical ofrece una mejor descripción que otros enfoques ya que tiende a ser más útil en describir e incitar luchas sociales concretas por un cambio social progresista” (p. 60).

Buena parte de los esfuerzos de Laclau por elaborar una ontología política a partir de los aportes del marxismo, la lingüística estructuralista, la retórica, el posestructuralismo y el psicoanálisis se abocan a repensar en toda su radicalidad estas nuevas formas de subjetividad política. Sin embargo, es precisamente en esta intención por articular una empresa teórica con una motivación política (repensar la izquierda) donde surgen las tensiones del proyecto post-marxista. El presente artículo pretende dar cuenta de dicha tensión centrándose en los problemas que se derivan del cuasi-trascendentalismo de la teoría de Laclau. A diferencia de otros autores enmarcados en la tradición crítica, Laclau rechaza explícitamente cualquier forma de inmanentismo, y como consecuencia, en su teoría no son abordados elementos

claves de articulación “teórico-práctica”.¹ Así, por ejemplo, las capacidades que los propios agentes sociales ponen en juego en los procesos de lucha hegemónica no son teorizados por el autor argentino, ni son susceptibles de una ulterior teorización a partir de sus planteamientos. Voy a argumentar entonces que el rechazo total al principio de inmanencia es coherente con los presupuestos ontológicos de la obra de Laclau pero que, al mismo tiempo, dicho rechazo provoca un impasse en su proyecto teórico.

Desarrollaré el argumento en tres pasos. En primer lugar, voy a mostrar que la propuesta teórica de Laclau es fructífera para repensar la tradición crítica ya que permite desnaturalizar y politizar lo social, esto es, pensarlo como un objeto en constante disputa. En segundo lugar, voy a mostrar en qué medida las premisas sobre las que se basa el proyecto de Laclau constituyen una ontología política crítica, relevando el lugar que tiene en dicha ontología algunos elementos de la teoría psicoanalítica. Por último, voy a dar cuenta de las tensiones que surgen al considerar los presupuestos de la teoría de Laclau con su motivación política.

La lógica hegemónica o la desnaturalización de lo social

Una de las grandes contribuciones que la obra de Laclau ha hecho al pensamiento político contemporáneo es sentar las bases para repensar lo social desde una lógica política (Howarth, 2014). En efecto, su teoría no solo ha contribuido a redefinir conceptos políticos claves como los de democracia, Estado, libertad, dominación, entre otros, sino que también ha permitido ampliar el espectro desde el cual lo social puede ser observado. Así, la ontología política que elabora Laclau, basada en una relectura de la noción gramsciana de hegemonía, le permite superar ciertas lecturas deterministas y esencialistas del marxismo clásico, y al mismo tiempo, recuperar en un contexto contemporáneo el gesto político por excelencia que inaugurara el propio Marx: el de dar cuenta del carácter histórico, no natural, de las relaciones sociales. Desde este punto de vista, lo social emerge siempre como un objeto en constante disputa y no como un destino a asumir, o un dato a corroborar eternamente.

¹ Como se argumentará más adelante, la persistencia de la vieja dicotomía teoría/praxis es una de las consecuencias del impasse que se deriva de su cuasi-trascendentalismo; esto pese a la pretensión del propio Laclau de no realizar una distinción entre ontología y epistemología.

En términos generales, el argumento post-marxista puede reconstruirse de la siguiente manera. Marx había logrado dar cuenta del carácter histórico de las relaciones sociales bajo el modo de producción capitalista poniendo en el centro de su teoría la noción de lucha de clases. Pero había reducido ese momento de “lucha” a una concepción también esencialista (teoría del valor trabajo) de la estructura social de clase, donde la relación de lucha o antagonismo estaba directamente asociada a un lugar social específico (el lugar que se ocupa en la estructura productiva). El primer paso de Laclau fue repetir el gesto de Marx contra el aspecto “objetivante” de su propia teoría con el fin de evidenciar el carácter sobre determinado de toda formación social. El segundo paso, en tanto, fue afirmar que la realidad histórico social está constituida por una lógica antagónica y que dicha lógica antagónica tiene preeminencia histórica por sobre cualquier filosofía de la historia. Los antagonismos sociales son constitutivos de la realidad social, lo que significa que la historia no pasa a través de ellos, sino que esta es constituida a través de aquellos (Laclau, 2005, 97). La relevancia teórica de este razonamiento es crucial para el proyecto post-marxista puesto que implica pensar el antagonismo no como contradicciones u oposiciones objetivas, sino más bien como el límite de toda objetividad:

