



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

EL CONCEPTO DE LO SOCIAL EN ERNESTO LACLAU

TESIS

Que para obtener el grado de
Licenciado en Sociología

PRESENTA

Andy Lemoine Landa

DIRECTOR

Dr. Benjamín Arditi

Ciudad Universitaria, mayo de 2018



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

*A mi mamá y mi papá,
como sincero agradecimiento por su apoyo incondicional*

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS.....	4
INTRODUCCIÓN	7
I. HEGEMONÍA Y FORMACIÓN DISCURSIVA	23
1. La crítica del estructuralismo.....	23
2. La deconstrucción del marxismo	28
3. Lo social como formación discursiva	34
II. LA APERTURA DE LO SOCIAL.....	44
1. Contingencia y necesidad	44
2. Sobredeterminación	49
3. Estructura, sujeto y poder	55
III. EL CONCEPTO DE LO SOCIAL.....	65
1. Supuestos epistemológicos/ontológicos	65
2. Lo social y la sociedad.....	68
3. Lo social y lo histórico	72
4. Lo social y lo político	76
5. La sociedad como construcción de una plenitud ausente	81
IV. LACLAU Y LOS PROBLEMAS DE LA SOCIOLOGÍA.....	86
1. La construcción de la dimensión social	86
2. El carácter simbólico del vínculo social	89
3. Relación individuo/sociedad.....	92
4. La cuestión de la modernidad	94
REFLEXIONES FINALES	100
BIBLIOGRAFÍA	116

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo no habría sido posible sin el apoyo –directo o indirecto— de incontables personas. Mencionaré a quienes influyeron más directamente en el proceso de gestación, redacción y presentación de mi tesis.

En primer lugar, recibí una influencia considerable de Benjamín Arditi en dos sentidos: primero, cuando fui su alumno conocí la obra de Ernesto Laclau, por la cual me sentí especialmente atraído; en segundo término, siendo mi director de tesis, sus agudas revisiones y sus orientaciones de forma y contenido fueron un gran apoyo para delimitar mi problema de investigación y evitar que se me saliera de las manos. Agradezco que, a pesar de sus múltiples ocupaciones, siempre haya sido una persona atenta para conmigo.

Asimismo, cabe hacer mención de la Dra. Rosa Nidia Buenfil, por su lectura atenta, apasionada y rigurosa. Gracias a ella pude afinar conceptos y explicaciones clave en Laclau en aras de una mayor claridad. A la Dra. Teresa Rodríguez de la Vega, por sus observaciones críticas, específicamente en el ámbito ontológico, lo que me obligó a replantearme varias cuestiones importantes respecto a mi lectura de la sociología clásica (lamentablemente mi tesis no fue el espacio propicio para desarrollar esos debates, pero obtuve un aprendizaje significativo de cara al futuro). Al Dr. Luis Gómez Sánchez, por su tiempo de lectura y sus observaciones. Por último, a la Dra. Mónica Guitián, a quien no sólo agradezco por aconsejarme sobre adecuaciones formales muy pertinentes y por hacer observaciones esclarecedoras, sino también por su calidad humana; personas como ella dignifican a nuestro gremio.

Agradezco a Samary por haber sido mi compañera de vida durante todo este tiempo, por escucharme, por estar ahí en momentos difíciles, por su cariño, por sus consejos y, especialmente, por animarme a tomar algunas decisiones trascendentales.

Mención especial para mis padres, Esther Landa González y Erick Lemoine Molina, quienes me dieron las herramientas necesarias para que buscara libremente mi camino.

Agradezco infinitamente su apoyo, su cariño, que siempre me recibieran con los brazos abiertos en mi hogar y que nunca hayan dudado de mí. A mi papá, Erick, porque siempre está listo cuando alguien necesita su ayuda y por ser un gran amigo y compañero. A mi mamá, Esther, a quien no sólo admiro por ser un ejemplo de disciplina y trabajo, sino también de sensibilidad para con los demás y de compromiso ético en todos los ámbitos de la vida. Porque aunque seamos tan distintos y a la vez tan parecidos aprendo de ella y ella aprende de mí; ¡venga esa *neuroplasticidad*! Agradezco también a Erick, por ser no sólo mi hermano, sino un buen amigo; espero que nuestra confianza mutua se acreciente con los años y que sea feliz en su nueva etapa.

Por último, nada de esto habría sido posible sin los fondos públicos, es decir, la riqueza de México invertida en la educación. En un país en el que la mayoría de la población vive en condiciones de pobreza, donde la desigualdad, la discriminación, la violencia y la corrupción son palpables a lo largo de la geografía nacional; en un mundo cada vez más problemático para vivir dignamente (incluso para la simple supervivencia), la neutralidad de la humanidad es un boleto de entrada a la catástrofe (si no es que ya estamos en ella). Ojalá mi trabajo sea leído no sólo como un esfuerzo especulativo o un juego de conceptos sino también como un mensaje soterrado pero recurrente: la defensa de la imaginación poética de la humanidad y de la posibilidad de otro(s) mundo(s). En esta capacidad imaginativa, hoy fuertemente reprimida, pongo mis esperanzas de un mundo mejor y más libre y, por supuesto, de un cambio radical para nuestro país.

“...the truth is that language is not a scientific thing at all, but wholly an artistic thing, a thing invented by hunters, and killers, and such artists long before science was dreamed of. The truth is simply that the tongue is not a reliable instrument, like a theodolite or a camera. The tongue is most truly an unruly member, as the wise saint has called it, a thing poetic and dangerous, like music or fire”

G. K. Chesterton, *G. F. Watts*.

“¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente [...]; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal”

F. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*.

INTRODUCCIÓN

I

Las disciplinas científicas operan en función de un supuesto que es relativo a su *status* de disciplinas: la existencia de *algo* (en singular o plural) pasible de ser estudiado sistemáticamente.¹ En la medida en que esto da lugar a problematizaciones distintas, se trata de formas de enfocar la realidad. Independientemente de cómo entiendan los miembros de la disciplina —en términos kuhnianos, la comunidad científica— su propia labor (cognoscitiva), esto es, sin tomar en cuenta cómo es que se piensa que ese ‘algo’ *funda* su disciplina, se puede asegurar que la estructuración de ésta encuentra su principal punto nodal en la forma en que se constituye aquel objeto fundante. Así, por ejemplo, los objetos fundantes y los supuestos nodales de la física, son el mundo de la materia y la energía, en tanto atributos medibles y pasibles de ser explicados sistemáticamente, en la biología se trata de seres vivos, en la geografía de la tierra y en la pedagogía de la educación y la enseñanza. En ese sentido, las discusiones en torno a cómo construir estos objetos fundan y estabilizan cada una de las disciplinas en un momento dado (las rupturas y las discontinuidades en estos aspectos centrales constituyen un principio básico del desenvolvimiento de las disciplinas a lo largo del tiempo).

Este trabajo se circunscribe a la sociología, para cuyo caso, el supuesto nodal es la existencia de la sociedad y de *lo social*.² Ahora bien, si el concepto de sociedad/lo social es

¹ Lo anterior puede ser entendido en el sentido kuhniano de paradigma, o sea, como una serie de supuestos teóricos generales, leyes y técnicas para su aplicación —“gestalt visual” que constituye lo observado y el modo de observarlo— que se estabilizan en un campo o disciplina científica (Thomas Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, México, 2006 y A. Chalmers, *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?*, Siglo XXI, México, 1991, pp. 127-141). En síntesis, para que una disciplina sea posible es menester el acuerdo, en términos generales, sobre el objeto de estudio de ésta.

² En el presente trabajo proponemos una distinción entre el *sustantivo* “sociedad” y el *adjetivo* “lo social” (*cfr.* Benjamín Arditi, “La totalidad como archipiélago: el diagrama de puntos nodales (1)”, *Questión*, Vol. 1, Núm. 25, 2010). En el primer caso se trata de un objeto empírico, es decir, delimitable espacio temporalmente y con una identidad definida (definición que es construida por el observador), aunque no en un sentido pleno (hablamos, por ejemplo, de la sociedad moderna, mexicana, feudal, mesopotámica, etc.). Por otro lado, y de forma correlativa, se habla de lo social como una dimensión, un nivel de la realidad, respecto del cual podemos discutir su modo de ser sin necesidad de anclarnos exclusivamente en un caso empírico. La adquisición de conocimientos sobre las sociedades ofrece herramientas para pensar lo social como dimensión de la realidad

el supuesto nodal y el centro gravitatorio de la reflexión sociológica, las diferentes formas en que éste es construido —ya sea dentro o fuera de la disciplina— en tanto objeto coherente y pasible de estudio y explicación sistemáticos, son referentes necesarios tanto para comprender los elementos fundamentales de cada propuesta teórica como para realizar confrontaciones y reflexiones sobre las posibilidades de cada una. En suma, el cómo se construye el concepto de sociedad/lo social es, siguiendo el argumento trazado, el *quid* de la reflexión sociológica. En este orden de ideas, el presente trabajo es una reflexión, desde la sociología, sobre la manera en que Ernesto Laclau (1935-2014) construye su concepto de lo social.³ Dicha indagación implica una observación a profundidad de la propuesta del autor, dando cuenta del entramado en el cual el concepto se encuentra inscrito. Lo anterior permitirá una reflexión sobre las posibilidades de dicha teoría en tanto herramienta para pensar lo social.

Antes de entrar en materia podríamos preguntarnos cuál es la pertinencia de analizar la propuesta teórica del autor argentino. Sostengo, en primer lugar, que en él se puede encontrar una propuesta tanto peculiar como promisoría para la labor sociológica. El primer aspecto se refiere al carácter irreductible de ésta a otras análogas. Se trata de un trabajo pionero, que funda y construye su propio espacio de teorización, dando lugar a su vez a problematizaciones originales de las cuales es menester dar cuenta. Por otro lado, poniéndola en relación con su contexto, es destacable su relevancia pues, al mismo tiempo que se trata de una alternativa para la investigación social escasamente desarrollada en México (Laclau ha sido discutido ampliamente en la ciencia política pero apenas es conocido en la sociología), ésta ofrece y promete una respuesta sólida a problemáticas de primer orden de la sociología contemporánea como son: la construcción de la dimensión social, la forma del vínculo social, la cuestión de la modernidad, la integración de las aportaciones del post-estructuralismo, la disolución de la dicotomía entre agente y estructura, la explicación del cambio social, así como de las relaciones de poder y de la política, entre los tópicos más

(sabemos del carácter simbólico que necesariamente recubre el mundo social, constatable en todos los colectivos humanos) y, en sentido inverso, los conocimientos adquiridos sobre la dimensión social informan a la investigación empírica y le permiten afinar sus explicaciones. La sociología se constituye por la integración y la retroalimentación entre ambos enfoques.

³ No se puede soslayar la participación de Chantal Mouffe en esta empresa intelectual, sin embargo, dados los objetivos de este trabajo, me veré obligado —de manera un tanto injusta— a atribuir a Laclau la autoría de esta perspectiva.

destacables. Por otro lado, existe un punto de su teoría en el que vale la pena hacer énfasis: el abordaje sistemático de un aspecto generalmente no abordado y por ende poco explorado en la teoría sociológica, esto es, el relativo al carácter abierto o “precario” de toda sociedad –y en general, de todo objeto de estudio en grados variables.⁴ Antes de entrar en materia reconstruyamos las líneas generales de un discurso de tales características.

II

No se puede dejar de observar que el pensamiento de Laclau es también un producto histórico, y en esa medida no puede ser diseccionado y aislado, como meras proposiciones formales, con relaciones lógicas perfectamente determinadas. Su cabal comprensión exige conocer las condiciones de formación de su pensamiento, al menos en términos generales.

El autor pertenece a una corriente de pensamiento que se encuentra fuertemente marcada por una posición crítica ante supuestos centrales del Iluminismo.⁵ Si bien esta tradición ha traído conquistas importantes (entre las más destacadas: el rechazo del principio de autoridad en los procesos cognoscitivos y el uso público de la razón), Laclau rechaza de forma abierta y explícita sus pilares ontológicos y epistemológicos. Esta vertiente de pensamiento, en tanto imaginario social, fue el resultado de un proceso histórico marcado por el surgimiento de la modernidad en Occidente. Dichos supuestos, en la medida en que fueron parte de un imaginario social, permearon el propio pensamiento de la época (la ciencia, los ideales de transformación de la sociedad, la cultura), de ahí que aquello que es

⁴ En qué medida esta apertura es central en el funcionamiento del objeto es algo que se define dependiendo de éste último. A lo largo de este trabajo veremos que lo social presenta una estructuración en la que la contingencia juega un papel primordial.

⁵ En términos generales, por Iluminismo entendemos un movimiento intelectual y cultural de importancia creciente en Europa occidental y, tendencialmente, en el resto del mundo. Designa el cosmos de la modernidad, esto es, la forma en que los hombres modernos constituyen *su* mundo. Lo que nos interesa rescatar como núcleo duro del Iluminismo es ya sugerido por el propio nombre que lo designa. Ante la oscuridad o el velo que recubre al mundo, es posible –y necesario— disponer de algo que sea capaz de disolver las “sombras” y los “engaños”. Se trata del conocimiento *verdadero* sobre las cosas, del rescate del *logos* como forma de llegar a él, y de la creencia militante en que lo primero será posible –al menos tendencialmente— con el correcto uso de esto último. Un corolario de esta creencia sería la vivencia de la temporalidad como progreso: la humanidad puede ahora clasificarse según viva más en las sombras o más en la luz (*vid.* Aníbal Quijano, “Colonialidad del Poder y Clasificación Social”, *Journal of World-Systems Research*, Colorado, No 2, Vol. VI, Summer/Fall, 2000, pp. 342-386). En segundo lugar, tendríamos un resultado de gran importancia para nuestra investigación: desde el punto de vista cognoscitivo el mundo se convierte en algo trascendental, en algo cuya significación es intrínseca e independiente del observador. Así, es menester buscar, vía *la Razón*, la “esencia”, las determinaciones de las cosas. Ernesto Laclau es consciente de las implicaciones de esta tradición de pensamiento, y su obra es en gran parte su cuestionamiento, sin que ello signifique un abandono hacia el escepticismo o el relativismo radicales. Profundizaremos en ello en el presente trabajo.

objeto de las críticas del autor tienda a desbordar el ámbito meramente académico y científico.

Será de utilidad observar los rasgos básicos de esta ontología a través de uno de sus principales representantes: René Descartes (1596-1650). Nos ocuparemos de la teoría del conocimiento que puede encontrarse en dos de sus principales escritos: el *Discurso del método* (1637) y las *Meditaciones metafísicas* (1641).⁶

La teoría del conocimiento de Descartes tiene un primer rasgo: su carácter laico. Si bien la propuesta cartesiana no tiene ningún sentido si no se admite el carácter *necesario* de la existencia de Dios, como fuente perfecta e infinita de todo lo existente, el pensador de origen francés no subordina el acto de conocer a una deducción de los dogmas teológicos. Esto quiere decir que no opera, en los actos cognoscitivos, la otrora estratificación jerárquica, en la cual los representantes de Dios (clero) serían los portadores de la verdad. En ese sentido, Descartes, en el *Discurso...*, parte de una aseveración fundamental: a los seres humanos nos fue dada una “luz natural”,⁷ una “voz de la razón” que nos permite distinguir lo verdadero de lo falso, y dicha “facultad” nos fue dada por igual en tanto miembros del género humano. Lo fundamental para conocer es, por tanto, no la imaginación de la psique, ni la pertenencia a una comunidad de conocimiento específica (sea la Iglesia o las universidades), pues el

⁶ Es pertinente señalar que el pensamiento moderno es algo mucho más complejo que dos o tres operaciones cognoscitivas derivadas del análisis de Descartes, por lo que se puede reprochar a esta elección un empobrecimiento del fenómeno. No pretendo hacer una historia de las ideas, ni tampoco una *arqueología* en la que se indaguen las condiciones en las que cada corriente de pensamiento fue posible (*vid.* Michel Foucault, *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI, México, 2010). Se trata, únicamente, de encuadrar el pensamiento social en una ruta crítica que le sirva de base; crítica “injusta”, si se quiere, pues es ingenuo reprochar a un autor el pertenecer a su época (o suelo arqueológico) y no a la nuestra, pero es especialmente útil para elaborar nuestro propio material, más aún si estos personajes son ampliamente leídos *como autoridades*.

⁷ La metáfora del conocimiento como la claridad o la luz es crucial en la época, pero su origen viene desde los griegos. Siguiendo a Jaeger, Platón mismo ya señalaba que: “El alma del hombre es como el ojo. Si no miramos a la región de que irradia con brillantes colores la luz del día, sino a las tinieblas de la noche iluminada débilmente por las estrellas, el ojo ve poco y parece ciego, como si careciese de toda fuerza de visión. Pero cuando Helios [el Sol] ilumina el mundo, su mirada es clara y su capacidad de visión completa. Lo mismo ocurre con el alma: cuando mira al mundo que resplandece claramente con la luz de la verdad y del ser, el alma conoce y piensa y se halla dotada de razón. Pero cuando lo que contempla es envuelto en las sombras, lo que germina y lo que perece, sólo engendra simples opiniones, su mirada es débil, se mueve por tanteos y se asemeja a algo carente de razón” (508d) (Werner Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, FCE, México, 1962, pp. 682-683; *vid.* Platón, *Diálogos IV. República*, Gredos, Madrid, 1986, p. 333). Lo anterior se complementa con la alegoría de la caverna, donde las opiniones son representadas como sombras y el verdadero conocimiento como el desvanecimiento de estas últimas. La luz del conocimiento es ubicada en un sitio más elevado, como algo que sólo puede ser alcanzado mediante un esfuerzo sistemático por superar la inercia de la doxa (*La república*, 514a y ss), idea que, por lo demás, será ampliamente retomada por los modernos.

entendimiento, salvo casos raros, nos es dado en igual medida; lo decisivo es el *cómo* se aplica dicha facultad, de ahí la importancia del *método*.⁸ Tenemos, pues, que nuestras capacidades para conocer son iguales en todos los casos, y el discernimiento de lo que es verdadero no depende de ningún principio de autoridad. Esto es ya, por supuesto, una de las principales conquistas que hicieron posible el renacimiento de la filosofía y la ciencia en Occidente, además de la emergencia del Estado de derecho.

No obstante, de lo anterior se deriva un segundo rasgo: conocer es saber discernir de manera *clara y distinta* lo verdadero de lo falso. En este caso, el mundo se puede conocer en lo que tiene de verdadero, y así rechazar las *falsedades* que se derivan de nuestra imperfección en tanto seres cognoscentes, de ahí que podamos decir que, de entre varias opiniones sobre una misma cosa, “no puede ser verdadera más que una sola”.⁹ Lo anterior, porque el pensador francés –y la tradición ilustrada– sigue una antigua directriz del pensamiento: el concepto de esencia [*ousia*].

La concepción del ser como algo que tiene una realidad *en sí* y, por tanto, una única significación refleja se remonta a los antiguos. Platón llega a postular que los seres humanos, en tanto almas inmortales, nacemos conociendo las Ideas o esencias de los seres (teoría de la reminiscencia, *Fedón* 74a-76a, *Menón* 81c-d) e incluso afirma que “el bien”, la medida de todas las cosas, es lo que hace que el mundo se estructure de tal manera, es decir, mediante formas [*eidós*] (*Fedón* 99d).¹⁰ Más importante aún, era consciente de que el mundo que conocemos mediante las sensaciones es contingente, imprevisible, y escapa sistemáticamente de las formas o Ideas, a lo que respondió mediante la negación de su ser; a lo más, estos acontecimientos debían tener alguna suerte de *participación* en las *eidós*, siempre y cuando se dejara pasar todo cuanto hay de contingente en ellos (así como el geómetra abstrae las figuras de un mundo en el que nunca las encontrará en su forma pura), de ahí la distinción entre el mundo visible y el mundo inteligible (*Idem* 100b-101c); por una parte, el de las sensaciones, la multiplicidad y las opiniones y, por el otro, el de la verdad, lo universal y el

⁸ René Descartes, “Discurso del método” en René Descartes, *Descartes*, Biblioteca de grandes pensadores, Gredos, Madrid, 2011, pp. 101, 107 y 120.

⁹ *Ibid*, p. 105.

¹⁰ En Platón la Idea del bien aparece como “la fuente de la verdad y de la cognoscibilidad, que hace que el mundo cognoscible sea cognoscible” (W. Jaeger, *Paideia...*, *op. cit.*, p. 683), así, “a las cosas cognoscibles les viene del Bien no sólo el ser conocidas, sino también de él les llega el existir y la esencia [*ousia*]” (509b) (Platón, *Diálogos IV. República...*, *op. cit.*, p. 334).

conocimiento.¹¹ En el mundo inteligible, si bien se toman en cuenta las imágenes del mundo visible (al menos como supuestos), las demostraciones o contrastaciones se realizan no en referencia a estas imágenes, sino a las Ideas de las cuales éstas participan. Todo esto se hace, como afirma Platón, “sin servirse para nada de lo sensible, sino de Ideas, a través de Ideas y en dirección a Ideas, hasta concluir en Ideas” (*La república* 511c).¹² Es mediante esta operación de separación que Platón instituye el dominio del ser; las *eidōs* no sólo pretenden expresar la realidad, sino que *son* lo real y lo llenan plenamente.

El racionalismo cartesiano retoma los aspectos nodales del pensamiento platónico.¹³ Entre ellos, hay algunos que vale la pena resaltar, pues son los elementos fundamentales de la teoría del conocimiento dominante en los siglos posteriores, al menos hasta mediados del siglo XX. En primer lugar, no puede dejar de observarse la asunción de que el ser humano es capaz, mediante su intelecto, de *descifrar* o *desvelar*¹⁴ el funcionamiento del mundo que lo rodea. Así, el observador no necesita más que *su entendimiento* y *el método* para conocer lo que se propone, lo que implica que sin entendimiento y/o sin método el conocimiento es imposible.¹⁵ Descartes asumía que el ser humano no opera únicamente mediante el entendimiento —órgano racional del alma, capacidad natural de conocer— al relacionarse con el mundo, era también común que el hombre imaginara su propio mundo (por ejemplo, en las actividades artísticas), o que se lo explicara directamente mediante su sensibilidad o la

¹¹ Véase Platón, “Fedón”, en Platón, *Diálogos III. Fedón. Banquete. Fedro*, Gredos, Madrid, 1986, pp. 24-142 y W. Jaeger, *op. cit.*, p. 689.

¹² Platón, *Diálogos IV. República...*, *op. cit.*, p. 337.

¹³ Castoriadis identifica a Platón como el referente principal de un proceso de primera importancia en la historia del pensamiento: “Con Platón comienza la torsión (y distorsión) platónica que desde entonces ha dominado la historia de la filosofía o por lo menos su corriente principal. El filósofo deja de ser un ciudadano. Sale de la polis, o se alza por sobre ella, y dice a los ciudadanos qué tienen que hacer, lo que él deduce de su propia *epistémē*. Busca, y cree encontrar, una ontología unitaria —es decir, una ontología teológica—. En el centro de esta ontología, como de todo lo demás, ubica la metaidea de lo determinado (*peras, Bestimmtheit*). De esta ontología trata de derivar el régimen político ideal. Y más tarde (con los estoicos y, mucho más, con el cristianismo) santifica la realidad, es decir, comienza a racionalizar lo existente en todos los ámbitos” (Cornelius Castoriadis, “¿El fin de la filosofía?” en *El mundo fragmentado*, Terramar, La Plata, 2008, p. 158).

¹⁴ En este acto de pensar lo real como algo escondido o codificado viene implícita la existencia del código para su desciframiento, éste sería el *logos* o la Razón. Esta forma de percibir el conocimiento tiene una estrecha relación con la creencia medieval de que el mundo tiene una significación oculta, es decir, la voluntad y el mensaje de Dios, y es menester un ejercicio de *interpretación* para descubrirlo. El mundo es un libro escrito por Dios; toca a la humanidad desvelar su significado (*vid.* Foucault, *op. cit.*, cap. 2, pp. 35 ss y Francis Bacon, *La Gran Restauración* (Novum Organum), Tecnos, Madrid, 2011, pp. 44-45).

¹⁵ Bacon señala a este respecto la insuficiencia del “entendimiento desnudo” para dar cuenta de la realidad. Para conocer se requiere no una inteligencia excepcional, sino un instrumento (“ayuda”) para pensar (*id.* pp. 50 y 56).

costumbre, de ahí que el hacer uso del entendimiento sea un acto especial, que requiere cierta preparación y esfuerzo. Conocer, en este punto, es remar a contracorriente de las ‘falsas explicaciones’ que ofrecen las fuentes externas al entendimiento.¹⁶ El énfasis en el establecimiento del método obedecería a esta necesidad, y las nacientes disciplinas científicas –incluida la tardía ciencia de la sociedad— gravitarían en torno a este programa.

