

¿Qué tan “marxiano” es el postmarxismo? Subjetivación y representación política en Marx y Laclau

How Marxist is Post-Marxism?
Subjetivation and Political
Representation in Marx and Laclau

Quão “marxiano” é o post
marxismo? Subjetivação
e representação política
em Marx e Laclau

EDWIN CRUZ RODRÍGUEZ

Candidato a doctor en Estudios Políticos de la Universidad Nacional de Colombia y Magister en Análisis de Problemas Políticos, Económicos e Internacionales Contemporáneos (Instituto de Altos Estudios para el Desarrollo-Colombia). Este artículo es parte del proyecto “Movimientos sociales y subjetividades: desarrollos teóricos en América Latina”, que desarrolla el Grupo de Investigación en Teoría Política Contemporánea de la Universidad Nacional de Colombia, con recursos del Instituto Unidad de Investigaciones Jurídico Sociales Unijus. Correo: ecruzr@unal.edu.co. orcid.org/0000-0001-8891-8796. Dirección postal: Avenida NQS No. 45-28. Of. 301 Edf. 201 Bogotá-Colombia.

Cómo citar

este artículo en APA:

Cruz, E. (2017). ¿Qué tan “marxiano” es el postmarxismo? Subjetivación y representación política en Marx y Laclau. *Analecta Política*, 7(13), 289-313.

Recibido:

18 de junio de 2017

Aprobado:

15 de agosto de 2017



Resumen

Este trabajo se propone realizar un examen comparativo de la forma como Marx y Laclau conciben el proceso de subjetivación política. La hipótesis central es que pese a las evidentes diferencias en términos ontológicos, que se resumen en el hecho de que en Laclau existe una continuidad lógica entre ontología y política mientras en Marx –al menos en la lectura heterodoxa que proponemos- hay una dislocación entre ambas, las aproximaciones de ambos autores se enmarcan en una misma problemática, consistente en que la subjetivación política, por no decir la política misma, pasa necesariamente por la representación. Sin la representación no es posible la construcción de sujetos políticos, identidades, actores colectivos y, por ende, no es posible la política. Para exponer este argumento, en primer lugar, se reconstruye, a grandes rasgos, la perspectiva ontológica presente en la obra de ambos autores con el objeto de identificar el estatus de lo político y la política. En un segundo momento, se reconstruyen sus concepciones del proceso de subjetivación para resaltar la centralidad de la representación política.

Palabras clave

Ernesto Laclau, Karl Marx, ontología, representación política, hegemonía.

Abstract

The article presents a comparative study of the ways in which Marx and Laclau consider the process of political subjectivation. The central thesis of the article is that, despite the obvious differences regarding ontological terms, the approaches of both authors refer to the same basic problem, namely, that political subjectivity, if not politics itself, necessarily involves representation. Without representation, the construction of political subjects, identities, and collective actors is not possible; and, therefore, politics itself cannot be. To develop this argument, first, the article roughly reconstructs the ontological approach found in the work of both authors in order to identify the status of the political and politics. Secondly, it reconstructs their conceptions of subjectivation, highlighting the significance of political representation.

Key words

Ernesto Laclau, Karl Marx, ontology, political representation, hegemony.

Resumo

Este trabalho se propõe a realização de uma análise comparativa da forma em que Marx e Laclau concebem o processo de subjetivação política. A hipótese central, é que, embora as evidentes diferenças em termos ontológicos, que se resumem no fato de que



em Laclau existe uma continuidade lógica entre ontologia e política, entanto para Marx –pelo menos na leitura heterodoxa que se propõe – existe uma deslocação entre ambas. As aproximações dos dois autores se enquadram numa mesma problemática, consistente em que a subjetivação política, por não dizer a política, passa necessariamente pela representação. Sem a representação não é possível a construção de sujeitos políticos, identidades, atores coletivos, e por tanto, não é possível a política. Para expor este argumento, no primeiro lugar, se reconstrói, em linhas gerais, a perspectiva ontológica presente na obra de ambos os autores, com o objetivo de identificar o estatuto do político e da política. Num segundo momento, se recuperam as suas concepções da subjetivação a fim de destacar a centralidade da representação política.

Palavras-Chave

Ernesto Laclau, Karl Marx, ontologia, representação política, hegemonia.

Introducción

En 1985, en medio de lo que en ese entonces se concebía como una de las tantas “crisis del marxismo”, Ernesto Laclau y Chantal Mouffe publican *Hegemonía y estrategia socialista* (1987). Su objetivo era repensar la acción colectiva y el sujeto político en el contexto de la sociedad postindustrial, en la que el paradigma de la acción política, basada en la lucha de clases, había hecho agua. Luego de mayo de 1968, acontecimiento símbolo de una multiplicidad de transformaciones en las sociedades occidentales, la unidad de la clase obrera como sujeto político, que cierto marxismo había supuesto como una determinación estructural del modo de producción capitalista, era insostenible tanto por los cambios en la composición técnica y los dispositivos de control del mundo del trabajo como, y tal vez más importante, por la emergencia de sujetos, identidades y luchas que se ofrecían como una heterogeneidad irreductible cuya unidad no podía derivarse lógicamente de una instancia estructural sino, por el contrario, era enteramente contingente. Por lo tanto, existía la urgencia de repensar un proceso de subjetivación que permitiera articular esa diversidad sin establecer una jerarquía, sin caer en una postura vanguardista, entre las distintas apuestas emancipatorias.

Para nuestros autores ello supuso apartarse de la primacía política y la centralidad ontológica con la que había sido revestida la clase obrera en cierta teoría marxista, vista *a priori* como el lugar privilegiado y como el sujeto emancipatorio universal que hacía innecesario el momento de la articulación política, así como de la lectura teleológica de la historia, la concepción de la revolución como acontecimiento fundacional y, en general, el esencialismo subyacente. En contraste, postulan que no existe un fundamento último de la realidad social, como suponía la dialéctica entre relaciones de producción y fuerzas productivas. Por consiguiente, el sujeto clase no es lógicamente privilegiado en la mencionada lucha por la emancipación. De ahí su empeño por invertir la relación entre lo político y lo social que traía ese marxismo, con el objeto de erigir la política en un esfuerzo permanente y nunca terminado por instituir lo social. Aquí no es la dialéctica entre fuerzas productivas y relaciones de producción lo que crea lo social, la “objetividad”, la realidad y la historia, sino la política, entendida como el intento, siempre fallido y parcial, de dotar lo social de un fundamento.

Pues bien, pese a reconocerse como parte de la tradición marxista (en la introducción del libro afirmaban ser *posmarxistas* pero también *posmarxistas*) un aspecto inquietante es que Laclau cita muy pocas veces a Marx en el conjunto de su obra. Aún más, la disputa de Laclau y Mouffe en la primera parte de su texto es con el marxismo desde la Segunda Internacional pero no con Marx, quien no

es referenciado, con lo que sus relaciones con el padre del materialismo histórico quedan lejos de dilucidarse. Ello podría implicar, o bien que Marx no les dice nada y por lo tanto no hace falta ocuparse de textos que aún entonces se encontraban recubiertos de un halo sacro, o bien que tienen tanto en común con él que no es necesario empezar su deconstrucción del discurso marxista desde Marx.