¿Cómo así? Desde el punto de vista de cada una de las dos fuerzas antagónicas, su oponente no es una presencia objetiva, que completa la plenitud de la propia identidad, sino que representa, por el contrario, aquello que hace imposible alcanzar semejante plenitud. Esto significa que, en la medida en que nosotros permanecemos dentro de la perspectiva de cada una de las dos fuerzas antagónicas, el momento strictu cense de conflicto, lejos de ser objetivo, indica la imposibilidad de la sociedad de alcanzar una objetividad plena. (Laclau, 2006, p. 28)

Así, según Laclau, la única posibilidad de plantear una noción “objetiva” de antagonismo sería encontrar un punto fuera de la realidad donde dicho antagonismo pueda ser enunciado como algo objetivo. La idea de sociedad que se desprende de esta crítica al esencialismo no es, por tanto, la de un sistema cerrado, sino la de un sistema de diferencias que se articulan contingentemente. Es en este contexto que Laclau afirma el carácter *discursivo* de la realidad social, enfatizando el carácter *significativo* de toda práctica social, el hecho de que lo social se constituye a partir de relaciones de significación marcadas por la no correspondencia entre significante y significado. Si “lo social se constituye como orden

simbólico” y “las prácticas sociales obedecen la lógica el significante”² (Laclau, 2014, p. 256), entonces la constitución de lo social no obedece ni a una escena predefinida ni a una ley inmanente de la historia.

Ahora bien, si la realidad social es discursiva, es decir, si se constituye como un sistema de elementos diversos que se articulan, ¿quién y cómo se articulan dichos elementos (las relaciones sociales). Es para hacer frente a esta pregunta que Laclau reelabora el concepto de hegemonía. En primer lugar, para el autor argentino, el *modo* en que se articulan los elementos del sistema es el antagonismo, que puede definirse en este nivel como un enfrentamiento de prácticas articularias. En segundo lugar, quien logra articular siempre frágil y precariamente dicha totalidad imposible es el sujeto hegemónico, un agente social que llega a ocupar dicha posición en virtud de la lucha por la hegemonía. Hay hegemonía, por tanto, cuando se reconoce el carácter discursivo de la realidad social, el carácter estructuralmente diverso y disperso de los elementos sociales, y al mismo tiempo, cuando existe una lucha por articular y unificar dichos elementos. Finalmente, la articulación de dichos elementos, sostiene Laclau, sigue una lógica equivalencial que permite fijar, aunque sea precariamente puntos nodales en torno al cual se unifique la formación discursiva (lo social, la identidad, etc.).

Ha habido un amplio debate en torno a si el post-marxismo propuesto por Laclau implica una ruptura más o menos radical con el marxismo (Geras, 1988; Petras, 1997; Veltmeyer, 2000). No obstante, más allá de la fidelidad y/o grados de afiliación que Laclau pueda tener con la tradición marxista, la relectura que hace del concepto de hegemonía aporta sin lugar a dudas una crítica de aquellas concepciones que declaran la inmutabilidad de la realidad social. Como lo ha señalado Strathausen (2006), Laclau propone una nueva ontología social cuyo fundamento es el carácter siempre modificable de los propios fundamentos, lo que equivale a afirmar un pensamiento que busca enfrentar y no disolver las paradojas de la vida social, afirmando su carácter antagónico. Es en este contexto en que puede entenderse la hegemonía como “nueva lógica de constitución de lo social”. La noción de hegemonía, por tanto, constituye el núcleo crítico de la teoría de Laclau, en tanto revela

² Las estructuras significantes poseen un carácter esencialmente *cathacretico*, lo que implica que la significación “requiere de la presencia de algo que no puede ser significado como su precondition esencial”, una figura sin literalidad.

el carácter político de las formas sociales que, sedimentadas en el tiempo y en instituciones, tienden a aparecer como formas naturales.