Una segunda idea de gran relevancia es la que instituye la definición del ser. Para Platón y Descartes el ser –lo que existe— es aquello que, por medio del entendimiento, puede ser conocido clara y distintamente, al igual que conocemos que un triángulo tiene tres lados cuyos ángulos siempre suman 180°. Así, el proyecto ilustrado consistía en traer ese grado de certeza a todos los dominios del conocimiento. Al mismo tiempo esto tenía una consecuencia relevante: aquello que no fuera reducible a estos esquemas –a la lógica conjuntista-identitaria, diría Castoriadis— no era objeto posible de conocimiento, y si existía alguna disciplina que reclamara su explicación no podía ser llamada ciencia, ni ser incluida en el proyecto de la razón.¹⁷ Lo que es, funciona, por tanto, mediante relaciones de carácter

¹⁶ De ello resulta una implicación importante: el alma humana es una mezcla de sensaciones y representaciones, pero el ser humano tiene la capacidad de separar plenamente sus facultades. Resultan, por un lado, lo sensible, lo sentimental y lo imaginario como fuentes de equivocación; por el otro, la capacidad racional o el entendimiento, como puro mecanismo generador de conocimiento. Así, ya no sólo es el mundo el que se puede descomponer en sus múltiples elementos; los seres humanos también y, por tanto, son capaces de utilizar de manera independiente uno o varios de sus recursos. Estamos ante un sujeto unitario y soberano, que aparece como condición de posibilidad del conocimiento claro y distinto. El sociólogo Norbert Elias es consciente del carácter problemático de esta hipótesis, pues la “‘razón’, según esta concepción, es una especie de vaso inmutable cuyo contenido puede vaciarse, totalmente idéntico en todos los hombres”, sin distinguir con claridad “entre el potencial universal para sintetizar, propio de todos los hombres, entre la capacidad humana de establecer nexos y la suposición de que ‘el hombre’ por naturaleza, es decir, sin aprenderlo, está provisto de una facultad para relacionar los acontecimientos de un modo muy específico, con ideas o conceptos innatos, tales como ‘causa’, ‘sustancia’ o ‘tiempo’” (Norbert Elias, *Sobre el tiempo*, FCE, México, 2010, pp. 82-83). Se trata de una confusión entre los mecanismos *biológicos* que posibilitan tales operaciones racionales y éstas operaciones propiamente dichas –las cuales presuponen tanto el aparato biológico como la transmisión o aprendizaje de un conocimiento socialmente construido.

¹⁷ Esto explicaría que, por un lado, el nacimiento de las disciplinas científicas más inmediatamente irreducibles a esta lógica (sociología, ciencia política, psicología, etc.) hayan emergido de manera tardía, y que esto fuera posible sólo en la medida en que sus fundadores lograron acoplar, aunque sea con hipótesis *ad hoc* (generalmente analogías), su objeto a la ontología dominante. Durkheim mismo ya señalaba que los hechos sociales “son de modo definido, [...] tienen una manera de ser constante, una naturaleza que no depende de la arbitrariedad de los individuos y de la que derivan relaciones necesarias” (Émile Durkheim, *Las reglas del método sociológico y otros escritos sobre filosofía de las ciencias sociales*, Alianza, Madrid, 2000, p. 52). Y, más adelante, señala: “Como quiera que la ley de la causalidad ha sido verificada en los demás reinos de la naturaleza y que ha ido extendiendo su imperio del mundo físico-químico al mundo biológico y de éste al mundo psicológico, se tiene derecho a admitir que también es verdadera en lo que respecta al mundo social; y hoy día se puede añadir que las investigaciones emprendidas sobre la base de ese postulado tienden a confirmarlo”, aunque reconoce que “no por ello queda resuelta la cuestión de saber si la naturaleza del vínculo social excluye toda contingencia” (*id.* p. 202). Por su cercanía a las concepciones sociológicas contemporáneas (y a la

determinista (causalidad, exactitud, repetición de patrones, etc.); lo demás es accidental o participa de manera marginal en el ser. Esto explicaría, por ejemplo, que la economía, una disciplina que a finales del siglo XVIII logró explicaciones formales mediante leyes de causalidad de un amplio ámbito de fenómenos, haya tendido a dominar las explicaciones sobre el funcionamiento de la sociedad en su conjunto.¹⁸

En tercer lugar, de lo anterior se deriva que la realidad tiene una significación intrínseca, es decir, una esencia. El mundo ha de ser reductible a las proposiciones que explican las leyes de su funcionamiento, sin importar que la labor científica de su descubrimiento se presente o no como una labor de aproximación asintótica –en constante progreso pero sin llegar a una explicación acabada y completamente satisfactoria. El supuesto esencialista supone además que el observador no participa de la realidad que explica. Así, la objetividad es entendida como la neutralización del sujeto cognoscente en la forma y en el contenido del conocimiento, éste se convierte en un elemento inocuo, simple transmisor de información entre la realidad y el lenguaje (neutro), de ahí que el método implique a su vez la suposición de que existen datos con la misma significación para todos, los cuales servirán de base a toda investigación. En sociología, Durkheim, al explicar la construcción de un objeto de investigación, señala que debemos definirlo “en función de propiedades que le [...] sean inherentes, y no de una representación mental”, lo que quiere decir que debemos buscar “caracteres exteriores” que nos permita dar una definición “de acuerdo a la naturaleza de las

propuesta de Laclau) resulta interesante la observación de Elias a este respecto: “Una poderosa tradición defiende la creencia de que el aparato de categorías que se ha desarrollado en la investigación de los estadios físicos del universo, y los tipos de síntesis que corresponden a las formas de relación descubiertas en estos niveles, es decir, sobre todo síntesis del tipo de vinculación mecánica de causa y efecto, se adaptaban mejor al estudio de las formas de relación de todos los niveles integrativos del universo total, o que además de éstos no se da ningún otro tipo de síntesis ‘racionales’” (Norbert Elias, *op. cit.*, pp. 101-102). En consonancia con Laclau y líneas de investigación similares, defenderé la idea de que el conocimiento (particularmente el referido a lo social) no consiste –y en tanto se plantea en estos términos no deja de presentar graves aporías, sobre todo en el plano de la filosofía y las ciencias sociales— en el despliegue de la razón como capacidad de desvelamiento de la significación intrínseca del mundo; consiste, ciertamente, en postular determinaciones, siempre y cuando se entienda que el mundo no es completamente reductible a esta lógica y que toda observación no es un acto puro, sin historia y sin sociedad, sino algo mediado o filtrado socio-históricamente, de ahí que conocer no sea acumular datos sobre la realidad, sino una construcción, transformación y destrucción permanentes de nuestras propios instrumentos para comprender –y crear— el mundo –en sí mismo sin sentido alguno, aunque sí con una regularidad y consistencia suficientes para ser cognoscibles.

¹⁸ Este proceso comienza con los trabajos pioneros del mercantilismo y los fisiócratas, aunque se consolida con Adam Smith (*vid.* Adam Smith, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, FCE, México, 1958) y la escuela clásica. Aún hoy, si bien con mayores reservas, la economía tiende a construir sus modelos a partir de la búsqueda de leyes. Con Laclau veremos cuáles son las limitaciones de una reducción economicista de la realidad social.

cosas”. Esto se logra siendo objetivo: “Una sensación es tanto más objetiva cuanto mayor fijeza tiene el objeto a que se refiere, pues la condición de toda objetividad es la existencia de un punto de referencia constantemente idéntico al que puede ser referida la representación y que permite eliminar todo lo que ésta tiene de variable y, por tanto, de subjetiva”.¹⁹ El concepto de esencia, supone, pues, el de objetividad, además de la separación entre el sujeto y el objeto.²⁰

Dejando de lado el decisivo impacto de la ilustración en la historia ulterior de Occidente (y a la postre de todo el mundo), he procurado enfocarme en esbozar las bases epistemológicas y ontológicas –la corriente principal, como diría Castoriadis— de la filosofía y la ciencia modernas (incluidas las ciencias sociales). Como toda institución humana, fue una forma que tarde o temprano había de manifestar quiebres más o menos agudos. Por un lado, supuso la acumulación de avances inéditos, no sólo en la ciencia, sino también en el saber práctico; sin embargo, a la par de este proceso, comenzaron a surgir interrogantes en torno no sólo a los métodos de las propias disciplinas, sino con miras a cuestionar los grandes postulados que aquí se han esbozado. Después de un siglo XIX de grandes esperanzas en la Razón y el método científico –proceso que llega a su cúspide a principios del siglo XX con la filosofía analítica—, en el cual los imaginarios políticos, la cultura y la ciencia tendían a operar mediante la expectativa de que el *verdadero* saber garantizaba el éxito en todos los ámbitos de la vida, el proyecto racionalista comenzaría a mostrar cada vez mayores limitaciones, tanto en términos de su capacidad de prever y evitar las catástrofes, como en cuanto a la plausibilidad de sus bases filosóficas, llevando a un acelerado cuestionamiento de sus elementos principales. En esta época emerge la crítica del estructuralismo de Saussure, con las *Investigaciones filosóficas*²¹ de Wittgenstein (tiempo antes pensador de primera línea de la filosofía analítica), cuyo concepto de “juegos de lenguaje” abrió la puerta para que los

¹⁹ E. Durkheim, *op. cit.*, pp. 90-91 y 99-100.

²⁰ Ciertamente si algo caracteriza al pensamiento del siglo XIX es el rechazo del concepto filosófico de esencia y la búsqueda de leyes y elementos observacionales neutros; otras tendencias de la época tampoco habrían pensado en esos términos. Sin embargo, se puede observar, aunque en muchos casos sólo indirectamente, que hay una búsqueda permanente de su sustituto funcional, pues de otra manera no tendría sentido considerar que *la naturaleza de las cosas* puede reflejarse en el lenguaje. En otras palabras: lo que caracteriza al pensamiento ilustrado es la búsqueda de un *fundamento* que permita pensar la realidad como algo con una significación intrínseca; algo que se devela de una vez para siempre. De ahí que se hable de elementos observacionales neutros, de clases, o de teleologías.

²¹ Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas* [1953], IIF-UNAM, México, 1988.

filósofos posteriores repensaran el fenómeno del significado. De manera paralela, a contracorriente de las escuelas tradicionales, surgían autores que daban explicaciones heterodoxas a fenómenos similares, mostrando en qué medida la vieja epistemología y ontología dificultaban el propio desenvolvimiento de su labor científica.²² El posestructuralismo (donde podemos ubicar en primera línea a Foucault y Derrida) sería uno de los tantos resultados de este proceso. Éste es el telón de fondo de las discusiones que hacen eco en la obra de Laclau.²³

III

En sociología se observa un desarrollo paralelo a este proceso, no sin una trayectoria propia, más o menos desfasada. La disciplina participa desde sus inicios de las corrientes principales del racionalismo y sus derivaciones. Pero incluso en el caso de éstos encontramos una pertenencia con tensiones en ciertos puntos respecto al canon dominante de la época. Un precursor como Auguste Comte trae a colación un esquema lineal y progresivo del desarrollo de los pueblos (su teoría de los tres estadios),²⁴ de modo congruente con cómo se pensaba en la época. No obstante, poco después, el considerado padre fundador de la sociología Émile Durkheim, sin dejar de ser un cartesiano,²⁵ construye un objeto propio al mismo tiempo que genera una disonancia importante. Durkheim afirmó ya en el siglo XIX que toda institución social posee un recubrimiento y una reglamentación moral: ahí donde la economía de la época postulaba al hombre como un *homo economicus*, el sociólogo francés mostraba que éste, en tanto ser social, forma parte de un entramado de reglas de conducta (no en sentido económico, sino moral) de carácter obligatorio y sustraídas a su arbitrio (y la ausencia de

²² En las ciencias sociales, autores relativamente desconocidos se habían dado a la tarea de deconstruir los supuestos positivistas en sus respectivas disciplinas desde la primera mitad del siglo pasado. En la sociología se destaca el trabajo de Norbert Elias en *El proceso de la civilización* [1939], FCE, México, 2009; esfuerzos similares ya se habían hecho en la economía por parte de Karl Polanyi en *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo* [1944], FCE, México, nueva edición en prensa; por último, en la ciencia política y la teoría del derecho trabajos como Carl Schmitt, *El concepto de lo político* [1927], Alianza, Madrid, 1991.

²³ Faltaría un elemento importante a desarrollar para comprender el tejido argumentativo de la propuesta laclausiana: su relación con la tradición marxista. Esto lo haré tanto en la introducción (punto IV) como en el capítulo I (pp. 28 y ss).

²⁴ Vid. Auguste Comte, *Discurso sobre el espíritu positivo*, Alianza, Madrid, 2000.

²⁵ Al respecto, Durkheim es claro respecto de su proyecto científico: “Nuestro principal objetivo es extender el racionalismo científico a la conducta humana, mostrando que considerada en el pasado puede ser *reducida* a relaciones de causa y efecto, relaciones que se pueden transformar luego en reglas de acción para el futuro por medio de una operación no menos racional que la anterior” [Las cursivas son mías] (E. Durkheim, *Las reglas...*, *op. cit.*, p. 34).

éstas en algún ámbito de la vida social era un signo de anomia).²⁶ Comienza a emerger la dimensión propiamente social, no reductible a las leyes de la naturaleza, de la economía o de la psique, sino como esfera con una relativa autonomía y una cierta legalidad: “esta síntesis *sui generis* que constituye toda sociedad da lugar a fenómenos nuevos, diferentes de aquellos que tienen lugar en las conciencias aisladas, no se puede menos que reconocer que esos hechos específicos residen en la propia sociedad que los produce y no en sus partes, es decir, en sus miembros. [...] Los hechos sociales [...] tienen leyes propias”.²⁷ Esta irreductibilidad de lo social puede verse ya como una de las objeciones que se harían desde la sociología (y en pleno siglo XIX) al proyecto de un ser unitario, reductible a un solo *corpus* explicativo. A esto se agrega, como aportaciones destacadas, una reflexión —análoga al evolucionismo filosófico y económico en boga en la época— sobre la evolución social entendida como una transformación en el tipo de solidaridad social y —en consonancia con cómo se pensaban los organismos vivos— sobre la “relación de correspondencia que existe entre [...] [un fenómeno] y algunas necesidades del organismo [social]”²⁸, dando pie a una vertiente funcional-estructuralista en sociología.

Estas reflexiones que dieron forma a la sociología fueron seguidas por elaboraciones —también consideradas clásicas— como las de Max Weber (y su integración de la perspectiva hermenéutica en el análisis sociológico) y Talcott Parsons (con su reelaboración del enfoque estructural), todas ellas en algún punto deudoras de las investigaciones pioneras de Durkheim. No es objeto de este trabajo dar cuenta de cómo se desarrolló la disciplina y en qué medida hizo cuestionamientos al núcleo ontológico de la ilustración, baste decir que siguió un camino análogo al de otras disciplinas, dando paso a propuestas sofisticadas y depuradas de las posiciones que se habían revelado problemáticas a la luz de los avances en otros campos: las de Norbert Elias, Niklas Luhmann, Anthony Giddens y Pierre Bourdieu, por hablar de algunos de los exponentes más destacados en tiempos recientes.²⁹ En todos

²⁶ Vid. Émile Durkheim, “Prefacio de la segunda edición”, en *La división del trabajo social*, Colofón, México, 2007. La economía no es la única disciplina de la cuál la naciente disciplina buscaba diferenciarse, la mirada está puesta también en el derecho (contractualismo), la psicología, la biología e incluso la filosofía. Sin embargo, en esta tesis me enfocaré primordialmente en la primera. Esto se justifica porque la propuesta teórica de Ernesto Laclau es en buena medida una crítica de las tendencias economicistas en las ciencias sociales.

²⁷ E. Durkheim, *Las reglas...*, *op. cit.*, pp. 42-43.

²⁸ E. Durkheim, *La división...*, *op. cit.*, p. 57.

²⁹ Vid. N. Elias, *El proceso...*, *op. cit.*; Niklas Luhmann, *La sociedad de la sociedad*, Herder, México, 2006; Anthony Giddens, *Las nuevas reglas del método sociológico*, Amorrortu, Buenos Aires, 1997; Anthony

ellos encontramos, sin duda, las huellas del lento pero continuo resquebrajamiento del suelo ontológico y epistemológico del pensamiento ilustrado.

Los temas recurrentes de la sociología giran en torno al concepto de lo social/sociedad. En particular la disciplina trata cuestiones como el proceso de la modernidad en Occidente (Durkheim, Marx, Weber, Elias, Luhmann), del orden o la estructuración social (y su irreductibilidad a otros niveles del ser), de la importancia de las instituciones (en el sentido amplio propuesto por Durkheim), del carácter simbólico de todas ellas y de la cuestión del poder y del cambio social. Si las propuestas teóricas de Laclau son pertinentes desde el punto de vista de la sociología es porque permiten pensar, con rigor analítico, uno o varios de los tópicos centrales de la disciplina (cuestión que abordaré en el capítulo IV). No es mi intención el dar una explicación detallada de cómo se han desarrollado estos temas por las distintas corrientes, pero a lo largo de la tesis se intentará traer a colación o tener presentes estos debates, siempre y cuando sea pertinente y no resulte en una desviación del tema principal.

IV

La pregunta fundamental que trataré de responder es la siguiente: *¿en qué sentido puede ser pertinente y fructífera una recuperación, desde la sociología, de una propuesta como la de Ernesto Laclau?* El desarrollo de la tesis es, por tanto, una propuesta de cómo podemos responder esa pregunta. Por el momento, valdría la pena adelantar una observación panorámica de la ruta crítica seguida por el autor, dando cuenta de las peculiaridades en su propuesta teórica.

Ernesto Laclau es un autor profundamente marcado e interpelado por la tradición marxista –suele caracterizarse como pensador *posmarxista*. En general, desarrolla su propuesta teórica en polémica con los componentes economicistas y racionalistas de aquella (podría decirse que el marxismo ortodoxo es una forma paradigmática de la teoría del conocimiento de la que Laclau trata de desmarcarse). Éstos se pueden encontrar,

Giddens, *La constitución de la sociedad. Bases para una teoría de la estructuración*, Amorrortu, Buenos Aires, 1998 y Pierre Bourdieu, Jean-Claude Chamboredon y Jean-Claude Passeron, *El oficio del sociólogo*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2002 y Pierre Bourdieu y Loïc Wacquant, *Respuestas. Una invitación a la sociología reflexiva*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2005.

fundamentalmente, en la tesis que aparece con toda claridad en el prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política* de Karl Marx:

En la producción social de su existencia, los hombres establecen determinadas relaciones, necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un determinado estadio evolutivo de sus fuerzas productivas materiales. La totalidad de esas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se alza un edificio [*Überbau*] jurídico y político, y a la cual corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material determina [*bedingen*] el proceso social, político e intelectual de la vida en general. No es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino, por el contrario, es su existencia social lo que determina su conciencia. En un [...] [estadio] determinado de su desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes [...]. Esas relaciones se transforman de formas de desarrollo de las fuerzas productivas en ataduras de las mismas. Se inicia entonces una época de revolución social. Con la modificación del fundamento económico, todo ese edificio descomunal se trastoca con mayor o menos rapidez. Al considerar esta clase de trastocamientos, siempre es menester distinguir entre el trastocamiento material de las condiciones económicas de producción, fielmente comprobadas desde el punto de vista de las ciencias naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en suma, ideológicas, dentro de las cuales los hombres cobran conciencia de este conflicto y lo dirimen.³⁰

En dicho postulado podemos ver una distinción entre la *realidad* económica (variable independiente) y sus correspondientes formas de manifestación (variables dependientes), de la cual se derivan otras formas, como las contraposiciones entre: lo real y lo aparente, conciencia de clase e ideología, reforma y revolución, progresistas y reaccionarios, etcétera. Así pues, lo que tenemos como el *quid* de la teoría marxista es el mantenimiento de un enfoque sobre lo social que lo entiende como resultado de y como el despliegue de lo real mismo.³¹ La explicación social en este caso no es más que la indagación de cómo el fenómeno esencial (lo económico) se imbrica con sus formas concretas. Lo anterior impacta la manera en que se determina *a priori* la posición que ha de ocupar cada actor y proceso social en dicho despliegue de lo real. Lo que se constituye como lo real aparecería escindido de sus propias condiciones de existencia, como un fundamento explicativo sedimentado, cuyas consecuencias teóricas y políticas van desde la incapacidad de la tradición marxista para explicar, en sus propios términos, el funcionamiento de las sociedades de masas, hasta el

³⁰ Karl Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, Siglo XXI Editores, México, 2000, pp. 4 y 5.

³¹ Para una propuesta que, desde el marxismo, pretende distanciarse de este esquematismo, léase Louis Althusser, “Contradicción y sobredeterminación (notas para una investigación)” en Althusser, Louis, *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México, 1967, pp. 71-96.

establecimiento de regímenes burocráticos y autoritarios fundados en el referente dogmático del marxismo ortodoxo.³²

Esta tradición es, pues, una de las manifestaciones del racionalismo y el esencialismo en la teoría social. La cuestión nodal no es negar la capacidad de esta corriente de generar reflexiones plausibles y bien fundamentadas, sino mostrar que su ontología y epistemología implícitas conducen a callejones sin salida. La búsqueda de la *ousia* (elemento característico de esta forma de conocer) lleva, por ejemplo, a que el marxismo entienda que es menester *encontrar* lo esencial de su objeto, de ahí se deriva la carga de hiper-realidad que se le da al aspecto económico; a la búsqueda de una teoría plenamente determinista, que sea capaz de realizar una reducción causal de los fenómenos; finalmente, a la negación de la temporalidad y de la política (que, como tendré oportunidad de mostrar, en Laclau son elementos constitutivos).

Laclau no es un antagonista de la razón, entendida como proyecto de elucidación de la realidad. Si bien se observa una oposición decidida a la corriente dominante del racionalismo, los puntos de quiebre están bien delimitados y se relacionan fundamentalmente con cómo se piensa el ser (ontología) y con cómo se piensa que éste debe ser pensado (epistemología-metodología). Si el racionalismo tenía la expectativa de hallar lo esencial de

³² Ciertamente, podría argüirse que aquello que Marx dijo en el Prólogo de la contribución de 1859 es difícil de encontrar en su obra magna, *El Capital*, no obstante, de eso a señalar que esto signifique un abandono del determinismo económico hay una gran distancia. Las muestras en ese sentido no son pocas, pero sin duda uno de los pasajes más representativos –junto con el parágrafo 7 del capítulo XXIV que muestra de la manera más explícita la visión teleológica de la historia— es el capítulo sobre el fetichismo de la mercancía, donde señala que es inherente a la forma capitalista de reproducción social la existencia de un “místico velo neblinoso”, el cual no permite dar cuenta de “la figura del proceso social de vida” (K. Marx, *El Capital...*, *op. cit.*, p. 97). Así, se mantiene, aunque de manera más sofisticada que en el Prólogo, una dicotomía o frontera franca entre lo real y lo ideológico, entre realidad y apariencia místico-religiosa. Algunos, como Aníbal Quijano, han querido ver en las obras de coyuntura (principalmente *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, Alianza, Madrid, 2003) un Marx “distinto” (*vid.* A. Quijano, *op. cit.*, pp. 360-361). Desde luego, en esta obra el autor se enfoca en dar una explicación de sucesos políticos relatando los acontecimientos y caracterizando el proceso en sus propios términos; las clases aparecen como entidades que se agrupan no según formas *apriorísticas*, sino en función de la coyuntura. Sin embargo, aquello que da coherencia a toda la trama, el recurso implícito que respalda la caracterización de los actores, de sus acciones e incluso juzga su cortedad de miras es su concepción clasista y economicista. Foucault pensaba que el marxismo “deja de respirar” fuera del siglo XIX (M. Foucault, *op. cit.*, p. 276); quizá sea más útil pensarlo en modo inverso: el marxismo, fuera del siglo XIX, tiende a ahogar las tentativas de pensar los fenómenos políticos y sociales. Decir que Marx pensaba mediante supuestos esencialistas no significa que no sea un referente para pensar las sociedades contemporáneas, sólo implica considerarlo *como un hombre de su época*. Una teoría y un conjunto de proposiciones no son importantes en sí mismos, sino en tanto nos sirven como instrumentos para pensar la realidad. Una posición crítica –no en sentido peyorativo— es una condición necesaria para evitar confundir nuestros medios con nuestros fines.

un fenómeno, el autor muestra que es posible pensar una estructura coherente, con centros de irradiación (la *formación hegemónica*), pero sin esencia, sin instancia fija y unilateral.³³ Si en el primer caso se tenía la expectativa de una teoría determinista, que estableciera las relaciones causales entre distintos fenómenos, con Laclau se muestra que, si bien se admite el papel fundamental de las teorías como esfuerzos de ordenación de la realidad social, de hacerla inteligible, igualmente importante es dar cuenta de que aquello es una reducción de complejidad, un intento de “domesticar la infinitud, de abarcarla en la finitud de un orden”.³⁴ Lo social es, como señala Foucault, “el espacio de una dispersión”;³⁵ hacer teoría sería el esfuerzo por ordenar de manera relativa e incompleta —aunque lo más exhaustivamente posible— la dispersión constitutiva del objeto. Por último, donde el pensamiento ilustrado tendía a neutralizar el papel de la historicidad y la política (a menos de reducirla a ser un momento dentro del desenvolvimiento de algo ‘más esencial’ y ‘más real’, lo que equivale a negarle un sentido y un funcionamiento propios), el autor trata de crear un entramado teórico donde tengan cabida, explotando su potencial explicativo como fuentes de toda objetividad.

Laclau concibe lo social como algo más que el objeto inteligible sociedad. Pone en el centro de la discusión el carácter abierto de lo social. En términos generales, lo que esto quiere decir es que la sociedad, en tanto espacio cerrado, en tanto sistema estructurado de *posiciones* (o *momentos*), nunca puede constituirse enteramente (es *imposible*), lo anterior en la medida en que no puede escapar a la subversión relativa de dichas posiciones.³⁶ En otras palabras, la objetividad de un conjunto de relaciones que establecen identidades más o menos fijas (v. gr. la relación de producción en la que convergen capitalistas y obreros) se torna imposible en la medida en que es negada por algo externo a ella (v. gr. el imaginario democrático), y, de hecho, se trata de una negación que termina por ser constitutiva —si bien en un sentido negativo, no deja de ser condición— de toda objetividad, es decir, de la propia sociedad.³⁷ La sociedad humana, se identifica, pues, no sólo con las instituciones y las

³³ Desde el punto de vista operativo Laclau termina por establecer un sustituto funcional que hace el papel de esencia en todo el entramado teórico. Abundaré sobre esta cuestión más adelante.

³⁴ Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2000, p. 104.

³⁵ Michel Foucault, *La arqueología del saber*, Siglo XXI, México, 2010, p. 21.

³⁶ Véase Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*, FCE, Buenos Aires, 2011.