Con el objeto de problematizar ese hiato entre Marx y Laclau, este trabajo se propone realizar un examen comparativo de la forma como ambos conciben la subjetivación política. Esto es posible si se realiza una lectura heterodoxa, aunque no por ello posmarxista, de algunos pasajes de la obra de Marx, presentes en aquellos trabajos en los que el filósofo de Tréveris despliega sus análisis histórico-políticos, a condición de revelar los supuestos o implícitos en los que se apoya. La hipótesis central es que pese a las evidentes diferencias en términos ontológicos, que se resumen en el hecho de que en Laclau existe una continuidad lógica entre ontología y política mientras en Marx —al menos en la lectura heterodoxa que proponemos— hay una dislocación entre ambas, las aproximaciones de ambos autores se enmarcan en una misma problemática, consistente en que la subjetivación política, por no decir la política misma, pasa necesariamente por la representación. Sin la representación no es posible la construcción de sujetos políticos, identidades, actores colectivos y, por ende, no es posible la política.

Para explicar este argumento, en primer lugar se reconstruye a grandes rasgos la perspectiva ontológica presente en la obra de ambos autores, con el propósito de identificar el estatus de lo político y la política. En un segundo momento, se reconstruyen sus concepciones de subjetivación y se resalta la centralidad de la representación política.

Sobre el estatus ontológico de lo político

Cuando Laclau y Mouffe se apartan del esencialismo, la visión teleológica de la historia, la dialéctica y el economicismo presentes en el marxismo establecen, entre otras cosas, una *ontología política de lo social* sustancialmente distinta de aquella presente en el materialismo de Marx. Aunque la tradición marxista estuvo lejos de alcanzar un consenso sobre el problema, cuando menos es plausible afirmar que, en la perspectiva de Marx, lo político y la política no tenían una preeminencia ontológica sino, por el contrario, derivada: no es la política ni lo político el elemento o la instancia fundante del vínculo, de las relaciones sociales; tal elemento debe buscarse en otra parte.

Independientemente de si se considera el conflicto de clase, que define la política, como immanente a las relaciones sociales, y por lo tanto se hace de la política una característica siempre presente en éstas, o si, por el contrario, se reduce lo político a una esfera, compartimiento o conjunto específico de relaciones, como lo hicieron ciertas vertientes de la teoría marxista, es claro que no es allí, en la política o lo político, el lugar en el que se produce el elemento fundante de las relaciones sociales.

La ontología de lo social en Marx es inseparable de aquello que se teorizó como “materialismo histórico”, en un sentido epistemológico, para dar cuenta del “metabolismo” entre el ser humano y la naturaleza, “el cuerpo inorgánico del hombre”, a fin de satisfacer y crear necesidades. Esta interpretación de la ontología marxista se apoya, por ejemplo, en ciertas afirmaciones que aparecen en los *Manuscritos*:

La producción práctica de un *mundo objetivo*, la elaboración de la naturaleza inorgánica, es la afirmación del hombre como ser genérico consciente, es decir, la afirmación de un ser que se relaciona con el género como con su propia esencia o que se relaciona consigo mismo como ser genérico (Marx, 1993, p. 116)¹.

Esta sentencia rompe con dos formas de la ontología que, siguiendo a Balibar (2000), podemos denominar realista, la cual supone que existe un género o esencia que se individualiza o se actualiza en los individuos, y nominalista, para la que la “realidad primera” son los individuos y es a partir de ellos que es posible abstraer “universales”. En contraste, para Marx, si existe algo esencial a la existencia humana es su carácter relacional. Ello no implica privilegiar un punto de vista holístico sobre una perspectiva individualista sino, como sostiene en su VI tesis sobre Feuerbach, reconocer que la “esencia humana” es “el conjunto de las relaciones sociales”.

Ese intercambio entre los seres humanos y la naturaleza, incluida la suya propia, se desenvuelve en Marx entre dos registros: la praxis y la producción, la actividad, sensible y objetiva a un mismo tiempo, transformadora de la “naturaleza inorgánica”. Comprender ese “mundo objetivo” que a partir de allí se configura pasa por desviar la mirada del punto en el que lo han fijado los teóricos de la economía política de su tiempo: “No nos coloquemos –nos dice Marx–, como el economista cuando quiere explicar algo, en una imaginaria situación primitiva. Tal situación primitiva no explica nada, simplemente traslada la cuestión a una

1 El resaltado está en el original.

lejanía nebulosa y grisácea” (Marx, 1993, p. 109). Así alude Marx a las míticas “robinsonadas” de las que se valían los economistas para explicar la realidad, que invariablemente partían de la hipotética situación de un individuo aislado, cargado de imaginarios sociales que en el relato aparecían velados y enfrentados a un mundo externo preexistente.

Por el contrario, para Marx, la “sociedad” corresponde menos a una suma de individuos e intereses particulares que a un entramado complejo de relaciones sociales. En otras palabras, el ser de lo social, la totalidad de las relaciones sociales, está inmerso en el proceso de la producción, en esa actividad de intercambio con la naturaleza y, en consecuencia, es un resultado histórico: “individuos que producen en sociedad, o sea la producción de los individuos socialmente determinada: éste es naturalmente el punto de partida” (Marx, 1972, p. 5). El individuo no preexiste, no tiene un ser aislado o independiente del conjunto de relaciones en las que se encuentra inmerso, ni de la actividad que simultáneamente transforma la “naturaleza inorgánica” y lo produce a él mismo. En la *Introducción general a la crítica de la economía política*, Marx hace una analogía entre la actividad productiva, en esencia social, y el desenvolvimiento del lenguaje, que permite comprender a qué se refiere:

La producción por parte de un individuo aislado, fuera de la sociedad -hecho raro que bien puede ocurrir cuando un civilizado, que potencialmente posee en sí las fuerzas de la sociedad, se extravía accidentalmente en una comarca salvaje- no es menos absurda que la idea de un desarrollo del lenguaje sin individuos que vivan juntos y hablen entre sí (Marx, 1972, p. 6).

Con eso se posiciona en un lugar distinto a la dicotomía entre “individuo” y “sociedad”, que asume estas polaridades como “entes”, por llamarlos de alguna manera, con una existencia al margen del conjunto de relaciones en las que se encuentran inscritos. La preocupación de Marx, en cambio, no se cuestiona por una “naturaleza humana” presocial ni por la existencia de un todo exterior a las relaciones sociales denominado “sociedad”; su perspectiva es ajena a la reificación y está enfocada en la relación.

En fin, en la perspectiva de Marx, el conjunto de relaciones sociales, lo existente, la objetividad, la historia, tiene un fundamento social en ese “metabolismo” entre ser humano y naturaleza posibilitado por la actividad práctica y productiva y orientado a las necesidades.

Ahora bien, ¿cuál es el estatus que tienen la política y lo político en ese entramado de relaciones? Si bien sabemos que no existe una *ontología política de lo*

social en Marx, que privilegiaría lo político y la política como elementos productores del fundamento de las relaciones sociales, y por consiguiente lo político y la política aparecen o bien como instancias o bien como conjuntos de relaciones derivadas de determinadas configuraciones de las relaciones de producción, el punto sigue siendo problemático. Más aún dado que durante su vida Marx no tuvo oportunidad de ocuparse específicamente de una teoría política. Fue por ello que la tradición marxista desarrolló distintas interpretaciones que, a grandes rasgos, podrían situarse en un *continuum* cuyos extremos están formados por la interpretación más ortodoxa, que prácticamente desconoce esa dimensión de la política y lo político, y aquellas lecturas heterodoxas que se esforzaron por privilegiarla de algún modo para dar centralidad al concepto de “lucha de clases” como clave productiva de la sociedad y la historia.