Cuasi-trascendentalismo y psicoanálisis

Como varios autores han señalado (Torfing, 1999; Stavrakakis, 2004), el desarrollo intelectual de Laclau puede dividirse en tres etapas: una primera etapa gramsciana, donde juega un rol primordial la explicación de fenómenos ideológicos que no obedecen necesaria ni mecánicamente a posiciones y/o grupos sociales, aunque la noción de lucha de clases y la de sobre determinación todavía juegan un rol clave. Una segunda etapa, que obedece a la inauguración del proyecto post-marxista, donde las críticas al marxismo esencialista y reduccionista se intensifican y se hacen explícitas; etapa marcada por el esfuerzo de articular la tradición marxista con otras tradiciones intelectuales que según Laclau han sabido desubstancializar las categorías que permitirán repensar la izquierda. Y una última etapa, en tanto, caracterizada por la acentuación de los elementos retóricos y psicoanalíticos en la explicación de la constitución política de las sociedades contemporáneas. Voy a enfocarme en esta última etapa del desarrollo intelectual de Laclau porque es en ella donde queda más clara su relación con el psicoanálisis, y porque es a partir de las discusiones teóricas en torno a nociones psicoanalíticas que surge el impasse teórico que quiero enfatizar.³

El psicoanálisis le aporta a Laclau: 1) un modelo de crítica al esencialismo, 2) una lógica y una matriz conceptual idónea para comprender los fenómenos políticos de las sociedades contemporáneas, y 3) una teoría del sujeto y de la subjetividad política. De estos tres elementos, sólo el último debe ser considerado ‘específicamente’ psicoanalítico, ya que en los dos anteriores otros enfoques tales como la lingüística de Saussure, la Escuela de Copenhague, Derrida y el post-estructuralismo juegan un rol igualmente importante en la teoría del pensador argentino.

En una de las tantas afirmaciones sobre la relación entre su propuesta y el psicoanálisis, el teórico argentino indica:

³ Mi intención no es aplicar un Lacanómetro o Freudómetro al pensamiento de Laclau; no solo porque no es la intención de este artículo cotejar los grados de adecuación de una teoría con otra, sino que también porque dicha tarea ha sido llevada a cabo exhaustivamente por Glynos, Stavrakakis y los demás miembros de la denominada “izquierda lacaniana” (Stavrakakis 2007).

El punto final que hace posible un intercambio fructífero entre la teoría lacaniana y el enfoque hegemónico de la política es que, en ambos casos, cualquier forma de no fijación, el desplazamiento trópico y similares, está organizada alrededor de una falta original que, a la vez que impone una tarea extra a todos los procesos de representación —ellos deben representar no únicamente un determinado contenido óptico sino también el principio de representatividad como tal—, también abre, en la medida en que esa tarea dual no puede sino finalmente fracasar en su intento de sutura, el camino a una serie indefinida de sustituciones que son el fundamento mismo de un historicismo radical (Laclau, 2010, p. 77).

Como Glynos y Stavrakakis (2010), han señalado, la relación de Laclau con el psicoanálisis en la tercera etapa de su desarrollo intelectual está marcada por el paso de la idea de posiciones de sujeto a la idea lacaniana del sujeto como falta. La idea de lo Real lacaniano como un núcleo traumático que se resiste a la simbolización adquiere especial relevancia en este contexto. En la ya celebrada discusión que Laclau sostuvo con Judith Butler y Slavoj Žižek, Laclau aclara y especifica la traducción política que él propone para la categoría de lo Real lacaniano (Butler, Laclau, & Žižek, 2010). En primer lugar, Laclau especifica que, si lo Real sirve para dar cuenta del límite de toda objetividad, dicho límite no es un límite externo, sino que uno interno. Lo Real indica un exterior constitutivo, un límite imposible, pero al mismo tiempo necesario, lo que implica que la subversión de lo simbólico por lo Real se manifiesta como una falla o una incompletitud del propio proceso de simbolización. Tal como el propio Laclau enfatiza: “lo real solo emerge como resultado de una falla de lo simbólico por alcanzar su constitución completa” (Laclau, 2014, p. 261). En otras palabras, la lógica hegemónica requiere pensar la estructuración de una totalidad (identidad, sujeto) como una falta lo suficientemente radical como para echar a andar la lógica equivalencial, eso es, la lucha por dotar a los significantes vacíos por un contenido siempre desplazable, pero no lo suficientemente exterior como para que el proceso de estructuración no tenga lugar. La contingencia radical que Laclau toma prestado del psicoanálisis lacaniano, por tanto, es radical solo “al interior de los límites de un contexto parcialmente desestructurado” (Laclau, 2010, p. 335).

Son varias las consecuencias que se derivan de esta lectura que Laclau hace de lo Real lacaniano. En primer lugar, si lo Real debe ser considerado como un proceso de simbolización fallido, esto quiere decir que hay un momento ineludible de representación.