³⁷ E. Laclau, *Nuevas reflexiones...*, *op. cit.*, p. 33.

estructuras temporales que se forman o “sedimentan” a lo largo de la historia; también, y de raíz, con el fenómeno —eso sí, acotado o expandido según el tipo de formación social— de la dislocación de lo instituido, del surgimiento de lo imprevisible y la contingencia. Es en función de este carácter abierto de lo social, de esta conceptualización del momento contingente e imprevisible como constitutivo del devenir histórico, que esta propuesta merece especial atención en la teoría sociológica. En el siguiente trabajo me propongo ofrecer un análisis detallado de la teoría discursiva de lo social de Laclau para, posteriormente, reflexionar sobre las posibilidades que dichas posturas ofrecen en el ámbito de la teoría sociológica.

I. HEGEMONÍA Y FORMACIÓN DISCURSIVA

La aportación a la cuestión de lo social que me propongo analizar es la realizada por Ernesto Laclau. El teórico argentino doctorado en Essex construyó su propuesta —y, en buena medida, su compañera intelectual y cónyuge Chantal Mouffe hizo lo propio— integrando en ella elementos y reflexiones de múltiples disciplinas, destacándose, de manera simultánea, dos momentos claves: la crítica del marxismo —crítica no en el sentido peyorativo, sino como observación minuciosa y ponderación de las posibilidades y limitaciones del esquema— y la construcción, siguiendo la filosofía del lenguaje de mediados del siglo XX, de un aparato conceptual para pensar los fenómenos políticos y sociales. En el primer caso, se da mediante una deconstrucción de la categoría de hegemonía y una crítica de fondo a los supuestos esencialistas y racionalistas de la teoría; en el de la filosofía del lenguaje, se trata de la integración de elementos nodales de la crítica del estructuralismo, no sólo para la deconstrucción de las *ilusiones de inmediatez*¹ presentes en esta tradición, también, ante todo, para su apropiación en el proceso de construcción de un esquema teórico para estudiar lo social, con miras a la explicación de cómo se construyen las identidades colectivas. Para analizar esta propuesta con claridad, lo más conveniente será resaltar el espacio de enunciación en el que fue posible, esto es, partir de la exposición del papel jugado por parte del post-estructuralismo en la deconstrucción de las ilusiones de inmediatez.

1. LA CRÍTICA DEL ESTRUCTURALISMO

Si se trata de describir las condiciones de posibilidad para el análisis laclausiano lo más útil será enfocarnos en un proceso de descentramiento que marcó un antes y un después en las reflexiones sobre las ciencias sociales. Se trata de la crítica del estructuralismo que encuentra entre uno de sus mayores exponentes a Jacques Derrida. El pensador francés de origen argelino planteó las líneas generales de estos debates en su conferencia de 1966 dictada en

¹ Vid. Laclau, Ernesto, “Política y los límites de la modernidad”, en Buenfil, Rosa Nidia (coord.) *Debates políticos contemporáneos. En los márgenes de la modernidad*, Plaza y Valdés, México, 1988.

el Colloque international de la Universidad Johns Hopkins en Baltimore: “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas”². Derrida comienza su disertación hablando de un *acontecimiento* en torno al concepto de *estructura*. ¿Qué acontecimiento y qué estructura?

En primer lugar –y esto es algo que se reproduce en Laclau—, Derrida no define de manera exhaustiva lo que debemos entender por estructura. No se limita más que a señalar tangencialmente que una estructura es un sistema diferencial, es decir, un sistema relacional de elementos –y esto porque está siguiendo la definición saussureana. Más aún, cuando se refiere al concepto de estructura no apunta únicamente hacia aquello que ha sido postulado por la lingüística, sino a todo discurso con pretensiones de *episteme*, es decir, enmarcado en el proyecto de la razón (*logos*). Estos discursos, hasta antes del “acontecimiento de ruptura”, tenían un rasgo nodal: la neutralización de *la estructuralidad* (la relacionalidad) de la estructura “mediante un gesto consistente en darle un centro, en referirla a un punto de presencia, a un origen fijo. Este centro tenía como función no sólo la de orientar y equilibrar, organizar la estructura [...] sino, sobre todo, la de hacer que el principio de organización de la estructura limitase [...] el *juego* de la estructura”³. La estructuralidad resultaba neutralizada puesto que ese centro, aunque rigiera la estructura, escapaba a la estructuralidad; está, por tanto, “*dentro de la estructura y fuera de la estructura*”: “la totalidad tiene *su centro en otro lugar*”, se trata, pues, de un “*juego fundado*, constituido a partir de una inmovilidad fundadora y de una certeza tranquilizadora, que por su parte se sustrae al juego”⁴. Fundamento, principio de todo, centro inmovilizador, todas ellas son formas distintas de referirse a esta operación metafísica de la presencia plena.⁵ Una operación de estas características puede encontrarse, por ejemplo, en Marx: la teleología clasista-productivista, en tanto no participa de la estructura relacional (al menos no en última instancia), funda y

² Ensayo que fue publicado posteriormente en Jacques Derrida, *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989.

³ *Ibid.*, p. 383.

⁴ *Ibid.*, p. 384.

⁵ Laclau ha optado por estabilizar el concepto de *fundamento* para describir la operación de clausura del juego relacional y el de *pos-fundamento* para referirse a la ruptura con esta lógica –en la cual él mismo se ubica. La ciencia política contemporánea ha trabajado este enfoque de manera importante. *Vid.* Benjamín Arditi, *La política en los bordes del liberalismo. Diferencia, populismo, revolución, emancipación*, Gedisa, Barcelona, 2014 y Oliver Marchart, *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, FCE, Buenos Aires, 2009.

clausura el constructo general que pretende explicar a las sociedades capitalistas, postulando un funcionamiento que tiende más al cierre que a la apertura; un esquema, diría Derrida, tranquilizador.

Ahora bien, el acontecimiento de ruptura consiste en una operación de descentramiento. No se trata de una disolución de todo posible centro organizador; más bien, de dar cuenta de que éste no es un lugar fijo sino una *función* (v. gr. la distinción hombre/naturaleza no es una realidad trascendental, sino una diferenciación operativa para desarrollar un discurso): “una especie de no-lugar en el que se representaban sustituciones de signos hasta el infinito. [...] este es entonces el momento en que, en ausencia de centro o de origen, todo se convierte en discurso [...], es decir, un sistema en el que el significado central, originario o trascendental no está nunca absolutamente presente fuera de un sistema de diferencias. La ausencia de significado trascendental extiende hasta el infinito el campo y el juego de la significación”.⁶ En la medida en que el juego de la significación se extiende hasta el infinito, un cierre pleno del objeto resulta *imposible* o quimérico. La naturaleza del campo discursivo excluye el establecimiento de una sustancia, esencia o todo tipo de fuente absoluta como principio ordenador de éste, pues se trata de un *juego* “de sustituciones infinitas en la clausura de un conjunto finito”. Es que para que sea posible el propio juego se necesita una finitud, una estructura definida que, al mismo tiempo, presenta en su constitución una apertura al juego de sustituciones. Este tipo particular de finitud es tal en la medida en que experimenta una falta: la de un “centro que detenga y funde el juego de las sustituciones”.⁷ De ahí que ese signo que cumple la función de centro, que lo *suple*, sea “flotante”, pues no termina por fundar una totalidad.⁸ No es que nos rebase la empiricidad (que, por ejemplo, no logremos recoger datos suficientes dadas las dimensiones de la muestra), es que en la medida en que no existe un fundamento, la pretensión de una estructura plena es falaz: el juego de la significación se da en todos los niveles e impacta, aunque sea de forma imperceptible e infinitesimal, tanto a los elementos como a la estructura relacional misma. Es este el argumento retomado por Laclau para hablar de la *imposibilidad* de la

⁶ J. Derrida, *La escritura...*, op. cit., p. 385.

⁷ Ibid., pp. 396-397.

⁸ Ibid., p. 397.

sociedad –en el sentido de que la sociedad no logra un cierre pleno que excluya toda contingencia.⁹

A la crítica de Derrida del estructuralismo se añade, en tanto fuente importante de la propuesta lacausiana, la reformulación del problema de la estructura por parte de Foucault y la elaboración de un concepto que será retomado por Laclau y Mouffe, aunque no sin criticarlo y reelaborarlo. Para el autor de *La arqueología del saber*, la descripción arqueológica de las formaciones discursivas se distingue con toda claridad al enfoque estructural: mientras que este último –en su forma clásica— tiende a establecer lazos axiomáticos entre proposiciones (con una estructura lógica vertical, interna al propio sistema proposicional), cuando se trata de la primera nos ubicamos en el nivel enunciativo, en el cual lo pertinente no es la estructura proposicional del discurso, sino un campo que delimita estructuras posibles (objetos, sujetos y teorías) en vez de identificarse con las estructuras propiamente dichas.¹⁰ El enunciado pertenece y encuentra su explicación en una ‘estructura’ que lo *regula* y de la cual, al mismo tiempo, forma parte. Se trata de la *formación discursiva*.¹¹

Por formación discursiva Foucault designa una *dispersión de elementos*. Esto significa que, si bien se trata de una regularidad, es, propiamente hablando, la regularidad de una dispersión. Una formación discursiva, aunque regula las enunciaciones, lo hace únicamente en el nivel de la formación de los objetos, de las posiciones de sujetos (o modalidades enunciativas), de los conceptos y de las estrategias (o temas y teorías). Esto no implica una determinación de los contenidos, sino a la regulación de su modulación (en otras palabras, la estructura designa marcos de posibilidad o posibilidades estructurales, sin definir las o determinarlas, es decir, dando pie a un juego de diferencias regulado, pero contingente).¹² Las *reglas de formación* –que designan la unidad en la dispersión de una

⁹ En el capítulo III abundo sobre estas cuestiones.

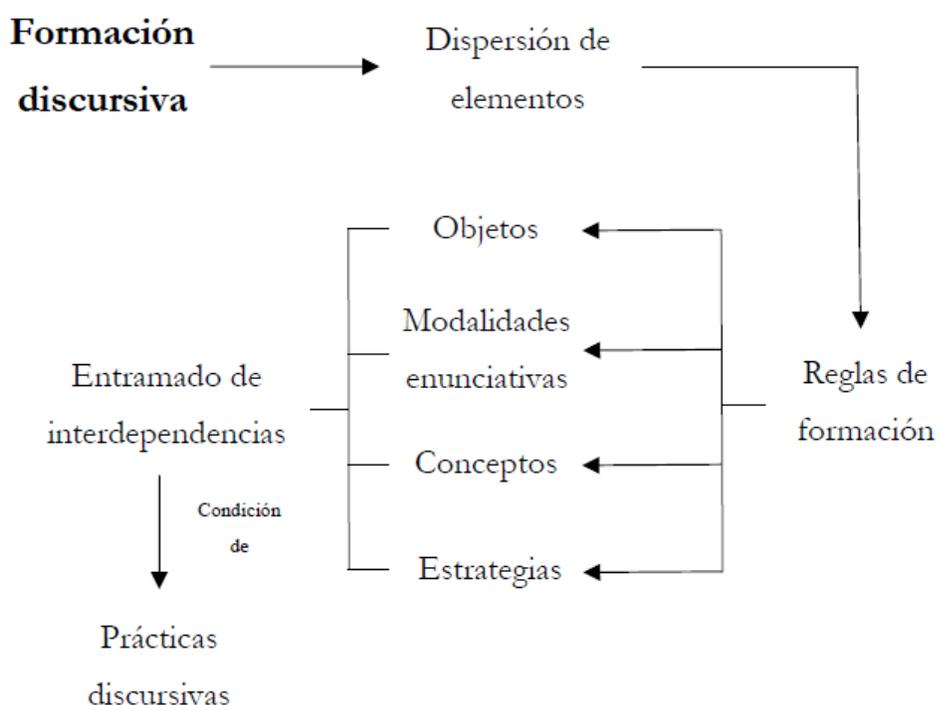
¹⁰ Michel Foucault, *La arqueología del saber*, Siglo XXI, México, 2010 y Gilles Deleuze, *Foucault*, Paidós, México, 2016, p. 41.

¹¹ El discurso es definido como “conjunto de enunciados que dependen de un mismo sistema de formación” (M. Foucault, *La arqueología...*, *op. cit.*, p. 141). Aparentemente se superpone con el concepto de formación discursiva, pero el autor, cuando se refiere a este último, designa el principio de dispersión y repartición de los enunciados, mientras que en el primer caso se trata de la designación de los enunciados propiamente dichos.

¹² Así, por ejemplo, en la época clásica, la historia natural, en tanto discurso, operó mediante la premisa de que la vida –no los seres vivos— poseía ciertos caracteres visibles (simultáneos) a partir de los cuales era posible llevar a cabo una transcripción (lineal) mediante palabras (neutras); la gramática general, por su parte, sostuvo que el lenguaje representaba al pensamiento (simultáneo) en un orden (lineal), de ahí que éste

formación discursiva— son las formas que delimitan cómo se han de manifestar la función enunciativa en tanto modo de postulación de objetos, modalidades enunciativas, conceptos y estrategias.¹³ En suma, el concepto de formación discursiva no implica una negación de la pluralidad de las opiniones, de las posiciones de sujeto o de los objetos que se postulan; se ubica en otro nivel, en el cual esta multiplicidad o dispersión encuentra su regularidad.

Foucault y la descripción arqueológica



sea análisis del pensamiento y que tenga como proyecto la construcción de un lenguaje puramente analítico. Esta modulación paralela de dos disciplinas aparentemente desligadas encuentra su explicación en la pertenencia de ambas a un mismo suelo arqueológico, es decir, a una formación discursiva (Vid. M. Foucault, *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI, México, 2010, pp. 95-180).

¹³ En la historia natural, al priorizarse la denominación de lo visible (líneas, superficies, formas y relieves), se formó también un tipo de objeto privilegiado: las plantas; se supuso un lenguaje listo, neutral y fiel, lo que dio lugar a una serie de posiciones de sujeto (en las cuales se excluía todo elemento extraño a la pura descripción de lo visible); se crearon conceptos como el de estructura (que es precisamente el resultado de la combinación de los elementos visibles considerados pertinentes); y, por último, se delimitaron temas y teorías, los cuales tenían que operar sobre el marco ya dado de la vida como algo que es describable mediante un lenguaje analítico que refleje sus caracteres exteriores.

En este orden de ideas, las reglas de formación dan lugar a una serie de interdependencias que no pueden determinarse *a priori*, pero que son condición de toda práctica discursiva. La descripción arqueológica no es, por tanto, una disciplina anticipatoria (como se pretende en el caso de una estructura cerrada); implica la indagación más o menos simultánea tanto de las prácticas discursivas como de la modulación común que una serie de discursos comparten durante un periodo relativamente definido. Como se verá, en la obra de Laclau (principalmente en *Hegemonía y estrategia socialista*, escrito en coautoría con Chantal Mouffe) se retoma el concepto de formación discursiva y ciertas orientaciones metodológicas, como el entenderla como la regularidad de una dispersión de carácter no anticipatorio; no obstante, lo que separa radicalmente ambas propuestas es cómo se construye el concepto de discurso, cuestión que abordaré más adelante.¹⁴ Este movimiento en cómo se reformula el problema de la estructura sienta las bases de las que se sirve Laclau para sus aportaciones. Antes de ligar estos momentos para reconstruir los postulados básicos de la teoría laclausiana resultará enriquecedor observar, como trabajo paralelo e inspirado en tales reformulaciones, las investigaciones del autor en torno a la tradición marxista.

2. LA DECONSTRUCCIÓN DEL MARXISMO

Retomaré algunas líneas de lo dicho en la introducción, pues, como se dijo, la propuesta de Ernesto Laclau se encuentra íntimamente ligada a la tradición marxista: en torno a sus lagunas, contradicciones e imposibilidades formuló su propio pensamiento. Se liga a ella a través de una recuperación de ciertos enfoques a la vez que al abandono de algunos planteamientos centrales. Veamos en qué consisten.

Comencemos por los elementos que se retoman del marxismo. En general, el autor retoma dos cuestiones: por un lado, aunque este elemento no es privativo de la tradición, se trata del antagonismo como práctica política y como mecanismo para la transformación de la sociedad. Si en la propuesta de Marx el socialismo y el comunismo sólo son posibles en la medida en que sea consecución de un enfrentamiento entre grupos antagónicos, con Laclau, el elemento constitutivo de lo político es el propio antagonismo, esto es, la construcción de alianzas (“cadenas de equivalencias”) entre distintas luchas y de “fronteras” que agrupen a

¹⁴ Como ejercicio comparativo he elaborado un mapa conceptual de cada propuesta, lo que permite observar, al menos en general, las similitudes y diferencias entre ambas, *vid.* pp. 27 y 38.

los sectores antagónicos.¹⁵ Lo social, es, pues, una arena de disputa y, como veremos, lo es en virtud de su carácter abierto y por hacer. Por otro lado, si en el marxismo el horizonte utópico es la tendencial eliminación de la subordinación y la desigualdad entre seres humanos, Ernesto Laclau retoma y radicaliza la propuesta socialista pues, como resultado de su planteamiento, las esferas donde se ha de luchar contra la subordinación y la desigualdad no son ya predeterminadas por algún fundamento subyacente, sino que son construidas de manera contingente, de ahí que los ámbitos donde se pueden desarrollar los antagonismos y, por ende, los de lo socialmente transformable, son indeterminables –aunque no azarosos. En esta propuesta, el socialismo democrático, en tanto horizonte, se expande y vacía su contenido, permitiendo que las posibilidades ofrecidas por cada momento histórico sean aprovechadas en función de la capacidad de los propios agentes implicados para subvertir las instituciones –y los grupos concretos— que los oprimen.¹⁶ La teoría de Ernesto Laclau, como puede observarse, posibilita un replanteamiento del horizonte democrático y de las propuestas de emancipación, no obstante, se dejará de lado esta cuestión para enfocarnos únicamente en la crítica y deconstrucción de las categorías marxistas. Éste será un aspecto que permitirá un acercamiento más nítido para pensar en términos propiamente laclausianos.

Como afirmé anteriormente, la polémica de Laclau con la propuesta del marxismo tiene que ver con una crítica a sus componentes economicistas y racionalistas. Ésta se realiza mediante dos vertientes o enfoques complementarios que son a su vez formas de construir la propuesta propia: en primer lugar, a través de la génesis y deconstrucción de la lógica política (planteada por los autores marxistas como respuesta al distanciamiento de la propuesta conceptual clásica respecto de la realidad política de su tiempo); en segundo lugar, mediante un desarrollo conceptual que, basándose en su aportación anterior, explicita y muestre las implicaciones del papel que juega la indeterminación en la constitución de lo social.¹⁷

¹⁵ El concepto de antagonismo en Laclau supone un proceso de interrupción mutua de las identidades: “se entiende una relación entre fuerzas enemigas, de modo tal que la negatividad pasa a ser un componente interno de esa relación. Cada fuerza niega la identidad de la otra” (Ernesto Laclau, “Antagonismo, subjetividad y política”, en *Los fundamentos retóricos de la sociedad*, FCE, Buenos Aires, 2014, p. 133).

¹⁶ Véase Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*, FCE, Buenos Aires, 2011, pp. 191-239; Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2000, pp. 76-99 y Jules Townshend, “Laclau and Mouffe’s Hegemonic Project: Ths Story So Far”, *Political Studies*, Vol. 52, 2004, pp. 269-288.

¹⁷ Es menester señalar nuevamente que ambos momentos son, a su vez, parte de un proyecto intelectual y político mayor, que incluye la elaboración de una propuesta democrática fundada en los supuestos

El primero se da en buena medida en el célebre trabajo escrito junto con Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*.¹⁸ En éste, Laclau y Mouffe se proponen discutir el papel que ha jugado el concepto de hegemonía en la tradición marxista como huella de una insuficiencia del marxismo ortodoxo para explicar los fenómenos políticos. Así, de lo que se trata en esta obra es de realizar una genealogía de cómo ha impactado la lógica de la contingencia en los esquemas explicativos del marxismo.¹⁹

La pregunta central que se hacen los autores marxistas es: ¿cómo es posible la unidad política de la clase obrera? Para Laclau y Mouffe las posiciones tradicionales ante este cuestionamiento son ambivalentes. Por un lado, la pregunta misma es el indicador de que dichos pensadores son conscientes de que la unidad política de la clase no es un resultado automático del modo de producción capitalista, ergo, de manera explícita o implícita, se admite que existe un elemento exterior a la relación de producción que hace posible la unidad de la clase obrera. En segundo término, la matriz dogmática –sus ilusiones de inmediatez— del pensamiento marxista impide a estos autores pensar una lógica política que desborde la ordenación económicamente predeterminada. Así, a la vez que se da un distanciamiento respecto de la ortodoxia de la tradición para pensar la unidad política, se vuelve a ella para mantener el carácter *necesario* de la categoría de clase como principio de estructuración de las identidades políticas.

Un ejemplo de lo anterior son los dilemas que enfrenta Rosa Luxemburgo para dar cuenta del fenómeno de la unidad política de la clase obrera.²⁰ Recordemos la pregunta central: ¿cómo es posible su unidad? El punto de partida de la pensadora es, a decir de Laclau y Mouffe, que “en la sociedad capitalista la clase obrera está necesariamente fragmentada, y la recomposición de su unidad sólo se da en el proceso mismo de la revolución”.²¹ Lo anterior responde el *qué*, no obstante nos interesa el *cómo*, es decir, la *forma* en que se da la recomposición. Para ello, señalan los autores, Luxemburgo propone su teoría sobre la espontaneidad de las masas, que supone que existe una gran variedad y complejidad en las

antiesencialistas del autor. Dado que en este trabajo me enfocaré únicamente en su propuesta analítica, para un estudio más amplio remito al lector a la revisión de los apartados señalados en la nota anterior.

¹⁸ E. Laclau y Ch. Mouffe, *Hegemonía...*, *op. cit.*

¹⁹ *Ibid.*, p. 31.

²⁰ Vid. Rosa Luxemburgo, *Huelga de masas, partido y sindicatos*, Siglo XXI, Madrid, 1974.

²¹ E. Laclau y Ch. Mouffe, *Hegemonía...*, *op. cit.*, p. 35.

distintas luchas y que no disponemos de un mecanismo cognoscitivo que permita prever el estallido, la forma y el sentido de éstas. No obstante, para que sea posible hablar de una situación revolucionaria, es necesario el fenómeno de la unidad, el cual es posible en la medida en que, señalan Laclau y Mouffe, en dicha situación, “es imposible *fijar el sentido literal* de cada lucha parcial, porque cada una de ellas es desbordada en su literalidad y pasa a representar, en la conciencia de las masas, un simple momento de una lucha más global contra el sistema”.²² Así, tenemos un desdoblamiento de cada lucha y si por un lado tenemos reivindicaciones literales específicas, éstas también se manifiestan como representaciones del proceso revolucionario en su conjunto, por tanto, tenemos un fenómeno de “sobredeterminación de unas luchas por otras”,²³ las cuales convergen en una unidad de carácter simbólico.

La cuestión problemática en la propuesta de Luxemburgo es que hace énfasis en el carácter necesariamente clasista de dicha unidad. Al respecto, no hay ninguna explicación que dé cuenta de cómo es que las posiciones de clase *necesariamente* se manifiestan en la subjetividad política. No obstante, los autores sostienen que resulta de un supuesto racionalista que la autora comparte con la ortodoxia marxista: “la afirmación del carácter necesario de las leyes objetivas del desarrollo capitalista, que conducen a la proletarización creciente de los sectores medios y el proletariado”.²⁴ En suma, Rosa Luxemburgo presenta el dualismo irreductible entre las dos lógicas, pues, por un lado, es capaz de construir una explicación plausible de la experiencia de la fragmentación y de la indeterminación de las articulaciones o de la unidad de las luchas, espacio discursivo en el que se introduce la hegemonía; por el otro, mantiene una perspectiva que tiende a fijar identidades literales, que impide pensar fenómenos contingentes.²⁵

Los supuestos economicistas de los que parte Rosa Luxemburgo serían reproducidos bajo distintas formas por el pensamiento político marxista, de ahí que podamos hablar de una matriz esencialista en ellas (poniendo como principio necesario y fijo el funcionamiento del mecanismo económico). El concepto de hegemonía y la forma de concebir los fenómenos

²² *Id.*

²³ *Id.*

²⁴ *Ibid.*, p. 37.

²⁵ *Ibid.*, p. 38.

contingentes por parte de pensadores marxistas como Trotski, Lenin y Gramsci –si bien este último dando un paso importante fuera de la ortodoxia— sería atravesado por la misma dualidad aporética que enfrenta Luxemburgo,²⁶ de ahí que éste naciera como concepto débil, es decir, subordinado a la estructura económica, en tanto instancia determinante. Sin embargo, como veremos, Laclau hace una recuperación de la aproximación gramsciana al tema de las identidades colectivas, pues se trata de un autor que, aún en el marco de la tradición marxista, se aventura a proponer una lógica política que escapa al mecanismo simple de la determinación clasista.²⁷ Si a la pregunta de cómo es posible la unidad de la clase obrera se puede responder de manera plausible mediante el rol articulador del vínculo hegemónico de ello resulta que lo político –el nivel en el que opera la hegemonía— es prioritario para explicar la articulación del todo social. Aún más, la pregunta pertinente será, en adelante: “¿cómo lo político tiene que ser concebido para que algo tal como una operación hegemónica resulte pensable?”²⁸

Antes de abordar la investigación a la que llegó Laclau mediante esta problematización veamos una segunda estrategia de deconstrucción de la tradición marxista. Este segundo momento de la discontinuidad se encuentra en *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*.²⁹ El autor parte de un cuestionamiento insoslayable para la tradición marxista. El centro de su crítica es la inadecuación lógica entre dos tesis básicas del marxismo referidas a dos mecanismos fundamentales del cambio histórico en las sociedades de clase. Se trata, por un lado, de la contradicción económica; por el otro, del antagonismo de clase.