Como es bien sabido, la lectura ortodoxa se basó en una interpretación funcionalista de las líneas que Marx ofreció como síntesis de sus hallazgos en el Prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*. Allí Marx se valía de la socorrida metáfora entre base y superestructura para hacer inteligible el todo social y el cambio histórico, su carácter diacrónico². Gerald Cohen (1986) dedicó un libro a aclarar dicho pasaje con el sentido de sustentar una “teoría de la historia” con lo que denominó la tesis de la “primacía de las fuerzas productivas” o “determinismo tecnológico”. Su perspectiva relegaba lo político y la política a un lugar secundario, “epifenoménico” en cierta terminología en desuso, en relación con la promoción del cambio histórico. Para él, la “correspondencia” que mencionaba Marx entre base y superestructura o formas de conciencia social suponía una relación de causalidad. En consecuencia, la acción política, la “época revolucionaria” que se abría una vez que las relaciones de producción hubiesen dejado de

2 “[...] en la producción social de su existencia los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una determinada fase del desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se eleva un edificio [*Uberbau*] jurídico y político y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material determina [*bedingen*] el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia. Al llegar a una determinada fase de desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad chocan con las relaciones de producción existentes, o, lo que no es más que la expresión jurídica de esto, con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se han desenvuelto hasta allí. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en trabas suyas. Se abre así una época de revolución social. Al cambiar la base económica se revoluciona, más o menos rápidamente, todo el inmenso edificio erigido sobre ella” (Marx 1972, pp. 35-36).

ser funcionales al desarrollo de las fuerzas productivas, era secundaria frente a este último, entendido como el avance científico y tecnológico aplicado a los procesos productivos. Aquí se suponía, entonces, que la realidad, la historia, si se quiere, la sociedad o el ser social, eran transformadas fundamentalmente por el desarrollo de las fuerzas productivas, las cuales “determinaban” las relaciones de producción y la llamada “superestructura” política, jurídica e ideológica de la sociedad. Es decir, era el cambio tecnológico aplicado a la producción lo que fundaba la política y esta tenía un estatus ontológico derivado y determinado.

Esa lectura ortodoxa haría contraste con aquella que no interpretaba la “correspondencia” como causalidad, o por lo menos suponía que entre fuerzas productivas y relaciones de producción existía una dialéctica o intercambio en ambas direcciones. Pero sus postulados básicos tuvieron tanta fuerza en la tradición marxista que incluso aquellos autores que se esforzaron por crear una teoría política marxista no pudieron obviarla. Por ejemplo, Poulantzas (1979) defendió que la política, aunque tenía un lugar determinado en la totalidad de lo social, como un conjunto de relaciones sociales con una especificidad, tenía una “autonomía relativa” y, como sabemos, ese carácter relativo se explicaba porque en “última instancia” estaba determinada por la economía o por las fuerzas productivas. Concretamente, se suponía que “el aparato de Estado” —la burocracia, el régimen político—, condensaba la lucha de clases, era un lugar, pero al mismo tiempo tenía un cierto margen de maniobra, es decir, era un actor, porque no siempre de esa condensación de la lucha de clases se obtendría una directriz de clase. Pero, al mismo tiempo, la relación de dominación que definía el Estado suponía una constante y era servir los intereses de la acumulación capitalista. El Estado, como la instancia política por antonomasia, puede funcionar como instrumento de una clase, pero también adquirir cierta autonomía.

Aquí entonces las consecuencias de ese estatus ontológico derivado de lo político era matizado, pero de un modo que en su momento no convenció por sus aporías a Laclau y Mouffe, algo autónomo no puede al mismo tiempo ser determinado, puesto que pese a la “autonomía relativa” lo político sigue siendo un lugar delimitable en la cartografía de las relaciones sociales, de la totalidad social y su existencia y comportamiento depende de otra cosa. En fin, los desarrollos del marxismo, sobre los del mismo Marx, arribaban necesariamente a una interpretación que establecía una continuidad lógica entre ontología, el fundamento de la realidad social y del cambio histórico debía buscarse en la manera como se desplegaron las fuerzas productivas y sus consecuencias sobre las relaciones de producción, y política, concebida por tanto como secundaria o derivada.

En Laclau y Mouffe encontramos una apuesta totalmente distinta que radica en presentar una *ontología política de lo social*, mediante una perspectiva que de alguna manera erige una cierta concepción de la política como el esfuerzo permanente y siempre inacabado y parcial por instituir, por forjar, un fundamento a lo social, la cual pasa por invertir las cargas respecto de la ontología implícita en el “materialismo histórico”, en la medida en que no es en lo social, o en la dialéctica entre fuerzas productivas y relaciones de producción, en la cual se halla el elemento fundante o esencia de la realidad social, sino en la política, y por rechazar las lecturas topológicas que, como la de Poulantzas y otros marxistas, confinan lo político a un lugar específico dentro del todo social. De modo muy sintético y esquemático, para comprender esta propuesta es necesario detenernos en su teoría del discurso, así como en los conceptos de lo social, lo político y la política³.

En el pensamiento de Laclau y Mouffe el *discurso* es el “terreno primario de constitución de la objetividad”, es decir, donde se constituye el ser de los objetos, y no se reduce a habla o escritura. Es el entramado de relaciones diferenciales de significado, un concepto cercano al de “juego de lenguaje” que formula Wittgenstein, quien asocia el significado con las prácticas sociales puesto que “en la medida en que toda acción extralingüística es significativa, ella es también discursiva” (Laclau y Mouffe, 1993, p. 118), pero que también se inspira en la concepción saussureana del lenguaje, porque corresponde a un espacio diferencial en el que las identidades no existen al margen de las relaciones con otras diferencias; es decir, su propuesta emula las teorías no referenciales del sentido.

Que el discurso sea el terreno en el que se origina la objetividad quiere decir que es allí donde se crea el ser de los objetos, eso no implica una epistemología idealista, en el sentido de que reduzca la realidad externa al concepto, a una forma universal. La manera en que Laclau y Mouffe intentan escapar de la “metafísica de la presencia” es afirmando el carácter inestable, contingente, de los objetos, pues eso supone romper con la distinción entre idealismo y materialismo. En su perspectiva no es posible:

(...) abandonar al idealismo mediante una simple apelación al objeto externo [al pensamiento] dado que (1) esto es compatible con la afirmación de que el objeto es

3 En esta reconstrucción del problema ontológico en Laclau sigo parcialmente la interpretación de Marchart (2009), sobre todo en cuanto a la distinción entre lo social, lo político y la política, eje de su obra, en el que desarrolla una hipótesis según la cual mientras en la ontología de Marx hay una primacía de lo social, en Laclau hay una primacía de lo político. Ver también Critchley y Marchart (2008).

forma, con lo cual se permanece dentro del campo del idealismo y de la metafísica más tradicional; y (2) si buscamos refugio en la mera “existencia” del objeto, en el “esto” más allá de toda predicación, no podemos decir nada acerca del mismo. Pero aquí se abre inmediatamente otra posibilidad. Hemos visto que el “ser” de los objetos es diferente de su mera existencia, y que los objetos nunca se dan como meras “existencias” sino siempre articulados dentro de totalidades discursivas. Pero en tal caso es suficiente mostrar que ninguna totalidad discursiva es enteramente autocontenida -que siempre habrá un exterior que la distorsiona y le impide constituirse enteramente a sí misma- para ver que la forma y la esencia de los objetos están penetradas por una inestabilidad y precariedad básicas, y que estas constituyen *su más esencial posibilidad*. Este es exactamente el punto en que el abandono del idealismo comienza (Laclau y Mouffe, 1993, p. 123) [destacado en el original].