La paradoja que Laclau encuentra productiva en el psicoanálisis es precisamente la de indicar la necesidad de una “representación inestable y precaria de lo irrepresentable” (Laclau, 2014, p. 260). En segundo lugar, pensar lo Real como una falla de lo simbólico, como límite interno, permite a Laclau defenderse de las acusaciones de a-historicismo y trascendentalismo que la utilización de una categoría como lo Real —que implicaría la idea de un límite exterior radical— supone. Contra esta acusación, Laclau señala que el sujeto no es exterior a la historia precisamente porque su constitución da cuenta de un proceso cuyo *contenido positivo* no está dado de antemano por alguna esencia a priori, es decir, por un principio que tenga lugar fuera de dicho proceso histórico de lucha hegemónica. Finalmente, la interpretación que Laclau hace de lo Real lacaniano le permite concentrarse en todos aquellos elementos de positivización de la negatividad de lo real, es decir, en los efectos discursivos que éste produce. Es en este terreno que adquieren relevancia conceptos tales como *significante vacío* (entendido como la positivización de la dislocación que produce lo real), *significante maestro* (el nombre del intento por llenar el vacío de lo real) y el pequeño objeto *a* (el correlato imaginario de dicho intento por suturar una sociedad imposible de ser suturada por efecto de lo real).

Una vez descrita la relación que Laclau establece entre la lógica hegemónica y el psicoanálisis lacaniano, la pregunta que cabe hacerse es si esta apropiación del psicoanálisis aporta algo más que una matriz formal para el análisis político. Si bien es cierto que Laclau rechaza las acusaciones de a-historicismo, él mismo ha defendido lo que ha denominado *cuasi trascendentalismo* o “trascendentalismo débil” (Laclau, 2014, p. 342). Las categorías del psicoanálisis, por ejemplo, son cuasi trascendentales no en el sentido de que sean principios atemporales susceptibles de ser aplicados en cualquier terreno, sino más bien porque operan como condiciones a priori de inteligibilidad de un dominio discursivo. No dependen de ningún contexto cultural específico, pero al mismo tiempo tampoco son categorías estrictamente universales. Lo universal sólo puede ser realizado como particular según Laclau, pero a condición de no dotar dicho particular de ningún contenido específico a priori. Esta lógica cuasi-trascendental pretende evitar dos extremos: el de un particularismo anquilosado en el aquí y el ahora de las condiciones sociales y culturales del momento, y el de un universalismo fuerte que trasciende a las relaciones sociales. Sin embargo, más que

superar ambos polos o integrarlos paradójicamente a su teoría, existe en la obra de Laclau una cierta indefinición respecto a la posición que el mantiene respecto a ambos extremos.

El carácter insatisfactorio de esta solución, no obstante, queda demostrado en el impasse que se produce en su teoría a la hora de intentar articular sus dimensiones teóricas y políticas. Lo que quiero sugerir es que tanto la probada productividad del marco analítico que propone Laclau para el análisis de los fenómenos políticos contemporáneos, como el carácter restrictivo de sus implicaciones políticas, se relacionan directamente con el carácter cuasi trascendental de su teoría⁴. En lo que sigue voy a señalar en qué sentido las implicancias políticas de la teoría de Laclau son restrictivas, y por qué dicho impasse se relaciona con el cuasi-trascendentalismo al que el autor argentino adhiere.

Inmanencia y crítica interna

En el artículo titulado *¿Puede la inmanencia explicar las luchas sociales?* Laclau polemiza con la que constituye una de las tesis principales de *Imperio* (2001) de Michael Hardt y Toni Negri, a saber: que la Multitud constituye una fuerza disruptiva inmanente a la lógica del Imperio. Laclau realiza una breve historia del pensamiento inmanentista en Occidente para concluir que un inmanentismo extremo equivale en el mejor de los casos a una teología secular. Según Laclau, Hardt y Negri encuentran en la Multitud la figura de realización de la inmanencia en los tiempos actuales, omitiendo en su teoría aspectos importantes tales como 1) qué es lo que haría converger a la variedad de luchas dispersas que implica la idea de Multitud, 2) qué tipo de intervención política se requeriría para aunar dichas luchas, y 3) cuál sería el horizonte sobre el cual estas luchas podrían verse si quiera orientadas hacia un objetivo común (Laclau, 2014).