Como señalé en líneas anteriores, el primero aparece con toda claridad en el Prólogo del 59 y nos remite a una teoría de la historia basada en la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción.³⁰ ¿Cómo opera dicha contradicción? Para Laclau, en este caso, se trata de una contradicción en estricto término: “la continuidad de la expansión

²⁶ *Ibid.*, pp. 80-105.

²⁷ *Vid. Ibid.*, pp. 99-107.

²⁸ Ernesto Laclau, *Los fundamentos retóricos de la sociedad*, FCE, Buenos Aires, 2014, p. 18.

²⁹ E. Laclau, *Nuevas reflexiones...*, *op. cit.*

³⁰ K. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, Siglo XXI, México, 2000, pp. 4-5.

de las fuerzas productivas más allá de un cierto punto constituye, dado un cierto sistema de relaciones de producción, una imposibilidad *lógica*, y esta imposibilidad se traduce, a corto o largo plazo, en el colapso mecánico del sistema”.³¹ Ahora bien, ¿dónde queda el antagonismo en esta ecuación al cuál esta contradicción debiera ser lógicamente compatible en las sociedades clasistas?, ¿cómo ligar ambos momentos a partir de este punto? Para el autor, de la tesis del colapso mecánico de los modos de producción no se puede derivar lógicamente la afirmación de que éste tome la forma del antagonismo entre clases, de ahí que sea una *contradicción sin antagonismo*.

Lo segundo, que aparece de manera explícita en el *Manifiesto comunista*, se resume en la siguiente línea: “la historia de todas las sociedades hasta el día de hoy es historia de luchas de clases”.³² Se presupone la naturaleza antagónica de las relaciones de producción en las sociedades de clase. La cuestión es que Marx, al dar prioridad teórica al desarrollo endógeno del mecanismo económico como fundamento de toda explicación, se ve obligado a reducir al antagonismo a momento en el desenvolvimiento de éste. Luego, la relación entre los agentes antagónicos (*v. gr.* proletarios y capitalistas) es fijada *a priori* como parte de una teoría general de la historia.³³ El antagonismo habría de ser momento interno en el devenir histórico.

Además de señalar que el antagonismo no supone a la contradicción, es decir, no tiene por qué ser dependiente de una teleología, Laclau se pregunta si la relación capital-trabajo es *en sí*, antagónica, como señala el marxismo. Ésta problemática conduce a preguntarse si el enfrentamiento es constitutivo a dichas categorías, esto es, indagar si “el antagonismo surge *lógicamente* de la relación entre el comprador y el vendedor de la fuerza de trabajo”.³⁴ La respuesta es, nuevamente, negativa, pues la resistencia por parte del obrero no es un rasgo de su constitución en tanto agente económico, se trata de *algo más*. Es que “el antagonismo no tiene lugar en el *interior* de la relación de producción sino *entre* la relación de producción y lo que el agente social es fuera de ella”.³⁵ Nos enfrentamos, pues, con la existencia de un *exterior* que subvierte una relación establecida. Una noción que, relacionada con el carácter

³¹ E. Laclau, *Nuevas reflexiones...*, *op. cit.*, pp. 22-23.

³² Karl Marx y Friedrich Engels, *Manifiesto comunista*, Alianza, Madrid, 2011, p. 49.

³³ E. Laclau, *Nuevas reflexiones...*, *op. cit.*, p. 23

³⁴ *Ibid.*, p. 25.

³⁵ *Ibid.*, p. 32.

sobredeterminado de las relaciones sociales, conduce a pensar las identidades, estructuras y procesos como una red diferencial en permanente estado de definición y en una dinámica perenne. Es éste el punto de partida para adentrarnos en la cuestión que nos ocupa, a saber, el análisis discursivo de lo social.

3. LO SOCIAL COMO FORMACIÓN DISCURSIVA

La propuesta de Michel Foucault fue decisiva en el proceso de construcción del esquema analítico de Laclau, de ahí que para el autor argentino la sociedad pueda ser entendida como un fenómeno discursivo, con todas sus implicaciones. Se trata de una labor de desplazamiento y radicalización del entramado conceptual de Foucault, con la integración de las aportaciones —a su vez relativamente desfasadas de su sentido original— de otros autores relevantes (Derrida, Gramsci, Marx, Wittgenstein, Heidegger).

La reformulación que permite pasar del estudio de las formaciones discursivas regionales a su operacionalización para estudiar lo social encuentra su núcleo en la deconstrucción de la distinción entre prácticas discursivas y no discursivas aún subyacente en Foucault. Dos son las constataciones que permiten rechazar tal noción. En primer lugar, que “todo objeto se constituye como objeto de discurso, en la medida en que ningún objeto se da al margen de toda superficie discursiva de emergencia”.³⁶ Esto nada tiene que ver con que se afirme que al margen del discurso no hay nada; se trata, más bien, de que para que algo devenga objeto es necesario construirlo, y eso sólo es posible mediante el discurso (cuestión que se da en un nivel distinto de, por ejemplo, la importancia de una especie dentro de un sistema ecológico respecto a una comunidad pesquera, dado que sin importar que los habitantes de la comunidad construyan discursivamente tales objetos, una pesca excesiva podría causar la extinción de especies claves para la sustentabilidad del modo de vida de la colectividad). Los objetos no serían datos meta-discursivos, sino algo que sólo es posible en la medida en que es construido discursivamente. A este argumento podría agregarse la aportación eliasiana. Según el sociólogo alemán, todo concepto o palabra —y entre ellos aquellos que designan objetos físicos— es una unidad de integración, una síntesis de una multitud de experiencias sensibles. El reconocimiento de la luna —en tanto acto de nombrar tal objeto físico con ciertas características regulares— sería imposible sin un acervo de

³⁶ E. Laclau y Ch. Mouffe, *Hegemonía...*, *op. cit.*, pp. 144-145.

experiencias intergeneracionales que permita su construcción. De otra manera, ¿cómo sería podría discernirse que la luna llena es el mismo cuerpo que el cuarto menguante?, ¿cómo sabríamos que es la misma masa lo que observamos durante el perigeo (distancia más corta) y el apogeo (distancia más larga)? Los objetos no sólo no se dan al margen del discurso, sino que, en tanto son unidades de integración o síntesis de la realidad, presuponen –en la medida en que no son “un caos de señales vagas e inestables” ni un “confuso desfile de luces”— una trama discursiva que les dé consistencia y operatividad.³⁷

En segundo lugar, contra el supuesto de que el discurso es un fenómeno “mental”, aquel en el que existiría un “campo objetivo constituido al margen de toda intervención discursiva”, Laclau y Mouffe afirman “el carácter *material* de toda estructura discursiva”.³⁸ Su anclaje es el concepto de “juegos de lenguaje” en Wittgenstein, para cuyo caso retomamos –al igual que los autores— el ejemplo de la comunicación entre el albañil (A) y su ayudante (B): “A construye un edificio con piedras de construcción; hay cubos, pilares, losas y vigas. B tiene que pasarle las piedras y justamente en el orden que las necesita. A este fin se sirven de un lenguaje que consta de las palabras: «cubo», «pilar», «losa», «viga». A las grita –B le lleva la piedra que ha aprendido a llevar a ese grito”.³⁹ En este caso, las palabras en cuestión no sólo sirven para asociarse a un objeto; forman parte también de un entramado mayor, así, los “juegos de lenguaje” –que para Laclau y Mouffe son equivalentes al concepto de discurso— serían el “todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretejido”.⁴⁰ Tanto las palabras (signos) forman parte del discurso como los objetos (cubo, pilar, etc.) y las acciones (traer el objeto). Como señala Walter J. Ong, “La palabra en su ambiente oral natural forma parte de un presente existencial real. La articulación hablada es dirigida por una persona real y con vida a otra persona real y con vida [...] en un momento específico dentro de un marco real, que siempre incluye más que las meras palabras. Las palabras habladas siempre consisten en modificaciones de una situación total más que verbal. Nunca surgen solas, en un mero contexto de palabras”.⁴¹ En consecuencia: “Los elementos lingüísticos y no lingüísticos no están meramente yuxtapuestos, sino que constituyen un

³⁷ Norbert Elias, *Sobre el tiempo*, FCE, México, 2010, parágrafo 12, pp. 85 y ss.

³⁸ E. Laclau y Ch. Mouffe, *Hegemonía...*, *op. cit.*, p. 147.

³⁹ Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, IIF-UNAM, México, 1988, p. 19.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 25.

⁴¹ Walter J. Ong, *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, FCE, México, 2016, p. 168.

sistema diferencial y estructurado de posiciones –es decir, un *discurso*. Las posiciones diferenciales consisten, por tanto, en una dispersión de elementos materiales muy diversos”.⁴² Esto refuerza la afirmación de Foucault de que el sujeto no es el fundamento del discurso, pues se trata de una articulación mayor, en la cual sólo son posibles las *posiciones de sujeto* –aunque, como veremos, Laclau reintegra la función del sujeto en el contexto de una estructura indecible. Por el otro, muestra que el cambio social va más allá de un fenómeno lingüístico. Para decirlo en términos de los autores: “debe atravesar todo el espesor material de instituciones, rituales, prácticas de diverso orden, a través de las cuales una formación discursiva se estructura”.⁴³

En este orden de ideas la sociedad se convierte en un espacio discursivo o, más precisamente, en una formación discursiva con ciertas reglas que regulan una dispersión de elementos.⁴⁴ Si con Foucault por ésta entendíamos el principio de dispersión y repartición de los enunciados, después del desplazamiento laclausiano se sigue tratando de un principio de dispersión y repartición, pero éste no se limita a las actuaciones verbales, sino al sistema diferencial y estructurado de posiciones de carácter lingüístico y no lingüístico (*discurso*); si antes hablábamos en términos de las reglas de formación de los enunciados ahora se trata de un campo más amplio, el de las reglas análogas referentes a las *prácticas articulatorias*. A la pregunta de en qué consiste lo social la respuesta de Laclau sería: está constituido de prácticas articulatorias que dan lugar a *formaciones discursivas* –desde el punto de vista de su regularidad— o *discursos* –desde el punto de vista de la totalidad estructurada resultante.⁴⁵

⁴² E. Laclau, y Ch. Mouffe, *Hegemonía...*, *op. cit.*, pp. 147-148.

⁴³ *Ibid.*, p. 148.

⁴⁴ La distinción entre *la sociedad y lo social* implica niveles de análisis. Mientras la sociedad es una positividad, un discurso –en el sentido que le dio Foucault al término—, lo social es una categoría de análisis de carácter más bien epistemológico y metodológico, pues designa criterios que atraviesan múltiples formaciones sociales (*vid.* nota 2, p. 7). Arditi iría más lejos la señalar que “la sociedad y lo social serían dos registros diferentes de la materia social que cohabitan en un mismo espacio: lo social designaría una suerte de periferia ubicua que anida en terrenos codificados por el rizoma o círculo incompleto –pero círculo al fin— de la sociedad” (Benjamín Arditi, “La totalidad como archipiélago: el diagrama de puntos nodales (1)”, *Questión*, Vol. 1, Núm. 25, 2010).

⁴⁵ *Ibid.*, p. 133. Definición general que en la sociología encontraría semejanzas con el concepto de *figuración* de Norbert Elias. Lo que el autor quiere resaltar con este concepto es el hecho de que las relaciones sociales, aunque suponen la participación de “individuos”, no son explicadas por ellos, sino por una estructura mayor en la que son *interdependientes* en torno a una “figuración” (sea, por ejemplo, un juego de cartas o una empresa), la cual tiene una “relativa autonomía frente a cada uno de ellos” (Norbert Elias, *Sociología fundamental*, Gedisa, Barcelona, p. 155). Las figuraciones son también complejos que toman en cuenta fenómenos tanto lingüísticos como no lingüísticos, y si a esto sumamos el papel de las *cadena de*

Laclau y Mouffe hacen la observación de que Foucault, si bien señaló que un discurso es tan amplio como el alcance de sus reglas de formación en las actuaciones verbales, no atendió el problema de una delimitación rigurosa, pues ¿cómo establecer la “exterioridad” de algo por el puro criterio de la regularidad de la dispersión? Para ambos esto sólo es posible porque existen mecanismos que producen *efectos de totalidad*, los cuales muestran los límites de la formación discursiva.⁴⁶ ¿Cómo es esto posible? El concepto clave es el de *hegemonía*.

Para abordar este concepto es necesario volver sobre el concepto de prácticas articulatorias. Si hablamos del papel constituyente de las prácticas articulatorias tendríamos que partir de una conceptualización tanto de lo que es articulado como de la resultante en el nivel de lo articulado. Este es el papel que juegan sus conceptos de *elemento y momento*. Por *elemento* se entiende “toda diferencia que no se articula discursivamente”.⁴⁷ Esto es ya en principio problemático, pues los autores, al definirlos, no nos previenen de que esa falta de articulación es en referencia a un discurso —el de mayores dimensiones y complejidad— con pretensiones de constituirse como espacio suturado: la sociedad. De otra manera no hablaríamos en términos de “toda diferencia”, sino de un abigarrado e innumerable cúmulo de posibilidades para incorporar al discurso que en el momento en que se articulan se presupondrían como provenientes de un exterior discursivo —no de la sociedad, sino del propio campo de la discursividad. En consecuencia, un elemento no proviene de la nada; son identidades, objetos, significantes, etc., que no están definidos en el sistema de posiciones diferenciales que es la sociedad; son *flotantes* respecto a esta formación discursiva. Pero esto en modo alguno significa que no son parte de uno o múltiples discursos. Así, el pensamiento feminista y los ideales democráticos, aunque se presentan siempre como discursos, no están *fijados* a un contenido, no refieren a una certeza sino que son fuente de contingencia y de disenso; son, por lo mismo, materiales privilegiados para prácticas articulatorias.

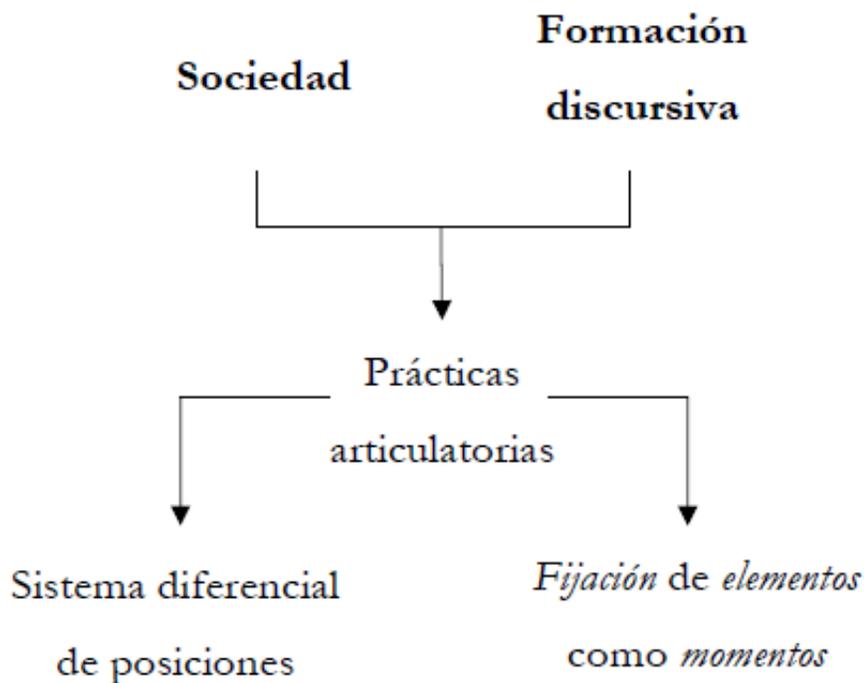
interdependencia para dar cuenta de cómo el ser social es un ser que no se entiende por sí mismo, sino en una dinámica que lo rebasa (se da en otro *nivel de integración*, diría Elias), tenemos un parecido interesante con el concepto laclausiano de discurso y el papel que juega la *sobredeterminación* como presencia de unos objetos en otros (vid. E. Laclau y Ch. Mouffe, *Hegemonía...*, op. cit., p. 142).

⁴⁶ Vid. *Ibid.*, nota 15 p. 146.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 143.

Por otro lado, los *momentos* son “las posiciones diferenciales, en tanto aparecen articuladas en el interior de un discurso”.⁴⁸ Aquí, por el contrario, lo que tenemos es el fenómeno de la *fijación* –sustitutiva y no fundante, como se vio con Derrida—, en el cual una identidad colectiva, institución, objeto o significante se estabiliza en una posición diferencial de la sociedad entendida como formación discursiva. Tendríamos, por ejemplo, a los partidos políticos de la democracia representativa o a los jefes de manzana como canales para las *demandas democráticas*, en la terminología de Laclau;⁴⁹ o, en términos de identidades, el intento de definir lo que es la familia en una sociedad con puntos de sutura basados en las directrices de un dogma religioso. El *momento* es un concepto límite que designa una estabilización relativa, pero nunca completa. La fijación no implicaría más que

La sociedad como formación discursiva en Laclau-Mouffe



⁴⁸ *Id.*

⁴⁹ Vid. Ernesto Laclau, *La razón populista*, FCE, Buenos Aires, 2005.

una articulación discursiva, el significante tiende a volverse flotante (*elemento*) — principalmente en periodos coyunturales, en los que abundan las prácticas articuladoras— poniéndose en duda su carácter de *momento*. Podemos vislumbrar ya la importancia que tendrán los procesos políticos en el pensamiento laclausiano. Si la sociedad es la estabilización relativa mediante prácticas articuladoras esto quiere decir que se trata de un proceso de *fijación* de *elementos* como parte de un sistema diferencial de posiciones, como *momentos* de éste. Lo que resulta decisivo es, por tanto, el proceso de articulación.

Anteriormente referí cómo Laclau y Mouffe llegaron, mediante la deconstrucción del pensamiento político marxista, al concepto de *hegemonía*. Corresponde ahora explicar cuál es el papel que juega este concepto en la teoría del autor. Dada la definición anterior de sociedad y la centralidad que en ella juegan las prácticas articuladoras surgen tres preguntas pertinentes: ¿cómo pensar lo social para que una articulación sea posible?, ¿cómo las prácticas articuladoras, mediante su labor de *fijación*, dan lugar a un orden social? y, por último, ¿en función de qué procesos sociales se realiza esta labor o cómo es que lo social se instituye?

En primer lugar, si la articulación es la *fijación* de los *elementos* como *momentos* toda sociedad da pie, por definición, a este proceso. Manteniendo una visión esencialista en la que la sociedad posee un fundamento, este proceso de articulación sería imposible, pues no existirían *elementos* disponibles para ser *fijados* como *momentos*; la sociedad es, según estas perspectivas, un sistema *pleno* de posiciones diferenciales y, por tanto, no hay cabida para la explicación de los fenómenos disruptivos como las prácticas articuladoras —y si la hay, es como epifenómenos. Es en este terreno que se ubica la tradición marxista, cuestión que explica la dualidad aporética de sus principales autores para pensar los fenómenos políticos. La perspectiva del posfundamento partiría, por el contrario, de una *esencia negativa*: la apertura de lo social, el carácter *sobredeterminado* y no fijo de las identidades, objetos, significantes e instituciones sociales;⁵⁰ de una “teoría de la decisión tomada en un

⁵⁰ Se trata de la constitutiva *falta* de un centro, de una certeza inmovilizadora que escape al juego relacional y de cómo se convierte en una *función* que es cubierta de manera *supletoria* y, por tanto, *flotante* o precaria (*vid. supra*, pp. 23 y ss).

terreno indecidible”.⁵¹ Se trata, en fin, de una óptica en la que *lo político* juega un papel primordial, pues la articulación –fuente que da consistencia y contenido a lo social— es su figura principal.⁵² En efecto, para que una práctica articuladora sea posible debemos suponer lo social como un espacio abierto, no plenamente constituido; en él se desenvuelven actores sociales que se ven compelidos a *decidir* entre distintas *posiciones de sujeto* posibles –deviniendo *sujetos* desde el punto de vista de su carácter contingente respecto de la estructura—, e impactan, de manera deliberada o no, en la institución –casi imperceptible o muy manifiesta— de la sociedad (y de sí mismos en tanto actores colectivos).⁵³

En segundo término, para Laclau una formación discursiva implica una organización jerárquica, una estabilización relativa de las relaciones de poder. En el nivel simbólico la sociedad se afirma y tiene una estructura más o menos definida en la medida en que se *proyecta* o representa⁵⁴ mediante un doble desplazamiento, la afirmación y la distinción; constituye sus fronteras mediante una sinécdoque: el todo –sin fundamento en última instancia— es representado por una parte. A esto le llaman Laclau y Mouffe una *universalidad hegemónica* en la cual “una fuerza social *particular* asuma la representación de una *totalidad* que es radicalmente inconmensurable con ella”.⁵⁵ En el nivel ‘material’ se da un proceso de *fijación* de las posiciones diferenciales que constituyen el discurso, en el cual se instituyen puntos discursivos privilegiados, es decir, *puntos nodales* que asumen una función “universal estructurante”.⁵⁶ Toda sociedad es, por tanto, una universalidad hegemónica que implica la institución de una serie de puntos nodales que le dan consistencia.⁵⁷ El carácter hegemónico da cuenta ya de que se trata de un proceso antagónico,

⁵¹ E. Laclau y Ch. Mouffe, *Hegemonía...*, *op. cit.*, p. 11.

⁵² *Ibid.* E. Laclau, *Los fundamentos...*, *op. cit.*, p. 18.

⁵³ Volveré sobre estos temas en el siguiente capítulo.

⁵⁴ Se habla en estos términos porque esta identidad o este mecanismo de cierre no es el reflejo de una esencia, sino la proyección de una plenitud que es en última instancia ilusoria (*vid.*, E. Laclau, *Los fundamentos...*, *op. cit.*, pp. 25 y ss y E. Laclau y Ch. Mouffe, *Hegemonía...*, *op. cit.*, p. 151).

⁵⁵ *Ibid.*, p. 10.

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 12 y 152.

⁵⁷ Cabe aclarar que estos puntos nodales no tienen una localización predefinida y compartida en todas las formaciones sociales (como podría sugerir cierto economicismo). Para Laclau lo social no tiene centro, por lo que tampoco es lícito hablar en términos de un “centro hegemónico”, o de unos puntos nodales de carácter central (¿cómo los definiríamos?), cuestión que debe diferenciarse de la proyección simbólica de las fronteras de la sociedad. Como veremos, la hegemonía y la institución de puntos nodales es un fenómeno que no se manifiesta en un único punto (que sería una especie de centro articulador), sino que su emergencia se da de manera simultánea en múltiples espacios, sin que esto niegue la posibilidad de que existan casos en los que una articulación hegemónica específica devenga un punto importante de irradiación hacia los demás, como en el

de disputa, en el que aquel que instituye ejerce su poder sobre el conjunto hegemónico. No se trata aquí de la desaparición de los grupos no hegemónicos en tanto agentes con capacidad de ejercer un poder relativo, sino de su papel subordinado en la definición de los puntos nodales —ejercen un poder reactivo, más bien que activo, en tanto no forman parte de la fuerza social hegemónica que termina por constituir el discurso, sin que esto neutralice su capacidad de hegemónizarlo en momentos posteriores.⁵⁸

Por último, quedaría por reflexionar cómo operan tanto la representación simbólica como la fijación de puntos nodales. En ambos casos se trata de actos (representación y fijación), por lo que debemos enfocarnos en la función activa de esa fuerza social que realiza la práctica hegemónica. Recordemos que este elemento activo fue previamente expuesto bajo la forma de las prácticas articuladoras, pues esta articulación es condición necesaria —aunque no suficiente— para que una práctica hegemónica sea posible. Lo social es resultado de prácticas articuladoras, es decir, de la *fijación de momentos*. No obstante, una articulación sin hegemonía supondría un proceso en el que se reconstituyen las posiciones diferenciales de un discurso, sin que esto implique la subversión de éste. Así, por ejemplo, una serie de demandas por parte de una organización estudiantil puede desembocar en nuevos planes de estudio, becas, etc., sin que se haya construido una unidad simbólica que desplace la identidad colectiva de los estudiantes y la defina en términos de una situación antagónica. No nos encontramos aún con una sinécdoque que genere un efecto de frontera. Estos procesos suponen que la práctica articuladora sea a su vez una práctica hegemónica, es decir, “que la

caso de los populismos (*vid. Ibid.*, p. 183). Esta ambigüedad entre el carácter descentrado de la sociedad y la búsqueda de una estrategia analítica para aprehender la totalidad no parece haber sido sorteada de manera decisiva por el autor, al grado de que en *La razón populista* llega a plantear que la historia es una “sucesión discontinua de formaciones hegemónicas” (E. Laclau, *La razón...*, *op. cit.*, p. 281), mientras que en *Hegemonía y estrategia socialista* parece haber mayores reservas respecto a la concepción de una suerte de “centro” hegemónico, dando prioridad a las relaciones hegemónicas “regionales”, pues “no hay principio subyacente único que fije —y así constituya— al conjunto del campo de las diferencias” (E. Laclau y Ch. Mouffe, *Hegemonía...*, *op. cit.*, pp. 151 y 183). En el presente trabajo, cuando se hable de centro hegemónico me referiré al centro de irradiación hegemónico que posibilita el proceso de auto-identificación de la sociedad y su jerarquización en grupos e instituciones hegemónicas y hegemónizadas.