Afirmar ese carácter precario e inestable de los objetos lleva a renunciar a la posibilidad de identificarlos con el pensamiento, la idea, el concepto o la forma, es decir, con el idealismo, pero también conlleva el rechazo a la posibilidad de escapar de esa metafísica afirmando el objeto externo, puesto que ello implicaría que tal objeto se refleja directamente en el pensamiento o en la conciencia, lo que implica necesariamente aprenderlo mediante una forma determinada, otra idea u otro universal, en la medida en que la materia que compone el objeto particular como tal sería inaccesible o inasible por el pensamiento. Esta última alternativa, la afirmación de la existencia del objeto externo al pensamiento, forma cierta versión del materialismo, distinto al materialismo de Marx cuyo nodo se halla en la concepción de la praxis y la producción como actividades sensibles y objetivas, y corresponde a una visión que en verdad es un realismo epistemológico en el sentido en que se contenta con postular la existencia de un mundo externo al pensamiento.

La posición de Laclau y Mouffe no está dirigida a negar la existencia de un mundo externo al pensamiento, de ahí la diferencia entre la “existencia” y el “ser” de los objetos. El mundo físico, orgánico e inorgánico, existe de manera independiente de lo que piensan los seres humanos, incluso al margen de su propia existencia. Sin embargo, su enfoque va más allá del realismo epistemológico, puesto que los objetos que forman ese mundo externo sólo se constituyen en “seres” en la medida en que sean revestidos de significado, esto es, en tanto se encuentren articulados en una “totalidad discursiva”. Así pues, el problema central radica en cómo el objeto, precario e inestable, se articula temporalmente en un discurso, cómo se atribuye un determinado significado a un objeto para erigirlo en un “ser” a partir de su “mera existencia”, y es allí, en esta cuestión de su ontología, donde interviene de lleno la política y lo político.

Cuando Laclau y Mouffe sostienen que “ninguna totalidad discursiva es totalmente autocontenida”, están rebatiendo el supuesto de que pueda existir un todo plenamente unificado, como la “sociedad”, y de contera, que se pueda aprender lo político como una de sus partes o componentes. El asunto entonces está enfocado hacia el establecimiento de los límites de una totalidad o “formación discursiva”. La institución de la objetividad, como proceso de significación, se desenvuelve en aquello que Laclau y Mouffe (1993) denominan el “campo general de la discursividad”: “un sistema de diferencias en el que la identidad de los elementos es puramente relacional”. Se trata de un conjunto infinito de diferencias, puesto que la lógica de la diferencia se reproduce sin fin y es incapaz en sí misma de fijar algún tipo de límite que defina los contornos de una totalidad discursiva. En este campo, la política tiene lugar como un intento de delimitación de totalidades discursivas, discursos o identidades, mediante *articulaciones* de significantes y relaciones de equivalencia y diferencia entre ellos, que a su vez son posibles por el *antagonismo*. El fin de la política es instituir de un modo determinado lo social, generar procesos de significación, dar un sentido siempre parcial y precario a la realidad.

La práctica articulatoria, práctica política por excelencia, da lugar para que los significantes, en un primer momento diferentes, se agrupen entre sí como elementos equivalentes y borran parcialmente su diferencia para instituir una “cadena equivalencial”. La *articulación* es una práctica política que posibilita que elementos inicialmente dispersos se relacionen en un momento, por lo que su identidad se ve modificada. Los autores distinguen entre elementos y momentos, los primeros son concebidos como “toda diferencia que no se articula discursivamente” y los momentos son entendidos como “las posiciones diferenciales, en tanto aparecen articuladas al interior de un discurso” (Laclau y Mouffe, 1987, p. 119).

Dado que no se admite que la realidad social tenga un fundamento o una esencia, lo que existe son diversos intentos por dotar de significado, por instituir las relaciones sociales, que fundan la política: una lucha, entre distintas formaciones discursivas, por encarnar, por representar ese fundamento. Pero la posibilidad de representar ese fundamento siempre va a ser parcial, siempre fracasa porque sucumbe ante la imposibilidad de una conciliación definitiva o, en la terminología de Laclau y Mouffe, ante el *antagonismo*, que a un mismo tiempo funciona como condición de posibilidad de constitución de una identidad o una formación discursiva y como aquello que hace imposible que se cierre sobre sí misma. Lo social nunca va a ser “suturado” por una sola identidad, nunca habrá una “sutura” total y, por tanto, toda identidad es parcialmente abierta y está sujeta a transformación por medio de la política.

Lo que hace posible esa equivalencia entre elementos distintos es la definición de relaciones de *antagonismo* que hacen posible establecer los límites entre aquello que puede ser articulado en una cadena de equivalencia y aquello que no. El antagonismo es el límite de una cadena de significantes diferentes que los convierte en equivalentes dado que, pese a su diferencia, todos se oponen a un “otro” (también denominado el “exterior constitutivo”); pero se trata de un límite interno que al mismo tiempo impide a la identidad suturarse, cerrarse sobre sí misma, y es precisamente su carácter interno lo que hace posible distinguir el antagonismo de otra diferencia cualquiera presente en el juego infinito del “campo general de la discursividad”. Las relaciones de antagonismo establecen las fronteras políticas del discurso en virtud de la negatividad, como lo otro que no solo es diferente, sino que, adicionalmente, no puede ser articulado en esta cadena equivalencial, a este discurso. Eso hace posible adquirir una identidad no sólo diferente sino antagónica en relación con otras formaciones discursivas. Al respecto afirman los autores:

Esto implica que una formación sólo logra significarse a sí misma -es decir, constituirse como tal- transformando los límites en fronteras, constituyendo una cadena de equivalencias que construye a lo que está más allá de los límites, como aquello que ella no es. Es sólo a través de la negatividad, de la división y del antagonismo, que una formación puede constituirse como horizonte totalizante (Laclau y Mouffe, 1987, p. 165).

Pero, a un mismo tiempo, el antagonismo define los límites de la identidad y es aquello que impide que esa misma identidad se convierta en una totalidad suturada o idéntica a sí misma, es decir, simultáneamente permite definir los límites de la identidad e impide que ésta se constituya plenamente, o como dicen ellos: “La presencia del Otro me impide ser totalmente yo mismo, la relación no surge de identidades plenas, sino de la imposibilidad de constitución de las mismas” (Laclau y Mouffe, 1987, p.145).

Lo central del argumento es que, en concordancia con el hecho de que Laclau y Mouffe no admiten que la realidad social tenga un fundamento o una esencia, esos intentos por dotar de significado, por instituir de alguna forma las relaciones sociales, siempre van a ser fallidos o por lo menos sólo parcialmente exitosos. La “sociedad”, esa totalidad o esa identidad suturada y conciliada que no deja por fuera nada, es también imposible, porque no existe y no puede existir en la medida en que la frontera que le posibilita establecerse como tal es al mismo tiempo lo que impide que se cierre sobre sí misma, pero necesaria, porque el ánimo de erigir esa totalidad, presente en todo tipo de prácticas políticas de articulación y significación, hace que exista lo social.