En términos generales, lo que Laclau rechaza de este enfoque inmanentista es que el momento de resistencia a la opresión aparezca como un mecanismo automático y espontáneo que se sigue directamente de la extensión de la lógica del Imperio. Además de ser una visión

⁴ Teniendo en cuenta el alto grado de formalismo de la teoría de la hegemonía propuesta por Laclau, efectivamente gran parte de los fenómenos políticos contemporáneos, sino todos, son susceptibles de ser analizados con la matriz: significantes, vacíos, significantes, punto de capitón, pequeño objeto a, etc.

excesivamente triunfalista y simplista, la propuesta de Hardt y Negri carecería de un momento *necesario* de articulación política. La raíz de esta deficiencia teórica es, según Laclau, la ausencia de una teoría de la subjetividad política (como el psicoanálisis). A partir de esta crítica al inmanentismo, y con los términos de su propia teoría, el pensador argentino no solo hace notar que las distintas luchas sociales que implica la idea de Multitud pueden tener fines contradictorios, sino también que si éstas han llegado a confirmar una “voluntad colectiva” es solo porque se han constituido a través de una lógica equivalencial.

En *La razón populista* Laclau realiza un análisis detallado del proceso y la lógica que subyace a la construcción política de lo que para él constituye la voluntad colectiva por excelencia: el pueblo. “Pueblo es una manera de lograr y construir la unidad del grupo” (Laclau, 2005, p. 98), pero es también una vía de acceso privilegiada para comprender la ontología de lo político. Según Laclau, hay que tomar los elementos peyorativos con que comúnmente se caracteriza al populismo, esto es, su carácter indeterminado o vago y su carácter eminentemente retórico, y asumirlos como supuestos ontológicos de la propia realidad social. ¿Cómo es que se llega a constituir la unidad del grupo bajo la lógica populista? La unidad básica a partir de la cual surgirá una práctica articuladora populista es la demanda social. Vale la pena citar en extenso a Laclau en este punto porque la descripción que realiza del proceso de construcción del pueblo a partir de la demanda social es ilustrativa del impasse mencionado en el apartado anterior:

Pensemos en una gran masa de migrantes agrarios que se han establecido en las villas miserias ubicadas en las afueras de una ciudad industrial en desarrollo. Surgen problemas de vivienda, y el grupo de personas afectadas pide a las autoridades locales algún tipo de solución. Aquí tenemos una demanda, que inicialmente era solo una petición. Si la demanda es satisfecha, allí termina el problema; pero si no lo es, la gente puede comenzar a percibir que los vecinos tienen otras demandas igualmente insatisfechas. Si la situación permanece igual, habrá una acumulación de demandas insatisfechas, y una creciente incapacidad del sistema institucional para absorberlas diferencialmente (cada una de manera separada de las otras) (Laclau, 2005, p. 98).

A partir de este ejemplo Laclau realiza la distinción entre una lógica diferencial, que es la que guía lo que él denomina luchas democráticas, y una lógica equivalencial, propia de las luchas populares. Las luchas democráticas, a diferencia de las luchas populares, implican

o bien la satisfacción de las distintas demandas por la institucionalidad política, o bien la imposibilidad de trascender su carácter aislado. Lo característico de las demandas democráticas es que con ellas tiene lugar un proceso de totalización (un discurso) que pretende identificar los límites de la totalidad con los límites de la comunidad. Las luchas populares, en cambio, suponen no solo que se trasciendan sin eliminarse las diferencias de las distintas demandas en una cadena equivalencial, sino que también supone una división interna entre el pueblo y el lugar del poder. Cuando estas demandas alcanzan niveles elevados de movilización éstas se unifican y se estabilizan en torno a un sistema de significación. La paradoja de las demandas populares, afirma Laclau, es que a diferencia de lo que ocurre con las demandas democráticas, el pueblo es un elemento parcial que aspira a ser concebido como totalidad.

El primer problema con el que nos topamos en esta formulación es el carácter paradójico de una totalidad no suturada que, como ya hemos señalado, es uno de los presupuestos ontológicos básicos en la teoría de Laclau. ¿Qué consecuencias políticas pueden extraer los propios movimientos sociales de dicho supuesto? A este respecto, Laclau ha aclarado que para los movimientos sociales la totalidad aparece no como un *fundamento* sino como un *horizonte*. Sabemos que la totalidad no puede aparecer como fundamento porque eso implicaría la recusación de la lógica hegemónica y un rechazo de la idea de lo social propuesta por Laclau. Es este prerrequisito teórico el que impide reconocer los distintos momentos y/o modos en que la totalidad social es presupuesta por los movimientos sociales (momentos de análisis económico, social, y político) con la finalidad de proyectarla como horizonte, cuando los movimientos sociales intentan mapear desde contextos locales y particulares las dinámicas intrincadas del capitalismo global.⁵