⁵⁸ La diferencia y complementariedad entre las fuerzas activas y reactivas es una distinción que se encuentra en Nietzsche y me parece ilustrativa para comprender las relaciones de poder que subyacen a una formación hegemónica: del lado de la diferencialidad la positividad, y en el de la equivalencia la negatividad (*vid. Gilles Deleuze, Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 2013).

articulación se verifique a través de un enfrentamiento con prácticas articulatorias antagónicas”.⁵⁹

En consecuencia, la hegemonía es un proceso que supone el antagonismo, lo que implica que el discurso se encuentra subvertido por algo que escapa a su diferencialidad. Mientras que el discurso instituido opera como sistema estructurado de posiciones diferenciales, la práctica hegemónica resulta en un desplazamiento de tales posiciones en torno a una unidad simbólica en la que múltiples *elementos flotantes* forman una *cadena equivalencial*, que es una unión que subvierte las diferencias (A, B, C, D, etc., encuentran una medida común y suspenden su carácter diferencial), ya que “con respecto al elemento excluido, todas las [...] diferencias son equivalentes entre sí”.⁶⁰ De esta operación emerge una frontera que divide el espacio político —de manera ambigua e inestable en las “sociedades industriales avanzadas” o dicotómica en la “periferia del mundo capitalista”—⁶¹ pues la medida común es la oposición a una fuerza antagónica. Por lo tanto, la sinécdoque sería la unidad simbólica resultante que debe ser representada —*necesariamente*— por un significante específico; esto sólo es posible mediante un tendencial vaciamiento de esta particularidad flotante que le permite asumir —*encarnar*— “la representación de una totalidad inconmensurable”,⁶² ser *superficie de inscripción* de múltiples luchas, a las cuales condensa, dando a éstas una unidad en torno a un antagonismo del cual sus propias identidades resultan modificadas. Tenemos, por tanto, una división del espacio político que, dado que se basa en

⁵⁹ *Ibid.*, p. 179. En esta distinción entre las articulaciones sin hegemonía y la operación hegemónica propiamente dicha (que implica subversión de posiciones diferenciales) pareciera reaparecer la vieja distinción entre reforma y revolución. En efecto, puede decirse que la narrativa implícita es la misma: la reforma (articulaciones no hegemónicas) es, en ambos casos, un cambio que reproduce un orden imperante, mientras que la revolución (articulaciones hegemónicas) es la subversión de este orden, lo contrario de su repetición o reproducción. Es una distinción funcionalmente homologable, con la salvedad de observar que los conceptos de repetición/reproducción y subversión tienen una imbricación peculiar en cada caso: detrás de reforma/revolución en el marco de la tradición marxista encontramos un principio de necesidad que le dota de un asidero seguro (el mecanismo económico); en el caso de Laclau, esta distinción se funda sobre su concepto de formación discursiva, siendo la distinción un modo de dar cuenta —no sin un afán reivindicativo de un polo por sobre el otro, como en el caso del marxismo— de dos lógicas interdependientes que atraviesan todo discurso: necesidad (reforma) y contingencia (revolución).

⁶⁰ E. Laclau, *La razón...*, *op. cit.*, p. 94.

⁶¹ E. Laclau y Ch. Mouffe, *Hegemonía...*, *op. cit.*, p. 177.

⁶² E. Laclau, *La razón...*, *op. cit.*, p. 95.

una unidad simbólica cuyo contenido es la negación de algo más, tiende a ser dinámica y redefinirse constantemente.⁶³

El efecto de frontera tiene que ver con que una sociedad que es pura diferencialidad es incapaz de establecer sus límites, pues no hay nada exterior a ella en torno a lo cual pueda hacerlo. En cambio, el antagonismo, al no ser un acontecimiento codificable en el sistema de diferencias genera un efecto de frontera, pues al no ser parte del discurso le resulta exterior. De ahí que Laclau señale repetidamente que el antagonismo es la “‘experiencia’ del límite de lo social”.⁶⁴ Por otra parte, toda articulación hegemónica tiene un aspecto constructivo, que da lugar a un sistema diferencial. Así, al mismo tiempo que subvierte el discurso es una forma de su institución (diríase que la más importante y decisiva) —“*un tipo de relación política*”.⁶⁵ Si bien no es la única, la práctica de la relación hegemónica tiene una importancia vital,⁶⁶ pues es *el* mecanismo que, además de redefinir la formación discursiva, le da a esta una proyección simbólica que le permite auto-delimitarse. La sociedad requiere en alguna medida de esta lógica política, pues sólo mediante este juego antagónico puede suplir esa falta constitutiva de una esencia: “La sociedad se constituye en torno a sus límites, que son límites antagónicos”.⁶⁷

⁶³ Vid. E. Laclau y Ch. Mouffe, *Hegemonía...*, *op. cit.*, p. 179. Hasta aquí he retomado generalidades en cuanto al arsenal analítico del autor, pero resulta importante aclarar ciertas diferencias entre su instrumentación en *La razón populista* y *Hegemonía y estrategia socialista*. Ésta última, junto con *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, pertenecen al proyecto de elaborar una teoría que explique las nuevas dinámicas de las sociedades “industriales avanzadas” o “de capitalismo maduro”, mientras que en *Razón* se retoman estos conceptos, pero con la finalidad de dar cuenta de cómo funciona la política en las sociedades “periféricas” —de la emergencia del populismo. De esto se deriva que el antagonismo, las cadenas equivalenciales, las fronteras políticas y la hegemonía, sean procesos que tienen un funcionamiento relativamente distinto, dependiendo de su pertenencia a uno u otro proyecto.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 170.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 183. Recordemos que hay “dos formas de construir lo social: o bien mediante la afirmación de la particularidad [...], cuyos únicos lazos con otras particularidades son de una naturaleza diferencial [...], o bien mediante una claudicación parcial de la particularidad, destacando lo que todas las particularidades tienen, equivalentemente, en común” (E. Laclau, *La razón...*, *op. cit.*, pp. 103-104). Las *lógicas políticas* en general se relacionan con la institución de lo social (*Id.*, p. 150).

⁶⁶ Para Laclau esto vale especialmente para las “sociedades industriales avanzadas”, en las que las identidades colectivas tienden a ser mucho más inestables, en virtud de un espacio de indeterminación mayor (debido al exceso de sentido o proliferación de diferencias) y una mayor interdependencia (o sea, de la *sobredeterminación* de las identidades). No obstante, como se dijo, parte de su obra se enfocó en mostrar la aplicación de estos esquemas a sociedades periféricas.

⁶⁷ E. Laclau y Ch. Mouffe, *Hegemonía...*, *op. cit.*, p. 14. La importancia del antagonismo puede vislumbrarse ya en los trabajos de Schmitt en torno al carácter polémico de las instituciones sociales (*vid.* Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, Alianza, Madrid, 1991).

II. LA APERTURA DE LO SOCIAL

Como puede observarse, el concepto de articulación hegemónica introduce una serie de problemáticas de gran densidad: pone en cuestión la predominancia de la lógica de la necesidad para pensar lo social e introduce una contingencia constitutiva que es condición de existencia de la propia positividad.¹ ¿Cómo opera el carácter constitutivo de la contingencia?, ¿cómo abordarla desde las ciencias sociales y en qué medida podemos diferenciar ambas estrategias analíticas en la teoría discursiva de lo social? Éstas y otras son las interrogantes que se buscará resolver en el siguiente apartado –cuyo objeto es fungir como un acercamiento a la tarea de pensar, vía la propuesta laclausiana, el carácter abierto de lo social y sus implicaciones. Una vez descrita la estructura general de la teoría discursiva del mundo social propuesta por Laclau, es momento de reflexionar cómo se trabaja este carácter abierto y en qué medida esto nos permite precisar, al margen de todo supuesto esencialista, el sentido de conceptos centrales de la teoría sociológica.

1. CONTINGENCIA Y NECESIDAD²

Anteriormente se hizo alusión a la exterioridad que la contingencia representa respecto a la sociedad; su condición de posibilidad es la existencia de una interioridad definida. En otras palabras, la contingencia sólo es posible a contrapunto de la necesidad. La forma en que se

¹ Ahora bien, si la lógica de la necesidad deja de ser el elemento predominante, ¿no es precisamente la lógica de la contingencia lo que viene a suplir su predominancia? En la medida en que la contingencia aparece en Laclau como constitutiva de toda necesidad resulta que esta última es, *en realidad*, contingente (y esto conlleva ya, como señala Townshend, una pretensión de correspondencia de este carácter constitutivo de la contingencia con la realidad (Jules Townshend, “Laclau and Mouffe’s Hegemonic Project: The Story So Far”, *Political Studies*, Vol. 52, 2004, p. 285)). *Luego, todo es contingente, por lo que la contingencia resulta ser necesaria, además de correspondiente con la realidad que designa*. Lo que tenemos aquí es, por tanto, una ontología de la contingencia, donde encontramos un sustituto funcional de la esencia, e incluso de su contraparte, la apariencia, en tanto Laclau señala que los discursos que pretenden proyectar una plenitud, una totalidad cerrada son operaciones distorsivas, ideológicas, contrarias a la situación “esencial”, que es la imposibilidad del cierre último (*vid.* Ernesto Laclau, *Los fundamentos retóricos de la sociedad*, FCE, Buenos Aires, 2014, pp. 26 y ss y Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2000, p. 106).

² La forma en que Laclau construye la relación entre la lógica de la necesidad y la lógica de la contingencia puede confrontarse con la propuesta de Castoriadis, principalmente con su distinción entre diferencia y alteridad (*vid.* Cornelius Castoriadis, “Tiempo y creación”, en *El mundo fragmentado*, Terramar, La Plata, 2008, p. 192 y ss).

constituye esta relación —y no los casos límite, ya sea el caos o la necesidad plena— nos permitirá dilucidar los elementos fundamentales de aquello que, para Laclau, se constituye como lo social/sociedad.

En primera instancia, cabe resaltar la diferencia analítica entre ambos conceptos. El hecho de que exista el interior y el exterior supone que existe un punto de referencia, algo estructurado respecto a lo cual es posible ubicar la distinción entre interior y exterior. Ahora bien, dicho esto, y sin olvidar que el uno no existe sin el otro, ambos aspectos poseen peculiaridades y generan posibilidades distintas para comprender lo social; habrá que ver en qué consisten.

Antes de pasar a lo que nos atañe, debemos preguntarnos cuál es la relación, en general, entre el exterior y el interior de algo, pues esto nos servirá de punto de partida para comprender cómo operan ambos en el ámbito de lo social. Podríamos decir que la diferencia entre estos aspectos es funcional pues, mientras el interior puede caracterizarse como un conjunto de enunciaciones de carácter positivo sobre algo (esto es...), el exterior tiene la función de revelar sus márgenes y la emergencia de algo que no es reconocido como parte del punto de referencia en cuestión (es contingente en la medida que no se constituye como positividad, sino como negación o alteridad de ésta).³ Recordemos el ejemplo del capitalista y el asalariado: en términos de la teoría económica son dos actores que concurren en la relación de explotación, en la valorización del capital. Luego el problema es: ¿cómo pensar el antagonismo capital-trabajo? Esto sólo sería posible mediante la intervención de algo externo a la relación económica. Definir *a priori* aquello que niega tales identidades sería un contrasentido de su carácter contingente; lo habríamos reducido a un momento dentro de una positividad mayor; lo contingente es, por definición, irreductible a una objetividad. Al

³ Dado que en Laclau la sociedad es una formación hegemónica, jerárquica y conflictual, la contingencia nos importa en tanto expresa una relación de antagonismo, de ahí que se le dé un papel prioritario a la negatividad por sobre un tipo de contingencia que, aunque escapa a lo necesario, no se opone a una positividad (como la resultante del encuentro entre hombres de distintas culturas que se ven compelidos a entrar en comunicación: el cómo van a construir los signos y los gestos comunicativos es contingente a los lenguajes ya instituidos, pero esto no implica —ni niega— que entren en una relación antagónica. Sin embargo, como lo ilustra la conquista española en América, lo más probable es que al comenzar a instituir espacios comunes de socialización comiencen a generarse los antagonismos y a gestarse una formación hegemónica, todo ello también contingente, pero ya en el sentido pertinente para la teoría de Laclau (Vid. Salvador Velazco, “Historiografía y etnicidad emergente en el México colonial: Fernando de Alva Ixtlilxochitl, Diego Muñoz Camargo y Hernando Alvarado Tezozomoc”, *Mesoamérica*, 38, 1999, pp. 1-31.).

contrario, la contingencia es un fondo que –del mismo modo que el enunciado en Foucault— sólo se muestra –y veremos cómo— *a posteriori*.⁴ El *quid* es que la subversión de la relación capital-trabajo propuesta por el propio marxismo no puede reducirse a un momento interno del mecanismo económico, sino que sólo es posible mediante la emergencia de algo que le resulta exterior, y esto es, por definición, contingente a él.

Si el interior es positivo y el exterior es negativo, la consecuencia es que el segundo es, en un sentido, dependiente del primero: “lo contingente sólo existe en el interior de lo necesario”.⁵ Para que sea posible el afuera es necesario el interior fundado por una positividad o, en términos laclausianos, para que sea posible la subversión, es necesario algo que pueda ser subvertido: el discurso.⁶ La lógica de la contingencia y la lógica de la necesidad son, por tanto, necesarias tanto la una como la otra; y es también necesario que donde hay la una encontremos su contraparte. Aquí cabe una aclaración; a saber, que la negatividad no implica la emergencia de una aleatoriedad caótica ni del reverso negativo de la necesidad, sino que cumple una función activa, es un *exterior constitutivo* pues,

por un lado ella “bloquea” la plena constitución de la identidad a la que se opone –y, en este sentido, *muestra* su contingencia— pero como, por otro lado, esta última identidad [...] es puramente relacional y no sería por lo tanto lo que es al margen de la relación con la fuerza que la antagoniza, esta fuerza [negativa] es también parte de las condiciones de existencia de aquella identidad. [...] Esta relación entre bloqueo y afirmación simultánea de una identidad es lo que llamamos “contingencia” y ella introduce un elemento de radical indecidibilidad en la estructura de toda objetividad.⁷

En términos de una teoría del discurso diríase que una formación discursiva consiste en una literalidad (un intento nunca logrado plenamente, pero que da cierta fijeza a sus elementos), mientras que la subversión de ésta “se manifiesta bajo las formas de simbolización, de metaforización, de paradoja, que cuestionan el carácter literal de toda necesidad”.⁸ La sociedad es, por tanto, afirmación de una positividad; pero la resultante no es ni plena ni

⁴ Esta cuestión es problemática en Laclau: por un lado, la contingencia aparece como una lógica constitutiva de lo real, es decir, previa a toda experiencia (*vid.* nota 1, p. 44); sin embargo, desde el punto de vista del análisis empírico Laclau tiende a señalar su facticidad, es decir, su relación de posterioridad respecto a la experiencia del observador (*vid.* cap. III, apartado 3, pp. 72 y ss).

⁵ Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*, FCE, Buenos Aires, 2011, p. 154.

⁶ Confróntese con la distinción nitzscheana entre fuerzas activas y reactivas en G. Deleuze, *Nietzsche...*, *op. cit.*, pp. 59 y ss.

⁷ E. Laclau, *Nuevas reflexiones...*, *op. cit.*, p. 38.

⁸ E. Laclau y Ch. Mouffe, *Hegemonía...*, *op. cit.*, p. 154.

definitiva, porque no puede escapar del rol constitutivo de la contingencia: no logra *fijar* las identidades y escapar a la subversión. Por eso la fijación es siempre relativa y el “juego infinito de las diferencias” no termina por ser clausurado:

La imposibilidad de fijación última del sentido implica que tiene que haber fijaciones parciales. Porque, en caso contrario, el flujo mismo de las diferencias sería imposible. Incluso para diferir, para subvertir el sentido, tiene que haber *un* sentido. Si lo social no consigue fijarse en las formas inteligibles e instituidas de una *sociedad*, lo social sólo existe, sin embargo, como esfuerzo por producir ese objeto imposible. El discurso se constituye como intento por dominar el campo de la discursividad, por detener el flujo de las diferencias, por constituir un centro.⁹

De esto se deriva una consecuencia importante: lo necesario ya no es un esquema ontológico del mundo, no es ya su figura; se convierte en una operación funcional y necesaria de definición identitaria, creadora de formas determinadas, pero no respaldada en una atemporalidad y mucho menos en una definitividad y una plenitud.¹⁰

Lo necesario y lo contingente designan las dos lógicas que actúan sobre lo social: las lógicas de la diferencia y de la equivalencia. Tenemos que la sociedad es un sistema estructurado de posiciones diferenciales; de ahí que a este acto de *sedimentación* o fijación de instituciones, objetos, identidades y relaciones produzca *diferencias* –diferencias que borran las huellas de la contingencia originaria mediante la afirmación de su positividad o necesidad. Sin embargo, el acto de subversión de estas diferencias implicaría una *reactivación* del poder instituyente que revela el carácter contingente de la pretendida positividad. Esto sólo es posible mediante la producción de *equivalencias*.¹¹ La lógica de la equivalencia realiza la labor contraria: des-fija la diferencialidad, destruye el sentido;¹² los momentos diferenciales se convierten en elementos flotantes.¹³ ¿Cómo se realiza esta acción disolvente? Mediante la creación de “un sentido segundo que, a la vez que es parasitario del

⁹ *Ibid.*, p. 152.

¹⁰ Cornelius Castoriadis construye una teoría del conocimiento muy similar, en la que la sociedad crea un magma de significaciones que resultan operativas en la auto-definición de la propia sociedad. La operación de definición identitaria de la que acabamos de hablar aparece en Castoriadis como la lógica conjuntista-identitaria o ensídica (*vid.* Cornelius Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*, Tusquets, México, 2013, cap. V, pp. 351 y ss; Cornelius Castoriadis, “Science moderne et interrogation philosophique”, en *Les Carrefours du labyrinthe 1*, Éditions du Seuil, Paris, 1978, pp. 266 y ss y Cornelius Castoriadis, La lógica de los magmas y la cuestión de la autonomía” en *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*, Gedisa, Barcelona, 2005).

¹¹ Para la distinción entre sedimentación y reactivación véase E. Laclau, *Nuevas reflexiones...*, *op. cit.*, p. 51.

¹² *Vid.* E. Laclau, *Los fundamentos...*, *op. cit.*, p. 31.

¹³ *Vid.* E. Laclau y Ch. Mouffe, *Hegemonía...*, *op. cit.*, pp. 170-171.

primero, lo subvierte: las diferencias se *anulan* en la medida en que son usadas para expresar algo *idéntico* que subyace a todas ellas”.¹⁴ Para Marx dos mercancías son equivalentes en la medida en que, haciendo abstracción de sus diferencias materiales (en tanto valores de uso), se refieren a un patrón que las hace equivaler: el valor que corporeizan. En ese sentido, hacer equivalentes dos o más términos presupone que de entrada estos son diferentes; implica también un punto de referencia que los hace equivalentes. En el caso de las relaciones sociales, hacer equivalentes las diferencias implica un doble acto: por un lado, la negación de la diferencialidad subyacente (de la singularidad de significados) y, por el otro, la creación de una frontera antagónica y su representación simbólica mediante un significante tendencialmente vacío. Lo fundamental es que estamos ante una forma discursiva que anula la positividad del objeto y le da existencia real a la negatividad en cuanto tal; es una forma de presencia discursiva de la negatividad.¹⁵

Un supuesto que habría que clarificar es el referido al orden social, pues las condiciones de posibilidad de éste dependerían del mecanismo combinatorio de lo contingente y lo necesario. Como se dijo, la lógica de la diferencia es necesaria, no sólo para el orden social, sino para hacer posible su propia transformación mediante la contingencia. Entonces, el problema en cuestión es dar cuenta de que la existencia de totalidades sociales, o sea, de prácticas sociales sistemáticas y pautas de acción estabilizadas. Esto sólo es posible en la medida en que existe *algo* que realiza la función de “ligazón”, que da consistencia espacio-temporal al conjunto (la *estructuración*, diría Giddens).¹⁶

Si admitimos que esto es así, esto es, que lo social es *necesariamente* consistente, el siguiente paso es afirmar que la institución de formaciones discursivas con sus respectivos puntos nodales es su condición de posibilidad. Sin la estabilización de pautas de conducta vía establecimiento de puntos nodales, lo social es imposible. La historia de la civilización

¹⁴ Cursivas añadidas (*Ibid.*, p. 171). Como me lo ha hecho notar Rosa Nidia Buenfil, esta frase de Laclau es imprecisa y, leída de modo literal, contradictoria con el entramado teórico laclausiano. El hecho de que las diferencias se *anulasen* implicaría que pierden por entero su diferencialidad (y la equivalencia, como se verá más adelante, sólo puede existir sobre la base de subvertir una diferencialidad subyacente). Por otra parte, el que expresen algo *idéntico* significaría que no hay un grado de ambigüedad y opacidad en el proceso equivalencial.

¹⁵ *Ibid.*, p. 172.

¹⁶ Anthony Giddens, *La constitución de la sociedad. Bases para una teoría de la estructuración*, Amorrortu, Buenos Aires, 1998, pp. 53-54.

humana es entonces la historia de la reducción de la contingencia vía establecimiento de puntos nodales. Suponer que lo social no implica instituciones a la vez arbitrarias y necesarias¹⁷, implicaría pensar que se trata de algo que trasciende a sus concreciones históricas, es decir, algo exterior a toda formación social pero a la vez interior a todas ellas, a modo de categoría trascendental. Lo social implica fenómenos de interioridad y exterioridad, no obstante no se trata de una escisión sino de la necesaria imbricación de dos lógicas.

Anteriormente mencioné que la distinción entre contingente y necesario es analítica (funcional), y como se pudo constatar, tiene que ver con que lo social puede ser observado desde dos puntos de vista: por un lado, enfocándose en el momento de institución que es, necesariamente, la subversión de una objetividad operante, por lo que la contingencia expresa la dimensión política de lo social, sus mecanismos de fijación parcial;¹⁸ lógicamente, al ser parasitaria y constitutiva, esta dimensión supone a su contraparte, las formas sedimentadas de la objetividad, es decir la sociedad, además de que esta última no sería posible sin un momento político de fundación, por lo que ambas dimensiones son solidarias y ‘esenciales’ para entender lo social. En otras palabras, si entendemos lo social como aquello que se constituye en el campo general de la discursividad, es menester tomar como punto de partida que sus componentes implican una forma de relación entre la positividad y la negatividad, del interior y exterior discursivo, o bien, de lo necesario y lo contingente.¹⁹ La relación parasitaria entre lo necesario y lo contingente es, por tanto, constitutiva de lo social.

2. SOBREDETERMINACIÓN

Un concepto de importancia cardinal en la obra de Laclau es el de *sobredeterminación*. Esto porque en él se condensan sus principales argumentos. En especial, dos de ellos: el carácter discursivo de lo social y la imposibilidad de la definición última de una formación social.

¹⁷ Su carácter necesario en este punto no se refiere a que sea un momento dentro de un proceso mayor, sino a que es necesario en tanto condición de posibilidad de lo social.

¹⁸ Laclau no deja de tomar en cuenta otras huellas posibles de la contingencia de lo social, sin embargo lo empíricamente constatable es la negatividad, pues se expresa discursivamente. La psique freudiana es un ejemplo de la contingencia inherente a toda sociedad, no obstante lo que nos interesa aquí es cómo un agente (que, por lo demás, es materia, entidad viva, psique, etc.) expresa la contingencia de lo social de manera empírica.

¹⁹ Cf. E. Laclau, *Nuevas reflexiones...*, op. cit. p. 38 y E. Laclau y Ch. Mouffe, *Hegemonía...*, op. cit., p. 151.

Para comprenderlo, será de utilidad revisar de manera somera cómo ha sido construido en la teoría freudiana y retomado tanto por Althusser como por Laclau.

En Freud, el concepto remite a una relación entre los contenidos (manifiestos) y los pensamientos oníricos (implícitos): “No sólo los elementos del sueño están determinados de manera *múltiple* por los pensamientos oníricos, sino que los pensamientos oníricos singulares están también subrogados en el sueño por varios elementos. De un elemento del sueño, la vía asociativa lleva a varios pensamientos oníricos, y de un pensamiento onírico, a varios elementos del sueño”.²⁰ Se trata de una remisión “multívoca” en la que tanto los elementos como los pensamientos oníricos no remiten a una única fuente, sino que son expresión (“condensación”) de una pluralidad mayor (se encuentran *sobredeterminados*); de ahí que el trabajo de interpretación de los sueños no tenga la pretensión de agotar el fondo implícito de toda representación, sino el mostrar remisiones significativas para el proceso de concientización del sujeto (devenir del yo en el lugar del ello). Sobredeterminación remite en Freud a una situación singular: aquélla en la que los elementos observados son condensación de una pluralidad inabarcable pero solidaria (y no en una sola dirección, por eso no se trata de una relación determinista). Aunque es posible la elucidación de estas remisiones mediante el trabajo de interpretación (donde los “puntos nodales” del sueño juegan un papel principal), el cierre, la *definición última* que dé cuenta del proceso de emergencia de un contenido onírico es imposible, pues la sobredeterminación implica que los elementos no remiten en una sola dirección, sino en múltiples, y en una multiplicidad que es inagotable. Dada esta situación, una definición esencialista —ya sea del discurso del sueño como totalidad articulada o de sus partículas— es igualmente inalcanzable.