Vale decir, lo político corresponde a ese fundamento imposible de lo social, lo que quiere decir que, en contraste con la ontología marxista, no es un fundamento lo que hace posible la política sino su ausencia. No obstante, esto no se traduce en una plena negación del fundamento. Si bien no se acepta la existencia de fundamento o esencia, su ausencia es determinante para que los objetos meramente existentes se formen como seres con significado al ser articulados en una totalidad discursiva mediante prácticas políticas de articulación. En otras palabras, es un fundamento a la vez imposible, porque no existen identidades plenas y suturadas, y necesario, porque sin su ausencia y sin el permanente intento de suplirla, no existiría la política. De acuerdo con Critchley y Marchart (2008), en este punto Laclau distingue dos niveles: el de lo ontológico y el de lo óntico. Lo ontológico es lo que está más allá de determinación o domesticación, es el terreno fundante de lo político. En ese terreno operan distintos intentos particulares por dotar de un fundamento a la realidad, a la sociedad, a lo social, al ser social. El hecho es que esos distintos intentos constituyen el nivel de lo óntico: el sistema político, los partidos, los movimientos sociales, las luchas políticas, es decir, el terreno de la política propiamente dicho.

Lo político se ubica entonces en ese terreno ontológico y la política se sitúa en el óntico. Lo ontológico es, así, un fundamento imposible de la realidad social, sólo puede instituirse parcialmente y nunca de manera definitiva. Pero la idea de que existe una esencia, un fundamento, es lo que hace posible que exista la realidad social. Parafraseando a Laclau, lo político es el fundamento ausente de lo social. Entonces la política es una lucha, entre distintas prácticas políticas, por encarnar, por representar ese fundamento, pero esa posibilidad de figurar ese fundamento siempre va a ser parcial, siempre fracasa porque sucumbe ante la imposibilidad de una conciliación definitiva, en la terminología de Laclau, ante el antagonismo. Esto quiere decir que lo social nunca va a ser capturado o más bien suturado por una sola identidad, que nunca va a haber una “sutura” total, sino que toda identidad es siempre parcialmente abierta.

Así pues, lo político en el nivel ontológico es aquello que está presente únicamente en la medida en que está ausente, en que se presenta como ausencia, es como un anhelo permanentemente frustrado por encontrar el fundamento, la esencia de lo social; mientras que la política, en el nivel óntico, se refiere a los sentidos parciales o particulares en disputa por constituirse provisionalmente en ese fundamento ausente. Lo político, la función del fundamento ausente, se actualiza permanentemente por una política particular (Critchley y Marchart, 2008). El fundamento es a la vez imposible, porque no existe una esencia del orden social, de la realidad social, pero necesario porque es el intento permanente por fundar,

por instituir, por encarnar ese fundamento, lo que hace posible eso que denominamos lo social, la sociedad.

En suma, en Laclau y Mouffe hay una primacía ontológica de lo político y la política, es ese intento siempre frustrado por fundar, por instituir la realidad, lo social, lo que autoriza que exista lo social, y no el metabolismo entre seres humanos y naturaleza para satisfacer y crear necesidades como lo supuso Marx, ni la dialéctica entre fuerzas productivas y relaciones de producción, como arguyeron muchos marxistas. De forma que hay una diferencia entre Laclau y Marx en la consideración del estatus ontológico de lo político: en Marx, o por lo menos en ciertas interpretaciones, lo político corresponde a algo subsidiario, puede ser un compartimiento, un lugar específico dentro del todo social, que no tiene una primacía ontológica, sino que es derivado, es decir, cuyo ser depende de otro tipo de relaciones, relaciones de producción que se ubican en otro lugar o instancia del todo social, y que han sido originadas por el “metabolismo” entre ser humano y naturaleza. Empero, pese a esta diferencia, que a primera vista puede parecer obvia si se recuerda el rechazo del posmarxismo al esencialismo de la tradición marxista, Marx y Laclau convergen en una concepción de la política y de la construcción de sujetos políticos que pasan por la representación.

Por consiguiente, en el pensamiento de Laclau existe una clara correspondencia entre su propuesta ontológica y su concepción de la política. Esta correspondencia también existe en Marx, cuando menos si seguimos las interpretaciones convencionales que enfatizan el carácter derivado de la política, que llevarían a una concepción de la misma contraria a la de Laclau. No obstante, si realizamos una lectura heterodoxa de los análisis políticos de Marx, dicha correspondencia entre ontología y política pierde su presencia. En su lugar, nos encontramos con una dislocación entre ambas, en la medida en que la política está comprendida en el terreno de las representaciones y también opera sobre lo “social” en el sentido marxista. Con esta dislocación entre ontología y política en Marx es la que, finalmente, se puede comprender la centralidad que tanto en su pensamiento como en el de Laclau adquiere la representación política.

Representación y subjetivación política

Identificar la forma como opera la representación en la construcción de sujetos políticos en Marx, problemática en el que converge Laclau, pasa por dislocar la mirada desde la pregunta por la política y lo político en términos prescriptivos

hacia los procedimientos precisos de los que se sirve el filósofo alemán para analizar la política en su época. Fue el poeta y filósofo marxista venezolano, Ludovico Silva, quien hace poco más de cuatro décadas llamó la atención sobre el valor del estilo literario en Marx y, entre otras cosas, principalmente sobre el carácter comprensivo o explicativo, más que únicamente retórico que en su discurso adoptan las metáforas a partir de un cierto razonamiento analógico: “ellas no cumplen un papel puramente literario u ornamental; aparte de su valor estético, alcanzan en Marx un valor cognoscitivo” (Silva, 1971, p.53). En efecto, los textos de Marx están llenos de metáforas, la “superestructura”, el “reflejo”, la misma lucha de clases, insertas de forma estratégica en momentos nodales de su discurso. Una de esas metáforas, útil para examinar los supuestos de que nuestro autor se sirve para estudiar la política, es aquella de la política como escenario.

En sus análisis políticos, especialmente en *Las luchas de clases en Francia y El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, Marx despliega una estrategia de análisis político que tiene como una de sus vértebras la metáfora del escenario teatral. Esta figura no sólo le sirve de apertura para concebir la historia “Hegel dice en alguna parte que todos los grandes hechos y personajes de la historia universal aparecen, como si dijéramos, dos veces. Pero se olvidó de agregar: una vez como tragedia y la otra como farsa” (Marx, 1985, p.135), sino que se proyecta al conjunto del análisis. Una lectura atenta puede notar, por ejemplo, el hecho de que los acontecimientos que tienen lugar en el período de su estudio, desde la revolución de febrero de 1848 hasta el golpe de Estado por Luis Bonaparte el 2 de diciembre de 1851, son caracterizados con alusiones a géneros teatrales, tan en boga por entonces, como “farsas”, “tragedias”, “comedias”. Así pues, se trata de una concepción particular de la política, en la que los personajes, clases, fracciones de clase, e incluso individuos, asumen papeles trágicos, heroicos, cómicos, usan disfraces y máscaras, o actúan “tras el telón”. Quizás basta con considerar los criterios que usa Marx para establecer las periodizaciones de su análisis, las cuales están definidas en virtud de la entrada y salida de determinados personajes de la “escena política”, de acuerdo con las luchas de clases expresadas en alineaciones políticas y cambios institucionales, entre otros.