Una posible observación a esta crítica es que en ella se confunden el nivel de abstracción propio de la ontología con el nivel concreto o empírico de las luchas sociales, o que precisamente en ella opera una reducción de lo concreto a lo empírico. No obstante, si

⁵ Una alternativa a esta noción de totalidad la encontramos en la idea de una estética del mapeo cognitivo desarrollada por Fredric Jameson. Jameson combina la idea de una totalidad imposible de representar con los esfuerzos de “totalización” llevados a cabo por individuos y grupos en un intento por asir las dinámicas del sistema mundo capitalista, localizando la noción de totalidad social imposible como producto del propio desarrollo histórico del capitalismo (Jameson & Grossberg, 1988)

seguimos las consecuencias de la lógica del proyecto de Laclau nos encontramos con un segundo problema que confirma nuestra posición.

Como hemos señalado, solo la lógica populista implica el establecimiento de un antagonismo, esto es, de una “frontera interior entre dos campos estructurados a partir de dos cadenas equivalenciales incompatibles” (Laclau, 2005, p. 110). Y como se deriva de los presupuestos ontológicos ya revisados, no se puede acceder conceptualmente a dicho antagonismo. No obstante, sabemos que la totalidad sigue siendo un horizonte al que se aspira, una plenitud constitutivamente ausente. Pues bien, es en la elaboración de esta paradoja (cuyos fundamentos ontológicos hemos revisado en el apartado anterior) que Laclau da un salto brusco desde la formulación lacaniana del sujeto barrado, pasando por la demanda inevitable por algún tipo de *orden*, a una defensa del principio de *representación*, más específica y restrictiva que la demanda inevitable de orden. El concepto de representación tiene dos sentidos en el pensamiento de Laclau: por una parte, se relaciona con la idea de "encarnación", es decir, con el llenado de los significantes vacíos que tiene lugar cuando una demanda “representa” en una cadena equivalencial al resto de las demandas particulares porque encarna (nombra) su propio exceso (positivización inevitable de lo negativo). A este respecto, cabe destacar que en este proceso siempre hay un proceso de investidura catexial, de afecto y *juissance* en el pequeño objeto *a* que encarna la identificación con la demanda. Por otra parte, empero, cuando Laclau aborda la relación entre populismo y democracia, y *afirma* el proyecto de una democracia radical, la lógica de articulación vertical y su culminación en la figura de un líder (encarnación de la representación) adquiere preeminencia por sobre la articulación horizontal. Aunque el propio Laclau insiste en que el pueblo es una condición del sujeto y del funcionamiento democrático, en el contexto de una “*representación* democrática” el eje horizontal de articulación tiende a perderse por la primacía del eje vertical (la figura del líder). En otras palabras, el momento de positivización, cuya indeterminación abre el mecanismo negativo de la historicidad, es cerrado por el propio Laclau y la preeminencia de la lógica vertical y la figura del líder, al pasar del nivel de la abstracción ontológica al terreno concreto de la teorización de las luchas políticas.

Resulta llamativo que la crítica al inmanentismo al que Laclau opone la lógica populista se realice a propósito de la crítica que Jacques Rancière realizara a Hardt y Negri. La figura

de Rancière aparece en la teoría de Laclau como una forma de afirmar el carácter irreductible de la política y la relevancia del antagonismo como lógica de lo político. No obstante, es la teoría del propio filósofo francés la que desmiente los puntos postulados por Laclau. En primer lugar, la representación para Rancière no es un momento necesario de la política. Más aún, el momento representacional de la lógica populista se acerca más a lo que Rancière entiende por *policía* que a un aspecto político propiamente tal. Recordemos que para Rancière (1996), la policía es el ordenamiento de una comunidad en el que se distribuyen lugares y posiciones de acuerdo a las competencias y/o títulos de los miembros de dicha comunidad. La política, en tanto, nombra el desacuerdo fundamental que instalan aquellos que, no teniendo título para gobernar, subvierten el orden policial para afirmar la igualdad de todos con todos. La representación democrática, por tanto, y la preeminencia de la lógica de articulación vertical que requiere, implicaría no una afirmación sino una negación de la política en los términos de Rancière.⁶