En Althusser el uso del concepto es similar, pero aplicado en el marco de la teoría marxista. En “Contradicción y sobredeterminación”, el autor se propone mostrar que la fórmula de la contradicción *simple* entre el modo de producción y las relaciones sociales es inoperante, y este inconveniente tiene que ver con una interpretación hegeliana de ésta. La pregunta de fondo de la que se hace eco Althusser es: ¿por qué ocurrió la Revolución rusa?, ¿cómo explicarse que una sociedad “atrasada” exprese —mediante la Revolución— una

²⁰ Sigmund Freud, “El trabajo del sueño”, en *Obras completas*, vol. 4, Amorrortu, Buenos Aires, 1979, p. 292.

contradicción que tendría que producir sus efectos en los países altamente industrializados? Para Lenin, Rusia era el eslabón más débil, el punto donde las “contradicciones históricas” se manifestaban con mayor intensidad: la nación “más atrasada y la más avanzada” que “se encontraba en retardo frente a la revolución burguesa y a la víspera de una revolución proletaria; gestando, por lo tanto, dos revoluciones, incapaz, aun postergando una, de contener la otra”.²¹ Esta situación *sui generis* lleva a Althusser a preguntarse si estas contradicciones tan peculiares y su forma de “fundirse” no son más que expresión de la contradicción general. Si lo son, seguiríamos en un esquema hegeliano, en el que las circunstancias particulares en que se da la historia no son más que expresión del desenvolvimiento de una Idea (en este caso, de una contradicción esencial); de lo contrario, debe repensarse esta relación. El concepto de *sobredeterminación* es el anclaje principal de esta reformulación:

las “diferencias” que constituyen cada una de las instancias en juego [...] al fundirse en una unidad real, no se “disipan” como un puro *fenómeno* en la unidad interior de una contradicción *simple*. La *unidad* que *constituyen* con esta “fusión” de ruptura revolucionaria, *la constituyen con su esencia y su eficacia propias*, a partir de lo que son y según las modalidades específicas de su acción. *Constituyendo esta unidad, constituyen* y llevan a cabo la unidad fundamental que las anima, pero, haciéndolo, indican también la *naturaleza* de dicha unidad: que la “contradicción” es inseparable de la estructura del cuerpo social todo entero, en el que ella actúa, inseparable de las condiciones formales de su existencia y de las *instancias* mismas que gobierna; que ella es ella misma *afectada*, en lo más profundo de su ser, por dichas instancias, determinante pero también determinada en un solo y mismo movimiento, y determinada por los diversos *niveles* y las diversas *instancias* de la formación social que ella anima; podríamos decir: *sobredeterminada en su principio*.²²

Una contradicción simple y unilateral neutralizaría el sentido propio de toda configuración histórica: las circunstancias de la Rusia de principios del siglo XX serían de escasa relevancia para explicar el desenvolvimiento de las contradicciones en su seno. Bajo esta óptica, Lenin nunca habría considerado la factibilidad de una revolución no capitalista. En el caso contrario, expuesto por Althusser, la contradicción es un concepto cuyo sentido es esencialmente histórico. Lo que encontramos es que la contradicción básica del capitalismo aparece “sobredeterminada en su principio”. Si en Freud la sobredeterminación remite a una remisión multívoca, en Althusser el sentido del término es equivalente: la contradicción se

²¹ Louis Althusser, “Contradicción y sobredeterminación (notas para una investigación)” en *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México, 1967, p. 78.

²² *Ibid.*, p. 81.

encuentra fundida —al igual que los contenidos y pensamientos oníricos se funden en el sueño— en una configuración histórica, y la *forma* de esa unidad (lo circunstancial, como las luchas inter-imperialistas, la vastedad del territorio, la debilidad coyuntural del régimen, la capacidad organizativa de los Sóviets, etc.) es lo determinante para comprender el modo de ser de la contradicción. Pero, si la contradicción se encuentra sobredeterminada, ¿por qué ésta habría de presuponerse como si fuera pre-existente?

Para Laclau, la óptica de Althusser es prometedora, pero tiene un problema: supone un fundamento subyacente. El pensador francés intenta hacer compatible el concepto de sobredeterminación con la determinación en última instancia por la economía, cuestión que vuelve accesorio el papel de la sobredeterminación respecto a la determinación esencial. La contradicción, aunque sobredeterminada, siempre opera, y no parece haber una justificación convincente para que toda formación social haya de lidiar de una u otra manera con ella.²³ No obstante, según Laclau y Mouffe, la sobredeterminación althusseriana llevada a sus últimas consecuencias permitía dar cuenta “de la crítica a todo tipo de fijación, de la afirmación del carácter incompleto, abierto y políticamente negociable de toda identidad”.²⁴ Es que en la lógica de la sobredeterminación,

el sentido de toda identidad está sobredeterminado en la medida en que toda literalidad aparece constitutivamente subvertida y desbordada; es decir, en la medida en que, lejos de darse una *totalización* esencialista o una *separación* no menos esencialista entre objetos, hay una presencia de unos objetos en otros que impide fijar su identidad. Los objetos aparecen articulados, no en tanto se engarzan como las piezas de un mecanismo de relojería, sino en la medida en que la presencia de unos en otros hace imposible suturar la identidad de ninguno de ellos.²⁵

Esta “presencia de unos objetos en otros” es otra forma de señalar la remisión multívoca (Freud), la fusión (Althusser) o, más en términos de Laclau, la configuración relacional de la

²³ ¿Acaso las sociedades de cazadores-recolectores de hace 15,000 años hacían su historia lidiando con el problema de que sus relaciones sociales y políticas entraban de algún modo en contradicción con el estado de las fuerzas productivas?, ¿un superávit o la escasez de bienes de consumo generaron el paso a las sociedades agrícolas? Todo parece indicar que el cambio fue, más que una ruptura “revolucionaria” generada por una “contradicción fundamental”, una transición extremadamente lenta, impersonal e inconsciente, que requería una serie de coincidencias y procesos específicos (en parte humanos, en parte ecológicos), de ahí el surgimiento tardío, pero bien consolidado, de unas cuantas sociedades agrícolas en periodos similares y en contextos aparentemente inconexos los unos con los otros (vid. Yuval Noah Harari, *De animales a dioses. Breve historia de la humanidad*, Debate, México, 2015, pp. 15-181; Daniel E. Lieberman, *The Story of the Human Body. Evolution, Health, and Disease*, Vintage Books, New York, 2014, pp. 180 y ss y Colin Tudge, *Neandertales, bandidos y granjeros. Cómo surgió realmente la agricultura*, Barcelona, Crítica, 2000).

²⁴ E. Laclau y Ch. Mouffe, *Hegemonía...*, op. cit., p. 142.

²⁵ *Id.*

formación discursiva. En efecto, el concepto de sobredeterminación cumple una doble función. En primer lugar, disuelve toda intencionalidad de remitir lo social a una instancia exterior, determinante o unilateral. En una sociedad no existe nada que no se encuentre sobredeterminado. Todo lo que tiene existencia ahí tiene un sentido que se da en el marco de su fusión o interdependencia (retomando el concepto eliasiano).²⁶ Las separaciones entre lo esencial y lo accesorio y entre lo determinante y lo determinado se diluyen; si bien explicar implica jerarquizar y reproducir esquemas similares, la orientación heurística es clara: en última instancia, lo “esencial” y lo “determinante” se encuentran sobredeterminados, por lo que en estricto sentido no son esencias ni elementos plenamente determinantes. En segundo término, la inmediatez de una explicación unidireccional es sustituida por la explicación de una articulación con cierta consistencia jerárquica, pero abierta a un exceso de sentido. Dar cuenta de tal *configuración* implica comprender el modo en que ciertos elementos se fusionan en un complejo estructural, sin embargo, esta fusión no excluye la ambigüedad (el carácter flotante de los elementos) o la apertura (el exceso de sentido) —y de hecho, en las “sociedades industriales avanzadas”, tiende a ser una fusión cada vez más compleja y fragmentaria, es decir, con una tendencia mayor a la dislocación estructural.

Una formación social es una configuración no definida *a priori* —si lo estuviera la sobredeterminación sería algo accesorio y no constitutivo del objeto— en la que el todo y las partes se invisten de significación sobre la marcha. La unidad simbólica de la formación discursiva es el campo decisivo en el que se fija parcialmente el modo de sobredeterminación vigente: ciertos imaginarios e instituciones son pilares (“puntos nodales”) para la articulación de un discurso. Así como en el trabajo de interpretación psicoanalítica identificamos los sentidos del discurso del sueño, para el análisis social es necesario dar cuenta de ellos, pues sin estos anclajes y una vez abandonada toda pretensión metafísica no encontraríamos un modo de dar cuenta del orden social. ¿Qué sentido tendría hablar de una sociedad sin jerarquizarla en al menos un sentido (estético, político, económico, ideológico, etc.)? Sin embargo, la necesaria dilucidación de tales sistematizaciones jerárquicas ha de ser coherente con la lógica de la sobredeterminación. El que una sociedad se estructure en buena medida en función de la relación capital-trabajo no significa que ésta sea su fundamento

²⁶ Vid. Cap. I., nota 45 p. 36.

determinante. No se trata de un ingrediente autónomo, sino de un punto nodal que se amalgama en una forma de articulación específica, de ahí la afirmación laclausiana de que: “Lo que se dan son configuraciones globales –bloques históricos, en el sentido gramsciano— en los que elementos ‘ideológicos’, ‘económicos’, ‘políticos’, etc., están inextricablemente mezclados y sólo pueden ser separados a efectos analíticos. No hay por tanto ‘capitalismo’, sino relaciones capitalistas de distinto tipo integradas a complejos estructurales muy diversos”.²⁷ Lo que la sobredeterminación implica no es, por tanto, “una interacción/determinación entre áreas plenamente constituidas de lo social sino un campo de semi-identidades relacionales en el que elementos [...] [diversos] entrarán en relaciones inestables de imbricación sin lograr nunca constituirse como objetos separados”.²⁸ Esto es, para Laclau, el modo de ser “esencial” de toda sociedad. Si bien la vasta historia de la humanidad presenta tipos de sociedades muy distintas –incluso en el acotado campo de las civilizaciones agrícolas—, ninguna de ellas fue algo más que una elaboración simbólica, artificial, articulación de “semi-identidades relacionales” esencialmente abierta a la contingencia o, dicho de otro modo, a la historia. Lo realmente distintivo entre todas ellas gira en torno a la cuestión de la inestabilidad, si bien la mayoría se caracteriza por una sedimentación generalizada y de lenta transformación, las sociedades modernas (“industriales avanzadas”) presentan una fragmentación y proliferación de diferencias singular.²⁹

La forma de construir la distinción entre la contingencia y la necesidad y el concepto de sobredeterminación son elementos inseparables de la asunción del carácter abierto de toda sociedad. Quedaría por ver cuáles son las implicaciones de estas reflexiones en la forma de

²⁷ E. Laclau, *Nuevas reflexiones...*, *op. cit.*, p. 42.

²⁸ *Ibid.*, pp. 40-41.

²⁹ En una perspectiva de larga duración no existe institución humana alguna que permanezca inerte a lo largo de la historia, por lo que la lógica de la sobredeterminación es, en ese sentido, constitutiva de toda sociedad. Es un hecho innegable que el tipo moderno trajo consigo una movilidad sin precedentes de las identidades sociales y con ello un espacio de indeterminación mayor. Sin embargo, cabría preguntarse si se trata de una tendencia creciente. Si bien las últimas décadas –las del uso generalizado de las plataformas digitales y redes sociales— parecen habernos arrojado hacia una apertura aún mayor de las instituciones sociales, los resultados han sido contradictorios: de un lado, el robustecimiento de una cultura global que se integra de forma problemática (en grados distintos) en las distintas sociedades, situación que permite el cuestionamiento –o el fortalecimiento, si es el caso— de las formas locales de construir el discurso; del otro, y cada vez más en las sociedades “avanzadas”, pareciera haber una contra-tendencia hacia la defensa de estas formas locales ante la invasión de “lo extranjero”. La caracterización de estas sociedades como democracias liberales y de sus órganos estatales como estados de bienestar parece insuficiente para explicarse los procesos políticos y sociales de la actualidad.

pensar conceptos centrales de la teoría social. Tres de ellos merecen una especial atención tanto por su importancia como por la línea de continuidad que los recorre: la estructura, el sujeto y el poder.

3. ESTRUCTURA, SUJETO Y PODER

a) Estructura

Recapitulando: Laclau entiende la estructura al modo de la formación discursiva, es decir, como sistema estructurado de posiciones diferenciales. Esta fijación de los *elementos* flotantes en *momentos* es siempre parcial, de ahí que sea posible la articulación. Tenemos, por tanto, que una estructura es consistente a lo largo del tiempo, pero no al modo de un sistema cerrado; la apertura es una de sus características constitutivas. ¿Cómo pensar la estructura teniendo en cuenta lo anterior?

Una primera idea de peso gira en torno al concepto de *indecidibilidad estructural*. El concepto de indecidibilidad fue propuesto por Jacques Derrida en *Fuerza de ley* para problematizar la relación entre la justicia y la decisión. Para el teórico de la deconstrucción, la indecidibilidad consiste en la situación aporética de que para que una decisión sea justa y responsable debe tratarse de una decisión “a la vez regulada y sin regla, conservadora de la ley y lo suficientemente destructiva o suspensiva de la ley como para deber reaventarla, rejustificarla en cada caso, al menos en la reafirmación y en la confirmación nueva y libre de su principio”.³⁰ Es que la interpretación justa —este acto indecidible y aporético— no es garantizada por la norma, pues “ninguna justicia se ejerce, ninguna justicia es efectiva ni se determina en la forma del derecho, sin una decisión que dirima. [...] La decisión comienza [...] con la iniciativa de entrar en conocimiento, leer, comprender, interpretar la regla, e incluso calcular. Puesto que si el cálculo es cálculo, la *decisión de calcular* no es del orden de lo calculable y no debe serlo”.³¹ Tenemos aquí una distinción fundamental, la existente entre las reglas y el acto decisorio, cuestión que nos conduce a problematizar la relación entre agentes y estructuras.

³⁰ Jacques Derrida, *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»*, Tecnos, Madrid, 2008, p. 53.

³¹ *Ibid.*, pp. 54-55.

Laclau retoma el concepto de indecidibilidad de Derrida pero dándole un sentido distinto. Partamos de la cuestión de la regla. Para Laclau, la regla que rige un proceso histórico es indecidible (en el caso de Derrida lo indecidible no es la regla, sino la decisión justa) en el sentido de que está trabajada por la contingencia en cada momento. El ejemplo que da Laclau de la situación de un agente ante la regla es el siguiente:

Supongamos que comienzo enunciando la serie numérica 1, 2, 3, 4; 9, 10, 11, 12; 17, 18, 19, 20, etcétera. Pero si mi interlocutor cree que ahora ha entendido la regla e intenta seguirla continuando la serie en la forma enunciada, puedo aún aducir que está equivocado, ya que mi enunciación inicial era tan sólo el fragmento de una serie distinta –por ejemplo, una que comprendería tan sólo los números del 1 a 20, de 40 a 60, de 80 a 100, etcétera. [...] no se trata aquí de que la coherencia de una regla no logra realizarse nunca de modo completo en la realidad empírica, sino que, por el contrario, la regla misma es indecidible en términos de la serie enunciada en cuanto tal, y puede ser transformada por cada nueva adición.³²

Esta es la situación de una objetividad que no logra constituirse pues, dado que no es una totalidad cerrada, sus reglas tampoco están completamente fijadas; los puntos de emergencia de la negatividad son también puntos de subversión de una regla. En la medida en que las prácticas articuladoras o los actos hegemónicos no aplican una racionalidad estructural subyacente – y, como quiera, ¿no sería quimérico buscar *la* racionalidad de una estructura en vez de observar el desarrollo, más o menos disperso, pero consistente, de sus reglas de formación?— podemos hablar de que hay un elemento decisorio, una construcción radical. Por eso se habla en términos de una situación de indecidibilidad: “Indecidible es la experiencia de lo que siendo extranjero, heterogéneo con respecto al orden de lo calculable y de la regla, *debe* sin embargo [...] entregarse a la decisión [...]. Una decisión que no pasara la prueba de lo indecidible no sería una decisión libre; sólo sería la aplicación de lo programable o el desarrollo continuo de un proceso calculable”.³³

La cuestión de la estructura se relaciona directamente con la agencia, con el elemento activo. El problema es, por tanto, el cómo se construye la distinción en las distintas tradiciones. Un primer aspecto se refiere a la relación que existe entre la estructura y el agente en términos generales. En sociología se han generado distintas problematizaciones en torno a ésta. Una posición que me parece ilustrativa por su carácter sintético es la ofrecida por Anthony Giddens. Contrario a esquemas que contraponen ambos polos, el autor muestra que

³² E. Laclau, *Nuevas reflexiones...*, *op. cit.*, p. 46.

³³ J. Derrida, *Fuerza de ley...*, *op. cit.*, pp. 55-56.

se trata de dos caras de la misma moneda que son distinguidas con fines analíticos, así, tenemos como punto de partida que “la producción de la sociedad es resultado de las destrezas constituyentes activas de sus miembros” al mismo tiempo que “la estructura aparece a la vez como condición y consecuencia de la producción de interacción”.³⁴ En el mismo sentido, señala que “en sus actividades, y por ellas, los agentes reproducen las condiciones que hacen posibles esas actividades”.³⁵ Lo que tenemos es una trama relacional en la que el pensamiento sociológico realiza una separación de planos: las estructuras y los agentes.³⁶ ¿Por qué tendría que hacerse tal separación? En este punto la propuesta laclausiana es especialmente útil, pues donde la sociología encuentra dificultades para explicar una circularidad —o, en el peor de los casos, lo hace en términos de una unilateralidad desde el plano estructural— Laclau pone sobre la mesa la propia distinción analítico-funcional entre la necesidad y la contingencia: la estructura es la diferencialidad, la fijación relativa, cuya lógica se ha explorado ampliamente en líneas anteriores, mientras que el agente o el sujeto podría encontrar su asidero en otra dimensión, la que si bien tiene una presencia discursiva y es constitutiva de su contraparte, se ubica en el exterior, con todas sus implicaciones.³⁷

³⁴ Anthony Giddens, *Las nuevas reglas del método sociológico*, Amorrortu, Buenos Aires, 1997, p. 189.

³⁵ A. Giddens, *La constitución...*, *op. cit.*, p. 40.

³⁶ Si bien Giddens ofrece una aportación fecunda en la problematización de la relación estructura-agente —debate que atraviesa debates filosóficos seculares y a la sociología desde sus inicios—, sería reduccionista suponer que ésta es la única solución vertida en la disciplina. Otros autores relativamente recientes como Norbert Elias, Niklas Luhmann y Pierre Bourdieu se ocuparon de criticar las consecuencias funestas de la propia distinción (al menos en tanto invita a hacer una separación de planos), explorando las posibilidades que surgían de problematizaciones en las que el concepto de sujeto o agente no tenían cabida (o era reformulado de manera profunda, como en el caso de Bourdieu). El primero, mediante el análisis procesual y figuracional en el que la sociedad y el proceso de la civilización son responsables de ciertas estructuras de la personalidad, abandonando una concepción egocéntrica; el segundo a través de su teoría de sistemas en la que la sociedad consiste en comunicaciones y el individuo forma parte su entorno, del exterior que, a lo más, puede generar irritaciones en el sistema de la sociedad (cuestión que es similarmente resuelta por Laclau, pues para éste, como se verá, el sujeto tiene una relación de exterioridad con la sociedad); el último dando cuenta de que el ‘individuo’ es una subjetividad socializada cuyos esquemas de percepción, apreciación y acción interiorizados (*habitus*) son resultado de la historia, esto es, del conjunto de instituciones sociales que se constituyen como campos (*vid.* Norbert Elias, *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, FCE, México, 2009; Niklas Luhmann, *La sociedad de la sociedad*, Herder, México, 2006; Pierre Bourdieu, *Poder, derecho y clases sociales*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2000 y Pierre Bourdieu y Loïc Wacquant, *Respuestas. Una invitación a la sociología reflexiva*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2005).

³⁷ Recordemos que el concepto de sujeto o agente tiene una forma de presencia dual en la teoría laclausiana, en cada caso correspondiente a cada una de las dimensiones de lo social: por un lado, los seres humanos se desenvuelven en las posiciones diferenciales de la sociedad, por eso hablamos de *posiciones de sujeto* en el interior de una estructura discursiva —en los mismos términos que Foucault—; por el otro, estos son expresión de algo que no es interno a la estructura, pero sí su condición de existencia, desde este punto de vista hablamos de *sujetos*.

Otra cuestión relevante en lo que respecta a la relación entre agente y estructura tiene que ver con preguntarse si hay prioridad explicativa en la una o en la otra o si hay una relación jerárquica en algún sentido. ¿La estructura bloquea a la agencia?, ¿la libertad es la antítesis de la estructura? Giddens afirmaría a este respecto que la estructura no es algo externo, sino interno al individuo, de ahí que la “estructura no se debe asimilar a constreñimiento sino que es a la vez constrictiva y habilitante”.³⁸ ¿Qué significa esto? Pensemos en la lengua como una estructura. El constreñimiento es evidente, pues para devenir agente, esto es, para “producir una diferencia” de carácter social,³⁹ el individuo se verá obligado a “actualizar” la estructura lingüística imperante, lo que implica que ésta no está plenamente constituida como una totalidad cerrada con un devenir continuo –las posibilidades de actualización no escapan al juego de la contingencia. Ahora bien, la existencia previa de prácticas sedimentadas de comunicación lingüística a la vez que limitan dichas posibilidades, también las generan. Si en líneas anteriores se dijo que para que exista la subversión se requiere algo que pueda ser subvertido, en este caso la formulación es análoga: las posibilidades no son productos *ex nihilo*; en el ámbito social –y hablando en términos laclausianos— se trata siempre de formas posibles de institución dadas por la forma discursiva que haya sido afirmada por los actores sociales, ya sea con una línea de continuidad en el marco del sistema diferencial o mediante la subversión de esta pretendida literalidad, pero siempre se llevará a cabo a través de la mediación de otras instituciones existentes.⁴⁰ En este orden de ideas, tanto Ernesto Laclau como Anthony Giddens convergerían en la afirmación de que la estructura es una sedimentación que encuentra en su origen la actuación del agente (o sujeto) y que esta actuación se encuentra necesariamente mediada por ciertas posibilidades estructurales, tanto en los casos en que es reducida a la diferencialidad, como en los que realiza prácticas articuladoras –aunque la mediación estructural tiene una naturaleza distinta en ambos casos, pues el primero remite a una reproducción continua de una positividad (en la que no nos encontramos con un sujeto, sino con una posición de sujeto) y el segundo a una subversión de ésta, lo que implica que las posibilidades estructurales sufren una distorsión en el acto y son instrumentadas de una forma irreductible a una objetividad previa.

³⁸ A. Giddens, *La constitución...*, *op. cit.*, p. 61.

³⁹ *Ibidem*, p. 51.

⁴⁰ Esto, como veremos más adelante, tiene una relación estrecha con cómo piensa Laclau el concepto de libertad.

Tanto la cuestión de la relación agente-estructura como del carácter constrictivo-habilitante de ésta da cuenta la propuesta de Laclau. La otra pregunta pertinente en la cuestión de la estructura es la relativa a su producción (en cuyo caso Giddens propone el concepto de *estructuración*). ¿Cómo conceptualizar la formación –y transformación— de estructuras? La teoría de Laclau es, de hecho, una respuesta frontal a esta pregunta. Para él, lo social, en tanto carece de centro trascendente, es una arena de disputa, en la que distintos actores sociales convergen para hegemonizarla –lo que significa, ante todo, que los puntos nodales del discurso son definidos por la entidad hegemónica. El supuesto de todo acto de estructuración es en primera instancia el conflicto –y su resolución— en torno a la institución de la sociedad. Pero el conflicto por sí mismo puede resultar tanto en un caos como en un orden social, por lo que se requiere algo más. Dejando de lado explicaciones sobre el origen absoluto de las instituciones –al estilo del contractualismo o de Adam Smith— donde el conflicto no tendría un asidero (¿conflicto en torno a qué?), vemos que toda producción de estructuras es precedida por otras estructuras. La arena de disputa sólo puede anclarse sobre ciertas estructuras, ya sea para afirmarlas o negarlas. Contingencia o necesidad, diferencia o equivalencia, en ambos casos se trata de lógicas que parten y hacen referencia a una estructura sedimentada, por lo que el sentido y el modo de la disputa de la hegemonía es estructuralmente mediado, cuestión que abona al mantenimiento de un orden social relativo, incluso en contextos revolucionarios. Como ya se dijo, la estructuración se da a través de prácticas articuladoras de los sujetos, pero toda estructuración con pretensiones universales (totalizadoras) depende de la hegemonización del espacio social, de ahí que el antagonismo y la negatividad tengan un papel central en la explicación de la producción de la realidad social.

b) Sujeto

Recordemos el ejemplo de la serie numérica cuya regla es indecible por la dislocación constante, porque las adiciones, en caso de ser producto de la negatividad, dan lugar a una transformación de la propia regla. Esto significa que:

En primer término, si la indecidibilidad reside en la estructura en cuanto tal, en ese caso toda decisión que desarrolle *una* de sus posibilidades será contingente –es decir, externa a la estructura, en el sentido de que si bien resulta *posible* a partir de una estructura no está, sin embargo, determinada por ella. Pero, en segundo término, el agente de esa decisión contingente no debe ser considerado como una entidad *separada* de la estructura, sino

constituido en relación con ella. Si el agente no es, sin embargo enteramente interior a la estructura, esto se debe a que la estructura misma es indecible y en tal sentido no puede ser enteramente repetitiva, ya que las decisiones tomadas a partir de ella —pero no determinadas por ella— la transforman y subvierten de manera constante. Y esto significa que los agentes mismos transforman su propia identidad en la medida en que actualizan ciertas posibilidades estructurales y desechan otras.⁴¹

Sujeto y estructura no son, pues, conceptos autónomos; se trata de dos aspectos interdependientes, ya que un sujeto soberano y una estructura plenamente constituida no son puntos de partida posibles. La estructura es una objetividad a partir de la cual el agente se constituye, de la misma manera que este último hace posible —o no— la reproducción de ciertas instituciones. No obstante esta interdependencia radical, las fronteras y la operatividad de ambos conceptos están bien delimitadas. Es que si “la decisión tomada a partir de una estructura indecible es contingente respecto a esta última”,⁴² el sujeto decisorio se constituye en este espacio emergente. En consecuencia, afirma Laclau,

- (a) [...] el sujeto no es otra cosa que esta *distancia* entre la estructura indecible y la decisión;
- (b) [...] la decisión tiene, ontológicamente hablando, un carácter fundante tan primario como el de la estructura a partir de la cual es tomada, ya que no está determinada por esta última;
- (c) [...] si la decisión tiene lugar entre indecibles estructurales, el tomarla sólo puede significar la *represión* de decisiones alternativas que no se realizan. Es decir, que la “objetividad” resultante de una decisión se constituye, en su sentido más fundamental, como relación de poder.⁴³

Que el sujeto sea la distancia entre la estructura y la decisión significa que éste, en tanto fuente de la decisión (entendida como el desarrollo de ciertas posibilidades estructurales en situaciones de indecibilidad estructural), es contingente a la estructura. Por tanto, se dirá que la forma de presencia del sujeto en la estructura equivale a explorar las formas de presencia discursiva de la contingencia en el campo de la objetividad. En este orden de ideas Laclau sostiene que “cuanto más dislocada sea la estructura, tanto más se expandirá el campo de las decisiones no determinadas por ella. Las recomposiciones y rearticulaciones operarán, por lo tanto, en los niveles estructurales cada vez más profundos. Esto significa que el papel del sujeto se incrementará y que la historia será cada vez menos una historia repetitiva [o *diferencial*]”.⁴⁴ De esto se deriva otra constatación importante: si la decisión es irreductible a una lógica estructural es porque el sujeto es, en su acto decisorio, *libre*. La falla estructural

⁴¹ E. Laclau, *Nuevas reflexiones...*, *op. cit.*, pp. 46-47.