La “escena política” es una figura que designa el espacio de la política en tanto lucha de clases. Su importancia radica en que proporciona la comprensión de la forma como Marx entiende la política: como un espacio de representación, es decir, espacio en el que se presenta algo que está ausente y se hace presente por otra cosa. Esta otra cosa corresponde con aquello que Marx denomina los “intereses reales” o “intereses objetivos” de las clases y fracciones de clase, las cuales tienen una configuración en el terreno de lo social, en el marco de las relaciones de

producción signadas por la explotación de la fuerza de trabajo y la extracción de plusvalía. No obstante, ese origen externo de los “intereses reales” no implica que la política tenga un lugar secundario. Por el contrario, en el escenario político esos intereses que, si se sigue con la metáfora del teatro, podrían asumirse como un “libreto”, pasan por un proceso de reconfiguración al calor de la lucha de clases, vale decir, el libreto es redefinido por distintas “improvisaciones”.

Esta perspectiva hace posible matizar el determinismo con que cierto marxismo economicista concibió la política. En un pasaje de *El Dieciocho Brumario*, Marx (1985) parece repetir el fragmento del *Prólogo* que ha sustentado la lectura ortodoxa del materialismo histórico: “sobre las condiciones sociales de existencia se levanta toda una superestructura de sentimientos, ilusiones, modos de pensar y concepciones de vida diversos y plasmados de un modo peculiar” (p.158). Sin embargo, la metáfora de la política como escenario disloca cualquier intención de interpretar lo político como un simple reflejo. De hecho, la inserción del hiato entre el “libreto” o los intereses reales de las clases y su representación política introduce un importante grado de contingencia en el proceso de subjetivación, de producción de la identidad del sujeto clase, que podría captarse con el término de “improvisación”.

En otras palabras, si bien los sujetos pueden tener unos intereses objetivos definidos en función del lugar que ocupan en la estructura de las relaciones de producción, también puede existir un hiato entre estos intereses y su representación, en la medida en que en el momento de entrar en la escena política se enfrentan a la lucha de clases y, en consecuencia, los representantes pueden tomar cursos de acción distintos y en oportunidades contrapuestos a los intereses reales u objetivos de las clases que representan. Así, el carácter que define la clase, sus intereses, no está plenamente definido en el ámbito social sino que, por el contrario, está expuesto a la contingencia de la improvisación, la cual puede crear y recrear dichos intereses en el escenario político. En un determinado momento el representante en la escena política puede actuar siguiendo una racionalidad contraria a los intereses reales u objetivos de su clase o fracción de clase, lo cual supone que la política puede adoptar una lógica propia más allá de la traducción inmediata de los intereses de las clases.

Pero este hiato entre intereses reales y representados se agudiza y el postulado según el cual sólo las clases tienen representación en la escena política entra en crisis cuando Marx analiza el papel de Luis Bonaparte, un personaje cuya conducta no se articula con ningún interés de clase o, más bien, por momentos se articula con todos. Bonaparte alcanza el poder porque explota las luchas de clases. Sin embargo, llega a la escena política porque representa lo que en *El Dieciocho Bru-*

mario, no así en *Las luchas de clases*, Marx considera una no clase: el campesinado. En *Las luchas de clases*, Marx admite que Luis Bonaparte representa los intereses del campesino. Frente a la abolición del impuesto del vino por el primer Napoleón, los gravámenes de la república eran percibidos de forma negativa por el campesinado. Ello explica por qué los campesinos apoyaron electoralmente a Luis Bonaparte:

La república se había presentado ante esta clase con el *recaudador de impuestos*; ella se presentó ante la república con el *emperador*. Napoleón había sido el único hombre que había representado íntegramente los intereses y la fantasía de la clase campesina, recién creada en 1789. Al inscribir su nombre en el frontispicio de la república, el campesinado declaró la guerra exterior e hizo valer en el interior sus intereses de clase (Marx, 1985, p. 70).

Incluso Marx sostiene que la defensa de esos intereses por parte del campesinado, su oposición a los impuestos republicanos, fue lo que le impidió articularse a la clase revolucionaria, al proletariado, en la coyuntura de 1848.

No obstante, en otros pasajes da la impresión de que Bonaparte representa incluso no clases, puesto que el golpe de Estado del 2 de diciembre de 1851 se apoyó principalmente en el “lumpemproletariado principesco” (Marx, 1985, p. 188). Ese golpe de estado, dice luego Marx, fue funcional a los intereses de la burguesía social, es decir, a los capitalistas, financieros y terratenientes, aunque no a sus representantes que fueron desbancados del escenario político por Bonaparte. Y fue funcional a ellos porque acabó con la disputa política, que trae desorden e interfiere con los negocios particulares de esta clase. Pero el punto es que cuando Marx analiza el papel que Bonaparte desempeña en la escena política no lo toma como individuo ni como representante de un interés, sino como un *símbolo*. En efecto, Bonaparte puede representar en diferentes momentos intereses de distintas clases, campesinos, lumpemproletariado, fracciones de la burguesía o la burguesía como clase, porque deja de ser un individuo y se convierte en un “nombre único” con “múltiples significados” (Marx, 1985). “Napoleón –nos dice Marx– era el *nombre común* de todos los partidos coligados contra la república burguesa” (Marx, 1985, p. 71).

Al analizar la victoria electoral de Bonaparte, Marx desarrolla una interpretación que francamente sorprende por la relevancia que le concede a la dimensión simbólica en la política. Allí muestra que Bonaparte había perdido su significación particular para pasar a representar algo distinto para cada uno de los actores en contienda:

Las demás clases contribuyeron a completar la victoria electoral de los campesinos. Para el *proletariado*, la elección de Napoleón era la destitución de Cavaignac, el

derrocamiento de la Constituyente, la abdicación del republicanismo burgués, la cancelación de la victoria de Junio. Para la *pequeña burguesía*, Napoleón era la dominación del deudor sobre el acreedor. Para la mayoría de la *gran burguesía*, la elección de Napoleón era la ruptura abierta con la fracción de la que habían tenido que servirse un momento contra la revolución, pero que se hizo insostenible tan pronto como quiso consolidar sus posiciones del momento como posiciones constitucionales. Napoleón en el lugar de Cavaignac era, para ella, la monarquía en lugar de la república, el comienzo de la Restauración monárquica, el Orleáns tímidamente insinuado, la flor de lis escondida entre violetas. Finalmente, el *ejército*, al votar a Napoleón, votaba contra la Guardia Móvil, contra el idilio de la paz, por la guerra. Y así vino a resultar, como dijo la “*Neue Rheinische Zeitung*”, que el hombre más simple de Francia adquirió la significación más compleja. Precisamente porque no era nada, podía significarlo todo, menos a sí mismo (Marx, 1985, p. 70).