Pero la diferencia entre el enfoque de Rancière y Laclau no se reduce simplemente a una mera cuestión conceptual. Uno de los pilares fundamentales de la obra de Rancière es el cuestionamiento que el filósofo francés realiza a la tradición crítica, que habría menospreciado por completo el saber de los propios agentes emancipatorios al fundamentar sus operaciones críticas en el desconocimiento o no-reconocimiento de los actores sociales, estableciendo una asimetría entre aquellos que poseen un conocimiento (políticos, científicos) y aquellos que no. De alguna manera el proyecto teórico de Rancière es un intento por afirmar en distintos contextos lo que, apoyado en el pedagogo francés Jean Joseph Jacotot, el autor francés denomina “emancipación intelectual” (Rancière, 2003). La emancipación intelectual implica afirmar la igualdad de inteligencias, esto es, la capacidad que tienen todos los individuos de ver, decir y escuchar, lo que implica también la capacidad de negar y reorganizar la “distribución de lo sensible” en base a dicha capacidad igualitaria. La emancipación intelectual es política no porque la imputación a la jerarquía que establece que solo algunos están destinados a pensar se manifiesta o se traslade al terreno político, sino

⁶ Este punto de desacuerdo ha sido afirmado por ambos autores. Ver Rancière & Laclau (2015).

que ella misma es política en tanto subvierte la jerarquía que está a la base de la lógica policial que ordena y reparte lugares y posiciones.

Como vemos, la figura de Rancière sirve para demostrar el impasse al que llega la teoría de Laclau debido a su cuasi-trascendentalismo. Por una parte, si seguimos la afirmación del propio Laclau cuando sostiene que existen grandes afinidades entre su teoría y la del filósofo francés (Laclau, 2005), entonces habría que justificar la necesidad de recurrir al aparataje conceptual psicoanalítico para elaborar una ontología política que tendrá rendimientos similares a los de los planteamientos de alguien que, como Rancière, prescinde completamente del acervo psicoanalítico en su teoría. Por otra parte, si la ontología política de Laclau es impensable sin el psicoanálisis, habría que aceptar que sus innegables rendimientos analíticos van de la mano de la incapacidad de pensar o teorizar adecuadamente las dinámicas de constitución de los propios agentes sociales, incluido los tipos de saberes que construyen, producen, disputan, etc. Si nos atenemos, por ejemplo, al contenido del párrafo citado anteriormente sobre la dinámica de la construcción del pueblo, en dicho pasaje no existe una adecuada conceptualización del paso de una petición a una demanda, tampoco de la capacidad crítica que ejercen los actores sociales en la identificación de un problema y los tipos de saberes sociales que allí movilizan, y mucho menos, del fundamento normativo que eventualmente puede motivar la identificación con una demanda u otra. La lógica explicadora se impone por tanto a la lógica emancipadora, en los términos de Rancière, y la tarea de cómo construir un “pueblo” aparece finalmente como una tarea dirigida al líder o a los analistas, pero no a los demás participantes de las luchas (a quienes se les concede únicamente la capacidad de goce y la fantasía).

Recientemente, la sociología crítica (basada a su vez, en una sociología de la crítica) elaborada por el sociólogo Luc Boltanski (2011), ha mostrado cómo el pragmatismo puede servir para resolver el impasse en que el cuasi-trascendentalismo deja a la teoría de Laclau. No se trata de confundir la categoría de lo abstracto con lo universal, ni mucho menos de negarle el efecto tendencialmente totalizador y abstracto a la teoría; no se le exigiría a Laclau en ese sentido que recaiga en un particularismo y empirismo extremo. Se trata más bien del límite que presenta su teoría para pensar adecuadamente (esto, es según sus propios

principios, siempre *des-adecuadamente*) luchas sociales donde éstas no aparezcan como la mera aplicación de reglas (de gobierno, de un líder) o de una teoría.

En definitiva, la teoría de Laclau se inscribe en aquella clásica figura crítica según la cual los dominados se someten a la dominación, al menos en parte, sin saberlo, o porque precisamente desconocen que están dominados.⁷ Puede que la razón que subyazca a la opción por el cuasi-trascendentalismo sea la misma que subyace a su crítica al inmanentismo de Hardt y Negri. No obstante, como hemos señalado, tampoco en la teoría de Laclau está claro cómo se produciría desde una perspectiva interna el proceso de la resistencia a la opresión. Por lo demás, como lo ha señalado Chantal Mouffe recientemente, la teoría de la democracia radical posee también un carácter inmanentista en la medida en que parte de la de la conjunción histórica actual entre democracia y liberalismo, y no pretende pasar por alto dicha realidad, sino que extender desde adentro sus principios (Mouffe & Basaure, 2015). No es de inmanentismo de lo que carece, por tanto, la teoría de Laclau, sino de una perspectiva crítica interna, basada en una lógica emancipadora y no en una lógica explicadora.