⁴² *Ibid.*, p. 47.

⁴³ *Id.*

⁴⁴ *Ibid.*, p. 56.

o dislocación es condición de posibilidad de la libertad y el sujeto es la entidad que la ejerce. El sujeto es, por definición, libre; donde hay repetición u obligación no se constituye ningún sujeto (lo que no niega que se constituyan individuos). La paradoja es que “hay libertad porque la sociedad no logra constituirse como orden estructural objetivo; pero toda acción social tiende a la constitución de este objeto imposible y a la eliminación, por lo tanto, de las condiciones de la propia libertad”.⁴⁵

Mientras que Descartes y los pensadores ilustrados pensaban al sujeto como una entidad plenamente constituida, consistente en el espacio y el tiempo, para Laclau el sujeto es un concepto operativo que explica los actos decisorios que se dan en el seno de una sociedad. Estos actos son condicionados en tanto desarrollan posibilidades estructurales y son libres en la medida en que son contingentes a la estructura.

c) Poder

La explicación del poder en Laclau es sugerente, aunque suscita una serie de interpretaciones no del todo clarificadas en la obra del autor.⁴⁶ Dado que la indecidibilidad estructural abre un abanico amplio de posibilidades decisorias, la concreción de una decisión implica, según Laclau, la *represión* de posibilidades análogas. Una primera interpretación sugeriría que esto es problemático porque supone, en primer término, que toda decisión libre se da de cara a la negación de otras alternativas. Supone un sujeto que es consciente de su poder decisorio y lo ejerce de cara a sus adversarios. ¿No sería factible pensar en un sujeto con un comportamiento mucho más azaroso?, y, por lo demás, ¿esto no contradice la negación por parte de Laclau de la existencia de un sujeto en el sentido cartesiano? Considero que esta inconsistencia se explica por el hecho de que cuando el autor elabora su concepto de poder piensa al sujeto de un modo subordinado a su teoría de la hegemonía y el antagonismo. Recordemos que en esta perspectiva lo social es una arena de disputa donde la lógica de la necesidad convive con la lógica de la contingencia. Esta contingencia es pensada no en general, sino en tanto se manifiesta discursivamente, por lo que se identifica con el antagonismo, esto es, la subversión

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 60-61. Esta imposibilidad de la sociedad es una condición necesaria, pero no suficiente de la libertad. Ésta es una práctica de sujetos, y presupone la capacidad de afirmarse al margen de una posición estructural, es decir, de romper con una práctica sedimentada para *fundar otra*.

⁴⁶ Si me fue posible dar con estas cuestiones es gracias a las observaciones que me hizo, por un lado, el Dr. Benjamín Arditi y, por el otro, la Dra. Rosa Nidia Buenfil.

de la formación discursiva mediante la elaboración de una cadena equivalencial de cara a la redefinición del espacio social. Los sujetos que forman parte de este proceso se presuponen conscientes de que antagonizan al enemigo (o de que están viviendo relaciones de opresión que deben ser eliminadas), además de que no se problematiza en qué medida el resultado de estos procesos (la hegemonía o la producción de nuevas identidades y relaciones) es planeado por los actores o si la lucha es vista como el intento de reprimir opciones análogas. En segundo término, si un acto de represión implica la neutralización o eliminación de lo reprimido, ¿esto no supone que el sujeto de este acto conoce las alternativas eliminadas?, o, aún más, ¿cómo podría hablarse de alternativas cuando éstas nunca llegaron a manifestarse? El sujeto pareciera resultar en un ser omnisciente que conoce las alternativas aun cuando no se han manifestado y las tiene en mente en su curso de acción, sin embargo, parece más plausible pensar que el sujeto ejerce su poder, pero no necesariamente con miras a reprimir algo más.

Una interpretación alternativa apunta a una lectura psicoanalítica del concepto de represión. En ese sentido, tal como el mecanismo de represión de la psique se da en el plano inconsciente (sin que ello implique una opacidad total o una imposibilidad de elucidar lo reprimido), el acto de poder (en tanto represión de alternativas) no implicaría un sujeto omnisciente. La represión opera como resultado espontáneo de la convivencia social, pues ésta tiene un fundamento político, es decir, conflictual. Asimismo, ésta genera sus consecuencias en el plano social (no individual): la “reactivación” del momento represivo y la vuelta a lo reprimido son igualmente posibles.

El “reprimir” no puede pensarse más que como el establecimiento de una diferencia de carácter discursivo, y en tanto se ha realizado puede hablarse en términos de la manifestación de un acto de poder que instituye, da contenido al mundo social, contraponiéndose tanto a la inercia de la continuidad como al desarrollo de otras posibilidades (que se presuponen, pero no se manifiestan más que en casos raros). Su condición de posibilidad es la indecidibilidad. En efecto, si toda identidad responde, en su origen, a una situación de indecidibilidad estructural, su afirmación como objetividad “sólo puede darse sobre la base de reprimir aquello que la amenaza. Estudiar las condiciones de existencia de una cierta identidad social

es equivalente, por lo tanto, a estudiar los mecanismos de poder que la hacen posible”.⁴⁷ La primera parte de la cita refleja esta ambigüedad interpretativa, la afirmación no puede fundarse sobre una negación de algo que la mayoría de las veces resulta inobservable (Laclau piensa nuevamente en que toda identidad emergente es resultado del antagonismo) a no ser que le demos una interpretación psicoanalítica. La segunda parte es un imperativo heurístico que no podemos dejar de subrayar: observar bajo qué condiciones una identidad pudo ser afirmada. Las posiciones diferenciales que estructuran una sociedad son, por tanto, resultado de un juego de poder. Es por esto que el antagonismo y la relación hegemónica son categorías centrales del cambio social. ¿Qué es la cadena equivalencial sino una forma de enlazarse a una colectividad mayor con miras a la lucha con la contraparte? El juego que da sentido a la construcción de una hegemonía es la necesidad de disputar este poder de establecer las diferencias sociales.

El poder no es la contraparte de la libertad, pues esta última no residiría en un sujeto originario y soberano. En tanto que la libertad reside en el acto decisorio del sujeto, el lugar de esta libertad no sería lo incondicionado (el acto decisorio *siempre* es condicionado); poder y libertad son dos caras de la misma moneda. Ante los proyectos de una sociedad reconciliada en el que se realizaría una libertad fuera de toda constricción, Laclau afirma que el poder es condición de posibilidad de lo social. Esto significa que la desaparición del poder equivaldría a la disolución de lo social. “Transformar lo social [...] significa por lo tanto construir un nuevo poder –no la eliminación radical del poder. La destrucción de las jerarquías en que la discriminación sexual [...] se basa exigirán siempre, en algún punto, la construcción de otras exclusiones que permitan la constitución de identidades colectivas”.⁴⁸ La sociedad es, pues, un espacio de conflicto que opera como un entramado de poder; en tanto ésta no logra constituirse plenamente tampoco el poder que le subyace se constituye de manera plena, dando lugar a espacios de subversión de las diferencias constituidas.

Toda institución originaria de lo social implica la represión de otras alternativas, pues se da en el marco de una indecidibilidad y de la contingencia. La sociedad, en tanto forma sedimentada de la objetividad implicaría entonces un “olvido de los orígenes”, en el que las

⁴⁷ *Ibid.*, p. 48.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 50.

posibilidades alternativas se desvanecen y se borran las huellas de la contingencia originaria.⁴⁹ El poder es una de estas huellas y la objetividad es un poder que ha borrado sus huellas. Este olvido no significa que los mecanismos de poder en los que se afirmó un sistema de posiciones diferenciales hayan dejado de operar, implica un ocultamiento tanto de los mecanismos de poder como de la contingencia originaria. Nada asegura a las identidades su continuidad a lo largo del tiempo pues, como se dijo, éstas dependen de una compleja red de interdependencias y se encuentran sobredeterminadas unas por otras: en tanto se enfrenten con posibilidades antagónicas se verán obligadas a poner a prueba su poder y capacidad de mantenerse vigentes. Al igual que la contingencia, el antagonismo —una de sus formas decisivas de presencia— es constitutivo de lo social.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 51.

III. EL CONCEPTO DE LO SOCIAL

En líneas anteriores expliqué tres cuestiones claves para comprender el pensamiento de Laclau: en primer lugar, el marco general de los debates a los que pertenece y de los que es deudor, después expuse la forma general de la teoría discursiva de lo social y, por último, abordé la importancia y la forma de integración de la contingencia (o la apertura) en el modelo. Sin embargo, hasta aquí las referencias a lo social han sido dispersas y se han diluido en la exposición general de la perspectiva laclausiana. En las siguientes líneas me propongo poner en el centro de la reflexión la cuestión de lo social.

1. SUPUESTOS EPISTEMOLÓGICOS/ONTOLÓGICOS

El concepto de lo social es solidario de una serie de supuestos epistemológicos y ontológicos que operan en el pensamiento de Laclau. Desde este punto de vista —del cómo se conoce y de cómo se piensa el ser— Laclau se enfrenta con el esencialismo y el racionalismo, lo que implica, por un lado, que pensará lo social no en función de una instancia esencial o determinante, sino en términos de configuraciones hegemónicas con condicionantes no esenciales, es decir, históricamente instituidas; por otro lado, el disenso con el racionalismo tiene la implicación de que el mundo social no es entendido como un objeto plenamente inteligible a la razón, sino sólo en términos parciales. Lo social es el campo de la discursividad, pero el discurso nunca logra constituirse, de ahí que todo intento de racionalización del objeto sociedad no sea su reflejo, sino una forma de asirlo más o menos adecuada con su configuración general e históricamente variable.

Un concepto central de este cambio epistemológico —y ontológico, en tanto se piensa que la realidad se adecúa con mayor precisión a estos postulados— es la cuestión de la *relacionalidad*. Un modelo esencialista para pensar lo social postularía una instancia *fundante*, lo que significa que la estructura general es pensada como una serie de elementos y procesos fundados por una sustancia específica, cuestión que resulta en una inteligibilidad

virtualmente plena del conjunto.¹ Una postura no esencialista tiene como implicación que no se piensa la realidad en función de un elemento fundante, con significación plena; lo social es el espacio de desenvolvimiento de conjuntos relacionales. Las estructuras se constituyen relacionamente; y nunca de forma plena, por lo que se trata de una relacionalidad conflictiva (que implica rupturas internas) y no armónica. Del lado de los elementos o los individuos el argumento es análogo: no hay ideologías, subjetividades, significados o instituciones determinados de una vez para siempre. Sólo los hay en tanto se corresponden en una configuración histórica (y aún en este nivel, dada la sobredeterminación de unas por otras en todo el complejo estructural no pueden fijarse de modo pleno, sino sólo estabilizarse de un modo relativo y sometido a constantes –y en ocasiones imperceptibles— desplazamientos). Lo social se piensa como dimensión donde un conjunto de elementos muy diversos confluyen en una relación: “Cada formación social tiene sus propias formas de determinación y de autonomía relativa, que son siempre instituidas a través de un complejo proceso de sobredeterminación y no pueden, por consiguiente, ser establecidas *a priori*”.²

Estos supuestos son solidarios de un proceso histórico que le da su correlato empírico. La teoría de lo social de Laclau puede aportar herramientas útiles para la explicación de todo tipo de sociedades en tanto se acepta que éstas son pensables como formaciones discursivas.³ Sin embargo, se trata a su vez de una teoría pensada como una forma *adecuada*⁴ de interpretar una realidad contemporánea. Si este proyecto intelectual sienta sus bases en *Hegemonía y estrategia socialista*, no se puede dejar de observar que no se trata de una propuesta analítica y política aplicable a todas las sociedades, ni siquiera de

¹ Ernesto Laclau, “La imposibilidad de la sociedad”, en *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2000, pp. 103 y ss.

² *Ibid.*, p. 105.

³ En ocasiones dinámicas y en otras tantas con una sedimentación bastante marcada que hace que el tiempo histórico parezca detenerse, pero en general se puede constatar que toda sociedad puede pensarse como la institución de puntos nodales por parte de una particularidad hegemónica, y que esta institución, aunque da cierta consistencia a la sociedad, es incapaz de convertirla en un objeto pleno de sentido y significación, con un devenir bien delimitado por sus reglas de funcionamiento. De lo contrario tendríamos que aceptar la existencia de sociedades sin historia, lo que es diferente de lo que proponemos, esto es, de hacer una jerarquización del nivel de apertura de distintas formaciones sociales.

⁴ Prefiero hablar en términos de una “adecuación” por sobre el concepto que propone Townshend de “verdad por correspondencia” (Jules Townshend, “Laclau and Mouffe’s Hegemonic Project: The Story So Far”, *Political Studies*, Vol. 52, 2004, p. 285), pues mientras esta última pareciera sugerir que la realidad y el conocimiento se empalman, en el primer caso queda más claro que éste se *adapta* para expresar algo de lo real, y en esta adaptación viene implícito que el conocer es un *hacer* no desinteresado o neutro, sino subordinado a la consecución de un fin o a un tipo de problematización.

la época en que se publicó. La teoría de Laclau y Mouffe tiene la finalidad explícita de analizar y proponer soluciones para las sociedades “de capitalismo maduro” o “industriales avanzadas”, por lo que sus referentes empíricos son básicamente países de Europa Occidental y de Norteamérica (sin contar a México), cuyas sociedades presentan ciertas características que posibilitan una “democracia radical y plural”.

La edad de oro del capitalismo de posguerra trajo a estas sociedades un desarrollo y un aumento de la calidad de vida sin precedentes. Además de un robustecimiento del *Welfare State*, sobrevino una cultura de masas volcada en el consumo que produjo transformaciones importantes en cómo se constituyen las identidades: de una “oferta” poco variada de posibilidades identitarias se pasó a una multitud inabarcable de formas de identificación, atravesadas por el consumo, pero también por luchas de minorías, de liberación sexual, de igualdad racial, contra las guerras de las potencias en países periféricos, etc. Esto resulta en una dinámica excepcional que obliga a hacer un replanteamiento de los esquemas analíticos para comprenderla. Es en este contexto que los modelos convencionales —como el marxista— comienzan a debilitarse y ser cuestionados. En el concepto de lo social de Laclau y Mouffe subyace la intención de dar una explicación adecuada a estas nuevas dinámicas sociales. Ante la emergencia de movimientos aparentemente abigarrados —desde el punto de vista de las observaciones ortodoxas— (sobre todo en el caso de los movimientos juveniles de fines de los sesenta) o demasiado sectoriales o particularistas para ser tomados en cuenta (como el feminismo o la lucha por la igualdad racial), los autores proponen un arsenal conceptual que ofrece la posibilidad de interpretarlos y, además, reivindicarlos sin relegarlos *automáticamente* a un papel subordinado por no apuntar hacia una pretendida “instancia central”.

Construir la cotidianidad de las mujeres (o de los afrodescendientes) como una relación de opresión (o sea, *hacer política*) es entendido como una subversión del discurso hegemónico, como una práctica equivalencial que puede llegar a instituir lo social. Las conquistas de movimientos de estas características están a la vista. Tema aparte es la cuestión de la lucha por la hegemonía en la sociedad, pues pareciera que este particularismo ha desgastado y dificultado la articulación con miras a transformar la estructura social en general. Quizá *La razón populista* sea una reivindicación —décadas después— de esta

operación hegemónica anteriormente diluida en una celebración de la proliferación de diferencias (y del carácter democrático y libre –al menos en un sentido mínimo— de una sociedad que permite estas dinámicas). La construcción de un pueblo, el populismo, es visto por Laclau casi como sinónimo de la hegemonía o de la política,⁵ pero es de resaltar la diferencia profunda con su argumentación de *Hegemonía...*, a saber, un giro que va de la celebración de una sociedad institucionalista a la reivindicación de las rupturas populistas como formas democráticas –en tanto apelan a un *demos*, más que en el sentido procedimental o institucional—de hacer política, capaces de dar lugar a formaciones hegemónicas que rompan con una forma de estructuración del poder. Esto, por lo demás, abre la posibilidad de poner en el centro de atención a las sociedades “periféricas”, cuya institucionalidad (o diferencialidad) se caracteriza por sufrir rupturas equivalenciales recurrentes, en gran parte por la vía del populismo como forma particular de la hegemonía.

2. LO SOCIAL Y LA SOCIEDAD

Una vez explicados los supuestos generales que dieron forma –no unitaria ni carente de lagunas o contradicciones— a esta teoría, podemos explicar cómo se construye el concepto de lo social. Este concepto participa de estos caracteres y su interpretación e intento de definición van de la mano con ellos. El concepto de *lo social* implica una distinción con el de *la sociedad*. Como ya se dijo, la sociedad puede identificarse con el concepto de discurso (sistema estructurado de posiciones diferenciales). ¿Qué sería entonces lo social?, ¿cómo llegamos a este concepto? Una forma de mostrar la manera en la que se vuelve útil la distinción es mediante la deconstrucción de las ilusiones de inmediatez presentes en el concepto –y en la operatividad misma— de sociedad. La sociedad es un concepto relativamente reciente que se remonta al siglo XIX (la palabra es, desde luego, mucho más añeja). Solidario del racionalismo –y a la postre del positivismo—, se convirtió en un sustantivo que designaba un ámbito de la realidad. En cuanto tal, se constituyó al modo en que era pensado el ser por la ontología de la época: el objeto, en tanto existe espacio temporalmente, es cognoscible vía la razón; el científico deberá ocuparse de la explicación causal de las leyes que lo rigen. Ya antes de toda investigación, se suponía que lo social era

⁵ Vid. Julián A. Melo, “Hegemonía populista, ¿hay otra? Nota de interpretación sobre populismo y hegemonía en la obra de Ernesto Laclau”, *Identidades*, núm. 1, 2011, pp. 48-69.

algo reductible a causas y leyes. De este concepto de sociedad son solidarios Marx y Durkheim, como ejemplos paradigmáticos. Laclau, en tanto deudor –y miembro— del posestructuralismo no podía mantenerse en este suelo ontológico (y, en parte, los sociólogos harían lo propio), de ahí que la construcción del objeto como sustantivo con cierta legalidad y con explicaciones causales haya experimentado cambios profundos.

Un objeto con leyes de funcionamiento es predecible, pues una ley produce resultados anticipables y, por lo mismo, manipulables. Tales esquemas se corresponden sin mayores dificultades con la distinción esencia/accidente, pues se define el objeto por ciertos atributos, dejando como cuestiones subordinadas al remanente. No obstante, la deconstrucción de la distinción misma vuelve *imposible* la definición del objeto según un sistema de leyes dado. ¿Cuáles serían las leyes definitorias de *x* sociedad? Uno de los intentos más ambiciosos llegó a postular que la legalidad de la economía era determinante para la constitución de la sociedad; sin embargo, esto generaba problemas serios en la explicación de los fenómenos políticos, además de que investigaciones en el campo de la antropología habían mostrado que la motivación económica, tal como la conocemos, era netamente moderna, y aún para la modernidad se mostraba problemática como explicación de cuestiones sociológicas.⁶ Laclau, por el contrario, señalaría el carácter constitutivo de esta imposibilidad de cierre. De ahí que la sociedad sea un objeto o sustantivo imposible, lo que no le resta en su carácter de entidad real, e históricamente efectiva.

Ahora bien, si la sociedad es algo que escapa a toda definición con pretensión de cierre, ¿cómo pensar aquello que se nos escapa, que sin embargo viene dado como parte del objeto? El concepto de lo social viene a llenar ese hueco. Es una herramienta que nos permite despegar la mirada de una objetividad dada para observarla desde una perspectiva distinta. Si la sociedad es una formación discursiva, lo social puede ser entendido como el “campo de la discursividad”: aquel donde son posibles las prácticas discursivas (siendo la institución de la sociedad su forma predilecta). Si la sociedad es el interior discursivo, lo social es la dimensión donde son posibles el interior y el exterior de un discurso, es decir, la necesidad y

⁶ En las sociedades capitalistas contemporáneas ni siquiera el propio dinero puede ser pensado como un instrumento neutro, pues este objeto, como todo, es investido de significación –y no de forma homogénea y reducible a un esquema general—, cuestión que influye en su uso y en el propio sistema económico (*vid.* Viviana Zelizer, *El significado social del dinero*, Buenos Aires, FCE, 2011).

la contingencia según un punto de referencia dado. Este punto de referencia es la propia positividad, la sociedad, pues lo social sólo es el concepto que expresa su relación con el exceso de sentido que la subvierte e impide su cierre.⁷ El concepto de lo social refiere, por tanto, a un cambio de perspectiva, un distanciamiento del objeto que posibilita una mirada más fina; permite dar cuenta de los puntos de ruptura del discurso, donde la fijación de la realidad social se encuentra en suspenso.⁸

La distinción de lo social/sociedad tiene un sentido analítico: de un lado el *sustantivo* sociedad y por el otro el *adjetivo* lo social. En primer término nos encontramos con un “objeto” empírico, con ciertas determinaciones. Pero, en tanto su plenitud es imposible, en tanto que su cierre “fracasa”, la “objetivación” termina por ser algo observable en un contexto más amplio. Este nivel analítico es cubierto por el concepto de lo social. El investigador puede situarse en el nivel de la sociedad y elaborar la explicación de las prácticas sedimentadas de una formación social pero, siguiendo un imperativo laclausiano, sería más preciso que la explicación se diera mediante una observación de los mecanismos de ruptura de éstas, de los puntos en los que se constituye el conflicto y se subvierte la diferencialidad. Como señala Arditi, “la sociedad y lo social serían dos registros diferentes de la materia social que cohabitan en un mismo espacio: lo social designaría una suerte de periferia ubicua que anida en terrenos codificados por el rizoma o círculo incompleto – pero círculo al fin– de la sociedad”.⁹

Los propios conceptos cambian –o más bien *adquieren*– su significado en cuanto se da el entrecruzamiento entre la sociedad y el exceso de sentido. La estructura y el agente, por ejemplo, son dos conceptos centrales de toda teoría social (aunque sea para su crítica y abandono resueltos, como en los casos de Elias y Luhmann) y, como mostré anteriormente, son reelaborados en el marco de la teoría laclausiana. La noción de estructura con grados de

⁷ Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*, FCE, Buenos Aires, 2011, pp. 151-152.

⁸ Estos puntos de ruptura o la subversión del discurso son una realidad, pero ninguna sociedad podría subsistir si sus fundamentos no tienen cierta estabilidad, de ahí que las prácticas hegemónicas en el nivel de los puntos nodales se den en procesos de cambio profundos, como las revoluciones, y que el grupo triunfante se vea obligado cuanto antes a estabilizar una nueva configuración hegemónica –lo que equivale no a rehacer la sociedad, sino a definir sus puntos nodales, entre los cuales está la proyección de un efecto de totalidad.

⁹ Benjamín Arditi, “La totalidad como archipiélago: el diagrama de puntos nodales (1)”, *Questión*, Vol. 1, Núm. 25, 2010.

indecidibilidad descrita en el capítulo anterior muestra la utilidad y las implicaciones de la distinción entre lo social y la sociedad. La sociedad representa el esfuerzo de fijar un sistema estructurado de posiciones; hasta aquí la noción de estructura clásica puede mantenerse en pie, pues si la sociedad existe es porque se encuentra estructurada de modo que puede subsistir (con una regularidad suficiente en términos de su reproducción y funcionamiento). Sin embargo, dado que la sociedad es un objeto que no logra constituirse plenamente y se encuentra rebasado por un exceso de sentido, el concepto de estructura sufre un cambio importante. Si la apertura es la ontología de toda sociedad, también lo es en el caso de la estructura que la expresa. Donde la primera no logra constituirse y se encuentra con un exterior discursivo que la subvierte, en el caso de la segunda también se trata de una suerte de fracaso, pero bajo la forma de la indecidibilidad de una regla. La contingencia aparece aquí como la situación en la que el paso de una situación $A \rightarrow B$ es estructuralmente irresoluble mediante la repetición de una regla, lo que sólo puede darse si existe la posibilidad de integrar al análisis la emergencia de la alteridad.