El exceso de significación de Bonaparte es al mismo tiempo su drama, puesto que “Bonaparte quisiera aparecer como el bienhechor patriarcal de todas las clases. Pero no puede dar nada a una sin quitárselo a la otra” (Marx, 1985, p. 224). En última instancia, lo que esto implica es que en la escena política no necesariamente se representan “intereses objetivos”, que supuestamente se configurarían en el terreno social de las relaciones de producción, sino que esos intereses adoptan forma en la disputa misma. Es más, puede afirmarse que no existen los actores sociales, las clases, al margen de esa representación. Así por ejemplo, una no clase, el lumpenproletariado, se convierte en un actor político, deviene en un sujeto colectivo si se quiere, sólo en la medida en que puede ser representado por Bonaparte. Como veremos, esta problemática, que desborda y complejiza el análisis de Marx, no está del todo alejada de la forma como Laclau afronta el problema de la formación de la identidad y el proceso de subjetivación política.

Por consiguiente, si realizamos una lectura heterodoxa preocupada por develar el lugar de la política en los análisis de Marx, llegamos a una interpretación en la que esa continuidad entre ontología y política en la que se basaba la interpretación marxista ortodoxa, que relegaba la política en relación con lo “social”, se rompe. En su lugar, encontramos una suerte de restitución de la contingencia del cambio social e histórico que fluctúa de acuerdo con las luchas de clases que tienen lugar en el escenario político. En este sentido, esa discontinuidad da lugar a una lectura de la política que, en líneas generales, coincide en un aspecto con la que pone en práctica Laclau: la centralidad de la representación política en los procesos de subjetivación.

Aunque la mayoría de los elementos de ese proceso ya estaban presentes en *Hegemonía y estrategia socialista*, es en *La razón populista* (2005) donde Laclau despliega con más claridad sus hipótesis, el interés del teórico político argentino por el populismo se retrotrae hasta sus años de militancia y va a marcar profundamente su obra. En una entrevista de fines de los años 80 llegó a afirmar: “...yo no tuve que esperar a leer los textos posestructuralistas para entender lo que es un “gozne”, y un “himen”, un “significante flotante” o la “metafísica de la presencia”: lo aprendí a través de mi experiencia práctica de activista político en Buenos Aires” (Laclau, 1993, p.210). Como es bien sabido, Laclau militó desde 1958 en el Partido Socialista Argentino. Pero, debido a los complejos alineamientos políticos que sobre la izquierda de ese país produjo el fenómeno del peronismo, desde 1963 pasó a formar parte de una fracción, liderada por Jorge Abelardo Ramos, en el Partido Socialista de Izquierda Nacional. Allí fungió como director del periódico del partido, Lucha Obrera, en cuyas editoriales llamó la atención sobre la necesidad de producir articulaciones políticas más allá del estrecho horizonte de la clase, hasta 1968.

Esos años de militancia dejaron en Laclau una impronta profunda del modo particular de funcionamiento de la política en América Latina. Como continuamente recalaba:

“[e]s difícil explicar a alguien en Gran Bretaña las divisiones políticas de la izquierda argentina de aquellos años. Baste decir que la divisoria de aguas crucial, percibida intuitivamente por todos los activistas, no eran las alternativas clásicas como reforma/revolución, o stalinismo/trotskismo, sino la actitud adoptada frente al peronismo” (Laclau, 1993, p. 208).

En efecto, en palabras de Laclau, la izquierda argentina estaba dividida en la “izquierda liberal”, con los comunistas a la cabeza, quienes junto con liberales y conservadores se constituían en oposición al peronismo, y la “izquierda nacional”, en la que se alineaba su partido, cuya singular visión de la “revolución permanente” se enfocaba en profundizar la revolución nacional iniciada por el peronismo operando una “hegemonización socialista de las banderas democráticas”.

Pues bien, un rasgo permanente de esa forma de hacer política que se convertiría en el núcleo de las preocupaciones teóricas de Laclau, sería precisamente la capacidad del peronismo para aglutinar tantas y tan diversas fuerzas políticas y de estructurar antagónicamente un panorama tan complejo:

En 1946 –declara en la misma entrevista– Perón había sido elegido presidente por una coalición de fuerzas heterogéneas, que iba de la extrema izquierda a la

extrema derecha, y que se basaba en el apoyo del ejército y los sindicatos. A esta alianza se oponía otra coalición de los partidos tradicionales, que iba de los conservadores a los comunistas (Laclau, 1993, p. 208).

Sería esa enorme y desconcertante capacidad de articulación hegemónica del peronismo la que nuestro teórico político echaría de menos cuando enfrentaba el reduccionismo clasista de la corriente predominante del marxismo.

El argumento de *Hegemonía y estrategia socialista* estaba dotado de un aparato conceptual en el que las diversas luchas y formaciones discursivas que aparecían inconexas podían converger mediante una práctica política de *articulación* para formar una identidad colectiva. Ello era posible sólo en la medida en que los diversos “elementos” o “significantes” formaran una “cadena equivalencial”, lo que a su vez sería posible cuando esa formación discursiva estableciera una frontera con aquellos elementos o significantes que no podían articularse, un *antagonismo*. El objeto de esa práctica política era conseguir la *hegemonía*, concebida como el proceso mediante el cual uno de esos elementos particulares puede pasar a representar la totalidad de la cadena equivalencial.

Las posibilidades de articulación se resumían en las “luchas democráticas”, en las cuales el espacio político se estructuraba en campos diversos, y las “luchas populares”, caracterizadas por dividir el espacio político en dos. Es a esta última lógica política a la que Laclau consagra su libro *La razón populista*. La preocupación de fondo en la obra es por la formación de las identidades colectivas. Laclau parte de una insatisfacción con la forma como ese problema se ha explicado desde perspectivas funcionalistas y pluralistas, pues ambas dan por sentado que existen grupos, es decir, omiten la pregunta por la formación de la identidad y del sujeto colectivo, que él aborda a partir del populismo que concibe la *demanda* como unidad básica de análisis.

Para Laclau (2005), el populismo no obedece a una base social (agraria, urbana, o en transición) puesto que ha tenido lugar en diversos contextos; tampoco puede aprenderse mediante la enumeración simple de sus características, el papel central del líder carismático o su carácter no revolucionario, por ejemplo, puesto que comparte muchas de ellas con otros fenómenos políticos; mucho menos corresponde a una ideología, similar al liberalismo o el socialismo, porque ha habido populismos de izquierda, de derecha y liberales. No obstante, también es insatisfactoria la actitud que desecha el populismo como objeto de estudio por considerarlo demasiado vago. Laclau rechaza todas esas alternativas y plantea que para comprender el populismo hay que tomarse su vaguedad en serio, preguntar-

se cómo opera políticamente esa vaguedad. Para él, el populismo es una “lógica política de institución de lo social”. Es decir, no es un fenómeno, es una forma de institucionalizar, de fundar el conjunto de relaciones que forman lo social.

De lo que se trata es de estudiar cómo se articulan las demandas para formar el grupo en esa grieta entre el orden totalmente institucionalizado, en el que todas las demandas son satisfechas, y un contexto de proliferación extrema de demandas o de crisis. En este caso existen dos posibilidades, las demandas pueden ser “democráticas”, cuando permanecen aisladas, o “populares”, aquellas que estructuran cadenas de equivalencia y constituyen una identidad más amplia. Ello pasa por una dicotomización del espacio político, en el cual todas las demandas son equivalentes porque se oponen al sistema institucional o a la oligarquía: se erigen en una *plebs*, una parte de la comunidad política, que aspira a instituirse en *populus*, representación de la totalidad (Laclau, 2005). Así pues, existen tres momentos analíticamente diferenciados que se presentan simultáneamente: la *articulación* de distintas demandas y la generación de equivalencias entre ellas que atenúan sus diferencias; la producción de un *antagonismo* que hace posible esas equivalencias en tanto existe un adversario común, pero que, como ya afirmaba en *Hegemonía y estrategia socialista*, funciona a la vez como lo que posibilita delimitar una identidad en el flujo continuo de diferencias y como aquello que impide su sutura última; y la hegemonía, pues para que esas demandas se unifiquen en un todo, como lo es el pueblo, se requiere que una de ellas represente la totalidad sin abandonar totalmente su significado particular (Laclau, 2005).