Referencias

- Butler, J., Laclau, E. & Žižek, S. (2010). *Contingency, Hegemony, Universality*. Londres, Inglaterra: Verso.
- Boltanski, L. (2011). *On critique: A sociology of emancipation*. Cambridge: Polity Press.
- Geras, N. (1988). Ex - Marxism Without Substance: Being a real reply to Laclau and Mouffe. *New Left Review*, 169: 34 - 62.
- Glynos, J. & Stavrakakis, Y. (2010). Politics and the unconscious – An interview with Ernesto Laclau. *Subjectivity*, (3), 231–244.
- Hardt, M. & Negri, A. (2001). *Empire*. Cambridge: Harvard University Press.
- Howarth, D. (2014). An Interview with Ernesto Laclau. En D. Howarth (Ed.), *Ernesto Laclau: post-Marxism, populism and critique (257-261)*. New York, Estados Unidos: Routledge.
- Jameson, F. & Grossberg, L. (1988). Cognitive mapping. En *Marxism and the Interpretation of Culture* (pp. 347–360). Houndmills, Basingstoke, Hampshire and London: Macmillan Education,
- Laclau, E. (2005). *La razón populista*. México DF, México: Fondo de Cultura Económica.

⁷ La vuelta de tuerca que propone Žižek a este problema en *El sublime objeto de la ideología* (2003) es un enfoque en este punto todavía cercano al de Laclau. Aunque no se trata del desconocimiento de las condiciones en las que los actores viven lo que fundamenta su dominación sino del desconocimiento de la fantasía que estructura su goce, tampoco cambia en nada la asimetría insalvable entre el saber (político, analítico) y el no-saber.

- Laclau, E. (2006). Ideology and Post-Marxism. *Journal of Political Ideologies*, (11), 103-114.
- Laclau, E. (2010). Identity and Hegemony: The Role of Universality in the Constitution of Political Logics. En Butler, J., Laclau, E. & Žižek, S. (2010). *Contingency, Hegemony, Universality*. Londres, Inglaterra: Verso.
- Laclau, E. (2014). Can Immanence Explain Social Struggles? En D. Howarth (Ed.), *Ernesto Laclau: post-Marxism, populism and critique* (213-222). New York, Estados Unidos: Routledge.
- Laclau, E. & Mouffe, Ch. (1989). *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. Londres, Inglaterra: Verso.
- Mouffe, Ch. & Basaure, M. (2015). Entrevista. Democracia Radical y Antagonismo. Revista *Pléyade*, 16, 261-276.
- Petras, J. (1997). A Marxist critique of post-Marxists. Disponible en: <https://www.rebellion.org/hemeroteca/petras/english/critique170102.htm>
- Rancière, J. (1996). *El desacuerdo. Política y Filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Rancière, J. (2003). *El maestro ignorante. Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*. Barcelona: Laertes.
- Rancière, J. & Laclau, E. (2015). "¿No nos representan?" Discusión entre Jacques Rancière y Ernesto Laclau sobre Estado y democracia. Disponible en: http://www.eldiario.es/interferencias/democracia-representacion-LaclauRanciere_6_385721454.html
- Smith, A. (2003). Laclau and Mouffe: The radical democratic imaginary. En: Taylor and Francis e-Library. Disponible en: <http://blog.ub.ac.id/irfan11/files/2013/02/The-Radical-Democratic-Imaginary-oleh-Laclau-and-Mouffe.pdf>
- Stavrakakis, Y. (2004). Antinomies of formalism: Laclau's theory of populism and the lessons from religious populism in Greece. *Journal of Political Ideologies*, (9), 253-267.
- Stavrakakis, Y. (2007). *The Lacanian Left: Psychoanalysis, Theory, and Politics*. Albany: SUNY Press.
- Strathausen, C. (2006). A Critique of Neo-Left Ontology. *Postmodern Culture*, 16(3).
- Torfin, J. (1999). *New theories of discourse: Laclau, Mouffe and Žižek*. Nueva Jersey, Estados Unidos: Willey-Blackwell.
- Veltmeyer, H. (2000). Post-Marxist Project: An Assessment and Critique of Ernesto Laclau. *Sociological Inquiry* 70(4), pp. 499–519.
- Žižek, S. (2003). *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires: Siglo XXI.