El proceso de subjetivación, de formación de sujetos políticos o identidades colectivas, entonces, es posible por el encuentro siempre en tensión entre la “lógica de la diferencia” y la “lógica de la equivalencia”: si predominara la primera no existiría posibilidad de articulación porque las demandas no tendrían nada en común; pero si predominara la segunda, tampoco habría articulación, ni política, pues existiría entre las demandas una identidad total. Es la tensión entre ambas lo que hace posible la política, la lucha por conseguir la hegemonía, por ocupar parcial y transitoriamente el lugar de representación de la totalidad; se trata, nuevamente, de una totalidad a la vez imposible y necesaria para la construcción de identidades o sujetos políticos. Dado que en el lugar de representación de la totalidad se expresa la tensión entre la lógica equivalencial y la lógica diferencial,

Esto significa que en el *locus* de la totalidad hallamos solamente esa tensión. Lo que tenemos, en última instancia, es una totalidad fallida, el sitio de una plenitud inalcanzable. La totalidad constituye un objeto que es a la vez imposible y necesario. Imposible porque la tensión entre equivalencia y diferencia es, en

última instancia, insuperable; necesario porque sin algún tipo de cierre, por más precario que fuera, no habría ninguna significación ni identidad (Laclau, 2005, pp. 94-95).

Mientras más amplia sea la cadena de equivalencias, esa particularidad que representa el todo va a tender a ser más vaga, a desprenderse de su significado particular y a convertirse en un *significante vacío*, porque esa es la condición para representar la diversidad incommensurable de las demandas, atenuar su contenido particular (Laclau, 2005). De forma tal que la hegemonía se presenta siempre como una operación “catacrética”, puesto que no es de forma conceptual que una particularidad puede representar la incommensurable totalidad, sino en términos figurativos y es la “catacrésis” la figura que expresa la situación en la cual “un término figurativo no puede ser sustituido por otro literal” (Laclau, 2005, p. 94).

En el caso del populismo el lugar vacío de la totalidad va a ser ocupado muchas veces por el líder en tanto símbolo, cuya función es unificar demandas muy diversas mediante un vínculo que también pasa por lo afectivo. En suma, es esta compleja lógica lo que explicaría por qué el panorama político de la Argentina en los años 50 y 60, que vivió Laclau en su época de militante, se ordenaba alrededor de Perón y era capaz de articular en su contra a los comunistas con liberales y conservadores, y a su favor tendencias de la izquierda nacional junto con corrientes de extrema derecha. De esa forma, el populismo posibilita la comprensión de la forma como opera la *lógica de la política* a partir de procesos de subjetivación mediados por la representación. Resulta ahora posible comprender por qué, en el análisis de Marx, Luis Bonaparte se encontraba revestido de un exceso de significación que lo autorizaba para representar los más diversos y contradictorios intereses, pues como decía Marx: “Precisamente porque no era nada, podía significarlo todo...” (Marx, 1985, p. 70).

Colofón

El contraste entre Marx y Laclau arroja que, partiendo de perspectivas ontológicas muy distintas, la representación es una cuestión central en los procesos de subjetivación política y, más ampliamente, de la política. Esta conclusión plantea la necesidad de pensar la representación desde una perspectiva normativa que se interroga, una vez más, por su relación con la democracia y los fenómenos emancipatorios. Comúnmente se acepta que la representación es la mejor opción entre las peores, dadas las constricciones logísticas para una democracia directa.

Sin embargo, esta perspectiva olvida que la representación funciona en dos sentidos, del representado hacia el representante y de éste hacia aquél: el representante transmite la voluntad de sus representados, pero al mismo tiempo agrega algo a esa voluntad previamente formada, esto es, contribuye a definir a sus representados como un colectivo o un sujeto, a forjar su identidad (Laclau, 2005).

En este segundo sentido se entiende que la identidad es un resultado más que un punto de partida para la representación y por lo tanto no debería darse por sentado que existe un pueblo o un conjunto de ciudadanos susceptibles de ser representados antes del momento mismo de su representación. Esto es relevante porque la representación tiene una importancia política allí donde el sujeto pueblo, con sus intereses e identidad, no ha sido formado o presenta una situación de desarticulación. En otras palabras, la relación entre representación y democracia, patente en la exigencia convencional de que el representante traduzca cabalmente los intereses y deseos de sus representados al campo político, se ha centrado en la necesidad de que los representantes obedezcan fielmente la “voluntad popular”. No obstante, el problema es que la formación de esa voluntad popular misma es inseparable e imposible sin la representación. Por consiguiente, el problema no se encuentra tanto en la representación en sí misma, sino en la manera como se forma esa “voluntad popular”, en las maneras de articulación y la lucha hegemónica que está en la base de ese sujeto político o en los procesos de subjetivación. Esta discusión abre un interrogante de tipo normativo que ubica la democracia ya no en el nivel de las formas políticas, sino en el de los procesos de subjetivación, es decir, en el carácter democrático o no del sujeto político y de la formación del pueblo cuya dilucidación pueda, quizás, dar luces para la crítica de la democracia realmente existente.

Referencias

- Balibar, E. (2000). *La filosofía de Marx*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Cohen, G. A. (1986) *La teoría de la historia de Karl Marx. Una defensa*. Madrid: Siglo XXI-Editorial Pablo Iglesias.
- Critchley, S. & Marchart, O. (2008). Introducción. En: Critchley, S. & Marchart, O. (Eds.) *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*. (pp. 15-29). Buenos Aires: FCE.
- Laclau, E. (1993). Teoría, democracia y socialismo. En: *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. (pp. 207-254). Buenos Aires, Nueva Visión.
- Laclau, E. & Mouffe, C. (1987). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una democracia radicalizada y plural*. Madrid: Siglo XXI.

- Laclau, E. & Mouffe, C. (1993). Posmarxismo sin pedido de disculpas. En: *Nuevas reflexiones sobre la emancipación de nuestro tiempo*. (pp. 111-145). Buenos Aires: Nueva Visión.
- Marchart, O. (2009). *El pensamiento político posfundacional*. México: FCE.
- Marx, K. (1972). Prólogo a Contribución a la crítica de la economía política. En: *Introducción general a la crítica de la economía política*. Córdoba: Cuadernos de Pasado y Presente.
- Marx, K. (1985). El dieciocho brumario de Luis Bonaparte. En: *Trabajo asalariado y capital*. (pp. 135-239). Bogotá: Planeta-De Agostini.
- Marx, K. (1985). Las luchas de clases en Francia. En: *Trabajo asalariado y capital*. (pp. 37-134). Bogotá: Planeta-De Agostini.
- Marx, K. (1993). *Manuscritos*. Barcelona: Altaya.
- Poulantzas, N. (1979). *Estado, poder y socialismo*. Madrid: Siglo XXI.
- Silva, L. (1971). *El estilo literario de Marx*. México: Siglo XXI.