Una estructura no indecidible o donde no es posible la contingencia encuentra su paradigma en las matemáticas (el álgebra, la teoría de conjuntos o la geometría euclidiana). En la teoría social, el tema de la repetición de una regla remite a situaciones en las que los agentes actúan según regularidades dadas, por ejemplo, cuando un grupo de fieles acuden a una ceremonia religiosa o cuando un ciudadano acude a votar por el candidato preferido a la alcaldía de su pueblo. Todo ello se da en el marco de las posiciones diferenciales de un discurso, diría Laclau. Sin embargo, para que una regularidad se vuelva indecidible ha de suceder algo más, los fieles dando la espalda al líder religioso en protesta por su colusión con los colonizadores o el ciudadano haciendo un *performance* en el centro de votación para protestar contra el sistema político-electoral. La indecidibilidad de la estructura no implica la ruptura con toda regularidad (en efecto, el dar la espalda a un pretendido líder o la realización de un *performance* sólo tienen sentido en tanto siguen ciertas regularidades, al menos como condición de posibilidad de que tengan algún sentido para los demás); sólo da cuenta de que algo externo a la estructura ha intervenido para el desarrollo de una posibilidad: ha tenido que aparecer un sujeto decisorio y la estructura se ha dislocado. El lugar de este sujeto es el campo general de la discursividad, donde el exceso de sentido permite subvertir el discurso mediante prácticas discursivas que ponen en el centro de la disputa el representar

social, el significado de ciertos elementos –y en casos límite, de la totalidad de la formación social.

3. LO SOCIAL Y LO HISTÓRICO

La teoría laclausiana posibilita un análisis de lo social con un énfasis fuerte en la temporalidad. La dimensión social de la realidad opera en el tiempo-espacio geométrico, la elaboración de un discurso –en el sentido amplio del término, tal como Laclau y Mouffe lo postulan— se da dentro de estos marcos. Toda práctica discursiva, en tanto fenómeno colectivo, ha de ser transmitida mediante ondas, materia, fotones, etc., y esta transmisión implica un tiempo de realización. Sin embargo, estos prerequisites señalan poco o nada de lo que es pertinente para entender lo social. Al tiempo-espacio de la física se superpone un tiempo-espacio social. Así como las nociones de tiempo y espacio geométrico son necesarias para entender cualquier fenómeno físico, cuando se trata de comprender los fenómenos sociales es necesario pensarlos como pertenecientes a un tiempo y un espacio de carácter social.¹⁰

En lo que atañe a esta distinción, se observa una diferencia importante en cómo la postula la física y cómo se construye a partir de la perspectiva laclausiana en términos del análisis social. La primera, aunque su definición genera debates constantes dentro de la disciplina, se caracteriza por su universalidad y su arraigo en fenómenos naturales (como el surgimiento del sistema solar), de ahí que a esta clase de tiempo y espacio podamos ponerle –como propone Castoriadis— el adjetivo de *cósmicos*. Esta universalidad se deriva de que las regularidades físicas son las mismas hoy que cuando la humanidad no existía aún, y se presume que esta línea de continuidad se remonta al *Big Bang*. El espacio-tiempo de la física es postulado como un recipiente casi-inmutable en el que se dan todos los fenómenos del universo (a excepción de lo que sucedería en situaciones límite, como dentro de un hoyo negro o en la física de partículas). En el caso del espacio y tiempo sociales la situación es muy distinta, el mayor consenso gira en torno a la idea de que no se trata de un recipiente universal, sino de algo que va de la mano con la construcción de la propia realidad por parte

¹⁰ Para profundizar en la discusión en torno al concepto de tiempo remito al lector a trabajos filosóficos y sociológicos que siguen una línea de pensamiento similar a la aquí expuesta: *vid.* Cornelius Castoriadis, “Tiempo y creación”, en *El mundo fragmentado*, Terramar, La Plata, 2008, pp. 171-203 y Norbert Elias, *Sobre el tiempo*, FCE, México, 2010.

de las sociedades. Su grado de generalidad es bastante más acotado: opera en el marco de una formación social, de ahí que sea mutable y que tenga una pluralidad de formas –tanto simultáneas como sucesivas. Esta diversidad y mutabilidad expresa la *historicidad* del mundo social (en sentido estricto, se piensa que el cosmos no posee historicidad, sólo cronología).¹¹ La teoría de Laclau nos provee de los elementos para elaborar una fundamentación de esta historicidad constitutiva de lo social.

A lo largo de este trabajo se ha planteado la idea de que lo social es una realidad de carácter discursivo. La sociedad es un discurso, un entramado relacional jerarquizado. En tanto no hay plenitud o centro que nos informe sobre cómo ha de ser esta estructura esto se define mediante las prácticas articuladoras y, más precisamente, conforme a operaciones hegemónicas. La sociedad, en tanto campo de conflicto, es una formación hegemónica. La repartición de las distintas posiciones diferenciales depende de esta estabilización relativa de las “guerras de posición” sociales. La sedimentación es incompleta porque los *elementos* no pueden ser reducidos a *momentos*. En otras palabras, toda institución social tiene un carácter tendencialmente flotante, pues su sentido es excedido por una pluralidad mayor. La imposibilidad del objeto sociedad se acompaña de la imposibilidad de la fijación plena de toda diferencia, pues si la primera se encuentra abierta al exceso de sentido el carácter sobredeterminado de las identidades las hace partícipes de éste –aunque en grados diversos. Esta reflexión nos llevó a señalar el carácter constitutivo de la contingencia, pues ésta es condición de existencia de toda objetividad. De ello resulta una orientación heurística

¹¹ Esta negación de la historicidad del mundo natural no es plausible si se funda en el pretendido carácter unitario y lineal de sus fenómenos. Por ejemplo, la formación de rocas sedimentarias o de especies de seres vivos no son procesos lineales en los que el resultado sea dado de antemano, la forma de repartición de los sedimentos depende de innumerables factores (el “ordenador hidráulico”, los pesos, formas, componentes y tamaños de los materiales erosionados, la fuerza de las corrientes, etc.), por lo que el resultado refleja una trama compleja de factores que entran en relaciones variables en donde el resultado no es previsible, dado que se da mediante “bifurcaciones” contingentes; en el caso de las especies vivas, éstas “se forman a través de una lenta acumulación de materiales genéticos y de los rasgos adaptativos (anatómicos y de comportamiento) que estos materiales producen cuando se combinan con procesos dinámicos no lineales” (Manuel De Landa, *Mil años de historia no lineal*, Gedisa, Barcelona, 2011, p. 72), como la relación depredador-presa en la que cada polo es catalizador de las transformaciones de su contraparte y los rasgos adaptativos óptimos varían constantemente (nuevamente nos encontramos ante procesos contingentes). Es por esto que para De Landa el mundo consiste en flujos continuos de materia y energía que experimentan transiciones críticas (bifurcaciones) dentro de procesos no lineales, de ahí que la historicidad no sea privativa del mundo social, sino un *continuum* que abarca la totalidad de lo real (*vid. Ibid.*, pp. 9-21). En el presente trabajo sostengo que la contingencia no es el único rasgo distintivo de la historicidad: ésta es la dimensión de emergencia de lo nuevo, lo Otro, la alteridad, todo ello como tramas de sentido, y esto sólo es posible por la mediación del mundo social.

importante: “es en el nivel de una historia factual y contingente donde debemos buscar las condiciones de existencia de cualquier objetividad [formación discursiva] que pueda existir”.¹²

Hablar en términos de una historia “factual y contingente” es tautológico, pues la historia siempre interpreta hechos, datos o acontecimientos, pero el énfasis en ello se justifica.¹³ La descripción de la relación de lo social con procesos temporales (o con el espacio-tiempo sociales) no es reciente, ya en Comte –precursor de la sociología— encontramos un esfuerzo por integrar la temporalidad en la explicación de procesos sociales: toda sociedad atravesaba un largo camino que consistía en el paso del pensamiento teológico al científico.¹⁴ Marx y Engels hacían una intentona similar a la que llamaron “materialismo histórico” (en este caso el evolucionismo en la inteligencia colectiva es sustituido por un evolucionismo en la productividad del trabajo), mientras que Durkheim la integró bajo la forma de un proceso de aumento de la división de trabajo y de cambio de la solidaridad social.¹⁵ Todos ellos intentaron, en consonancia con la ontología de su época, una reducción racionalista de los procesos históricos: la historia sólo tenía cabida en tanto permitía mostrar que las leyes observadas de modo sincrónico (v. gr. las leyes de la sociedad capitalista) tenían también leyes de transformación a lo largo de procesos de tiempo (como la transformación de las relaciones sociales vía el aumento de las fuerzas productivas). Esta criba permitió mantener la pureza racional-determinista del objeto.

Laclau cuestiona la intentona de clausura racional del objeto y la contrapone con una apertura que es constitutiva. En esos términos, la historicidad de lo social adquiere un sentido distinto. Si la “esencia” de lo social es la contingencia, ¿por qué no habría de serlo con más razón en lo referente su historicidad? Recordemos las dos lógicas que actúan en la realidad social: diferencia/necesidad y equivalencia/contingencia. La contingencia es

¹² E. Laclau, *Nuevas reflexiones...*, *op. cit.*, p. 39.

¹³ Como bien me lo hizo notar la Dra. Mónica Guitián, los términos historicidad e historia no son equivalentes, al menos no de modo inequívoco. La historicidad es, como ya señalé, la dimensión espacio temporal propiamente social que se caracteriza por la mutabilidad y por la emergencia de la alteridad. La historia, aunque puede referirse a fenómenos en términos de historicidad, también se utiliza para hablar de relatos cronológicos de todo tipo. En esta argumentación y en Laclau se utiliza el término historia como equivalente de historicidad.

¹⁴ Auguste Comte, *Discurso sobre el espíritu positivo*, Alianza, Madrid, 2000.

¹⁵ Émile Durkheim, *La división del trabajo social*, Colofón, México, 2007.

constitutiva en la medida en que toda diferencia o toda objetividad es producto, en última instancia, de una decisión estructuralmente indecible. Esto también vale para la historia: la historia de un pueblo no es la narrativa de cómo una idea o una ley transforman la sociedad sino el registro de cómo la contingencia produce la objetividad, por eso es que lo factual —lo circunstancial— es tan importante. Si renunciamos a un principio subyacente de historicidad lo que queda es una sucesión no caótica pero tampoco lineal de “configuraciones globales” o “bloques históricos” en las que el papel de factores contingentes (no *apriorísticos*) es de vital importancia y, en primera línea, lo es el antagonismo o la disputa por la hegemonización del mundo social por parte de los agentes.¹⁶ Si hemos de hablar de una temporalidad genérica propia de la dimensión social, el tiempo de la repetición o de la diferencialidad es una aspiración irrealizable (aunque permanentemente buscada), de ahí que el tiempo realmente constitutivo es el de la subversión de las diferencias (la lógica equivalencial), pues éste es el único que puede dar lugar a lo nuevo, lo Otro o la alteridad, que es aquello que da a la historia su nota distintiva por sobre otras perspectivas cronológicas.

El tiempo y espacio sociales se integran en esta óptica; son también ellos mismos históricos (o, para decirlo de otro modo: las formas de la historicidad se encuentran sujetas a la propia historicidad). Una formación discursiva es al mismo tiempo un modo de repartición del espacio y del tiempo. Si son “tiempos de libertad” o si “la superficie de la patria es el maíz” —como diría López Velarde—, ello tiene que ver con la forma en la que una universalidad hegemónica se constituye. Esto significa que ésta no viene a depositarse en una temporalidad y espacialidad dadas, en un recipiente ya formado (el calendario gregoriano y el territorio nacional, aunque toman en cuenta la configuración del tiempo y el espacio físicos no son modelos inmutables, surgieron en ciertas circunstancias y su permanencia no está asegurada), sino que las instituye como elementos integrantes del discurso. Pero si éste no logra el cierre o la plenitud lo mismo sucede con sus elementos, de ahí que pueda haber una

¹⁶ Touraine propone algo similar cuando señala que la sociedad no es un principio de unidad sino el “resultado de conflictos sociales y grandes orientaciones culturales [...]. No es más una esencia sino un acontecimiento. [...] es sólo una mezcla cambiante de conflictos latentes o abiertos, de negociaciones, de dominación impuesta, de violencia y desorden. No podemos comprender al actor por la sociedad a la que pertenece; es necesario partir de los actores y los conflictos que se les oponen mediante los cuales la sociedad se produce a sí misma” (Alain Touraine, “La inútil idea de la sociedad. El hombre, las ideas y las instituciones”, en Francisco Galván Díaz (comp.), *Touraine y Habermas: Ensayos de teoría social*, UAM-A/UAP, México, 1986, p. 97).

fragmentación en la forma de significar el espacio-tiempo. El antagonismo y la lógica equivalencial tienen la capacidad de dislocar la forma canónica de éste y proponer tiempos y espacios Otros. Las insurgencias antisistema tienden a construir sus propias formas de significar el tiempo y el espacio, pero en un sentido equivalencial. Mientras el poder instituido da cuenta del “espacio de representación”¹⁷ o “reparto de lo sensible”,¹⁸ donde todo lo existente se presenta como una literalidad —es decir, el significante y el significado mantienen una unión que se presenta como no problemática—, un polo subversivo rompe con esa pretendida literalidad, y su forma de existencia discursiva crea algo de naturaleza distinta. Un tiempo y espacio equivalenciales son aquellos cuyo significado remite a otra cosa que se encuentra ausente (la democracia, la libertad, la igualdad, la felicidad, etc.) y se construyen en el marco de una relación antagónica.¹⁹

Lo social y lo histórico son dos caras de la misma moneda: no hay historia sin sociedades ni sociedades sin historia. No obstante, esta ecuación implica otro elemento igualmente constitutivo, a saber, *lo político*.

4. LO SOCIAL Y LO POLÍTICO

La teoría de lo social de Laclau da cuenta no solo de la historicidad, sino también del carácter político de toda formación social. La aportación más significativa del autor no es el dar cuenta de ello, pues desde los antiguos y a lo largo del medioevo se comenzaba a decantar una idea similar aunque, como se verá, esencialmente distinta.²⁰ Se trata, más precisamente, de una reinterpretación y una revaloración del papel que juega la dimensión de lo político en la

¹⁷ Ernesto Laclau, “Antagonismo, subjetividad y política”, en *Los fundamentos retóricos de la sociedad*, FCE, Buenos Aires, 2014, p. 139.

¹⁸ Jacques Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1996.

¹⁹ Laclau llama *encarnación* a la relación de estos significantes con lo que designan, pues no son otra cosa que medios de expresión de algo que se encuentra ausente, hacia lo cual apuntan todos los elementos integrados en la cadena equivalencial (vid. Ernesto Laclau, “Muerte y resurrección de la teoría de la ideología”, en *Los fundamentos...*, *op. cit.*, pp. 21-50).

²⁰ En el caso de los griegos las aportaciones de los clásicos (Aristóteles y Platón) apuntan a mostrar que una *polis* o “ciudad” requiere hombres virtuosos que se ocupen de los asuntos de la comunidad, a este arte se le llamó *política*. En el medioevo, las doctrinas de Tomás de Aquino (fuertemente influidas por el pensamiento aristotélico) condujeron a la idea de que el orden natural (temporal) y el sobrenatural (espiritual) eran esferas diferenciadas, lo que abonó a que pensadores posteriores (Dante, Juan de París, Marsilio de Padua, etc.) sostuvieran que los asuntos terrenales no competen a la autoridad eclesiástica, sino a la terrenal, abriendo paso a lo que Ullmann llamaría *principios de poder ascendentes*, y a la posibilidad de *cuestionar* el modo en el que se manejan el gobierno y el poder (vid. Walter Ullmann, *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Alianza, Madrid, 1985, pp. 235 y ss).

realidad social. Mientras que la ciencia política (al menos a partir de Maquiavelo) tomó del concepto de política un uso restringido (la política como el arte de gobernar, como la participación en los asuntos comunes o, definiéndola procedimentalmente, como los mecanismos de participación ciudadana en un régimen representativo), en Laclau —de manera muy similar a como lo hacen Schmit o Rancière— se le da un sentido distinto y más amplio.

Si la sociedad no posee un centro y su cierre o plenitud es inalcanzable, de ello se derivan dos cuestiones relativas a la relación entre lo social y lo político. En primera instancia, la crítica a las nociones clásicas o procedimentales de la política. Si presuponemos, como Hannah Arendt, que existe una esfera pública donde se da el discurso y la acción de los hombres en términos de igualdad y libertad (no condicionados por la necesidad) y que ésta se contrapone a las esferas privada y social,²¹ estaríamos ubicando la dimensión política como fenómeno que ocurre bajo ciertas condiciones y, por tanto, no sería un elemento constitutivo de lo social (en otras palabras, podríamos hablar de sociedades sin dimensión política, lo que no está muy lejos de lo que piensan las vertientes clásicas). Que ésta sea la corriente dominante del pensamiento político no es casual, dado que el vocablo griego hace alusión al tipo *particular* de participación que tenían los hombres libres (una minoría) en el gobierno de la *polis*²², y este modelo fue retomado por los modernos para la creación de estados representativos, basados en la política (o, al menos, en una serie de procesos de participación inspirados en el modelo ateniense, aunque no únicamente): el Estado de derecho se presenta como el resultado institucionalizado de la participación *política* de los hombres (y a la postre también las mujeres) libres, es decir, de los *ciudadanos*. No es mi intención discutir a profundidad el sentido clásico de este concepto, baste decir que remite por lo general al involucramiento por parte de una proporción importante de la población en los asuntos de la comunidad (guerra, abastecimiento de recursos naturales, construcción de fortificaciones, enfrentamiento de epidemias, etc.) en términos relativamente horizontales (de ahí el papel de las asambleas o el *ágora* en los procesos de toma de decisiones)²³ y con resultados no predefinidos (contingentes) pero vinculantes para la toma de decisiones. Definida la política en estos términos, diríase que las sociedades políticas son más bien

²¹ Hannah Arendt, *La condición humana*, Paidós, Buenos Aires, 2003, cap. 2, pp. 37 y ss.

²² Vid. Moses I. Finley, *El nacimiento de la política*, Crítica, Barcelona, 1986.

²³ “El gobierno político es sobre hombres libres e iguales” (1255b-2) (Aristóteles, “Política” en *Aristóteles III*, Gredos, Madrid, 2014, p. 258).

excepcionales, y lo verdaderamente común a las civilizaciones es la relación mando-obediencia y la heteronomía de los súbditos. Por esta razón, autores como Cornelius Castoriadis o Bolívar Echeverría han establecido una distinción entre *la política* en el sentido anterior y *lo político* como dimensión ineliminable de constitución de la realidad social.²⁴ Laclau, al igual que Rancière cuando construye su distinción entre *política* y *policía*, propone una alternativa heterodoxa, que supone un abandono del sentido original del término con vistas a construir un modelo en el que la dimensión política es condición *sine qua non* de la realidad social que resulta de su imposibilidad de cierre, de su contingencia constitutiva.²⁵ Pasemos a explorar este concepto.

Si una formación social se encuentra relativamente abierta (y en última instancia todas lo están), ésta enfrentará un exceso de sentido en uno o múltiples frentes. Por definición, al tratarse de una ruptura de la diferencialidad la formación discursiva no dispone de un mecanismo de respuesta automático para resolver la cuestión, lo debe hacer, por decirlo así, sobre la marcha. Es cierto que el resultado puede ser la incorporación del elemento antagónico al sistema y, con ello, su neutralización, pero aun en estos casos se ha incorporado un elemento no necesariamente inocuo a las redes de sobredeterminación. El régimen del nacionalismo revolucionario incorporó tanto a la Revolución mexicana (con toda su diversidad) como al significante indígena en términos de sus instituciones, sin embargo, ello no obstó para que muchas demandas de ambos frentes fueran utilizadas en su contra (reivindicaciones campesinas, guerrillas, etc.), generando un desgaste continuo y dificultando la estabilización de la intentona oficialista (de lo cual es sintomático el tendencial abandono de estos significantes en décadas más recientes). Dado que no hay una respuesta automatizada a estos momentos críticos (de ahí que se hable en términos de una indecidibilidad estructural) el antagonismo y su impacto en la formación discursiva son

²⁴ Para el primero lo político es una “dimensión de la institución de la sociedad, relacionada con el *poder explícito*, o bien debido a la existencia de *instancias que puedan emitir imperativos sancionables*” (Cornelius Castoriadis, “Poder, política, autonomía”, en *El mundo fragmentado*, Terramar, La Plata, 2008, p. 97), mientras que para Echeverría se trata de la decisión soberana de la humanidad respecto a su tipo especial de socialidad (Vid. Bolívar Echeverría, “Lo político en la política”, en *Valor de uso y utopía*, Siglo XXI, México, 1998, pp. 77 y ss).

²⁵ A lo largo del texto hablo de “lo político” y “la política”, distinción que no aparece en Laclau. Propongo hacer esta diferenciación no para reintegrar el concepto clásico de política, sino para diferenciar —en sentido similar a como se hizo con el concepto de lo social y sociedad— entre lo político como sustantivo o dimensión de la realidad y la política como procesos concretos y delimitables espacio temporalmente (*vid.*, Introducción, nota 2 p. 7).

resultados contingentes de procesos igualmente contingentes. Por lo demás, en tanto una sociedad es una configuración histórica, el propio componente diferencial es una estabilización de carácter contingente. Todo esto significa que procesos no necesarios recubren y explican la constitución de la realidad social.

La tesis de Laclau es que una dimensión fundamental de estos procesos es lo político.²⁶ “Mientras las lógicas sociales se fundan en el seguimiento de reglas, las lógicas políticas están relacionadas con la institución de lo social”.²⁷ Esto quiere decir que la institución de toda formación social conlleva un proceso político. En tanto la sociedad no tiene una esencia o contenido dado, la fijación parcial de estos contenidos implica un ejercicio de poder, pues significa la ocupación de un sitio en la trama simbólica (lo que puede lugar a la represión de otras alternativas). Es por ello que ésta es un campo de conflicto (por la fijación) y cada estabilización supone un conjunto de operaciones articuladoras en la que un grupo particular resulta dominante sobre el resto (instituye los “puntos nodales”), de ahí su carácter hegemónico. El conflicto, sin embargo, aunque puede llegar a controlarse por largos periodos de tiempo, convive con la formación social en todo momento: desde una disputa en el marco de la diferencialidad hasta una ruptura equivalencial en la que se crean identidades antagónicas. Para Laclau, estas últimas (pertenecientes a la lógica equivalencial), suponen un proceso político.

Los procesos políticos se caracterizan, ante todo, por ser entidades discursivas. Como mencioné anteriormente, una de los rasgos de la lógica equivalencial es que, aunque sus elementos no pertenecen a la formación discursiva, se constituyen discursivamente negando el sentido canónico. La política es externa a la formación discursiva, contingente, pero al mismo tiempo se manifiesta discursivamente. De hecho, esto último es compartido

²⁶ Hay, desde luego, otras dimensiones y procesos que deberían tomarse en cuenta. Por ejemplo, para explicar la emergencia del polo industrial en la Inglaterra de finales del siglo XVIII un análisis en términos de antagonismo y teoría del discurso sería insuficiente. Habría que tomar en cuenta las ventajas comparativas (no discursivas) de las que gozaron en términos de rutas comerciales (por condiciones geográficas, militares, etc.) y de innovaciones tecnológicas útiles en la industria manufacturera. Estas cuestiones pueden explicarse como *resultados no conscientes de acciones conscientes en condiciones inciertas*, los cuales no necesariamente se explican en términos discursivos.

²⁷ Ernesto Laclau, *La razón populista*, FCE, Buenos Aires, 2005, p. 150.

con las definiciones clásicas del término:²⁸ la participación en una asamblea o en una manifestación contra el régimen son actos que buscan, ante todo, devenir como entidades y discursos socialmente reconocidos. Por consiguiente, se trata de enunciaciones performativas, es decir, que al mismo tiempo que enuncian, llevan a cabo la acción que significan, o sea, afirmarse discursivamente (en un sentido concreto). Pero este afirmarse tiene la peculiaridad de que da lugar a una ruptura, a una frontera antagónica entre algo instituido –integrado en un sistema diferencial— y su negación. La negación, como ya se ha señalado, es posible en virtud del carácter flotante de los significantes sociales (el que un número no sólo sirva para contabilizar elementos, sino que pueda ser el significante tendencialmente vacío de la reivindicación de las víctimas de un régimen, como en el caso de los 43 normalistas desaparecidos en Iguala) y su modo de ser discursivo es el de la equivalencia (y es gracias a este mecanismo que un número o una demanda específica puede articular una pluralidad mayor).

No abundaré nuevamente en el sentido de este concepto,²⁹ pero la importancia de emparentarlo con los fenómenos políticos no es menor. Si antes la política parecía referir a un cúmulo de procesos distintos (por ejemplo, las llamadas políticas públicas o *policy*, la deliberación pública de los asuntos comunes o *polity* y la discusión en un parlamento en el marco de un sistema político o *politics*),³⁰ la teoría discursiva de Laclau hace un corte analítico distinto: un acto político implica la subversión e institución del discurso, por lo que un acto que no subvierte e instituye no tiene un carácter político, pues repite lo ya instituido (es la lógica de la diferencia). Se trata de una disonancia discursiva, pero esto aún es demasiado general; lo específico de la subversión-institución política es que el objeto de ésta es antagonizar un estado de cosas dado con miras a transformarlo,³¹ y esto sólo es posible

²⁸ En Aristóteles, la “palabra” es la nota que destaca al hombre por sobre el resto de los animales –que únicamente poseen “voz”— al mismo tiempo que es el elemento constituyente de la *polis* (1253a) (Aristóteles, “Política”, *op. cit.*, p. 251).

²⁹ Para profundizar en esta cuestión *vid.* Cap. II, Apartado 1, pp. 44 y ss.

³⁰ Esta ambigüedad y la carencia de matices precisos se da en mayor medida en el castellano.

³¹ Este es un elemento que se da por sentado en la obra de Laclau. Los mecanismos retóricos no son privativos de los fenómenos políticos, también en el actuar cotidiano los utilizamos repetidamente, y sin embargo no lo hacemos con la intención de antagonizar un discurso y mucho menos de instituir nuevos puntos nodales en él. El hacer que una consigna represente una serie de agravios es, en términos discursivos, un mecanismo retórico, la nota diferenciadora entre ambos ejemplos es que en el primer caso se parasita el sentido canónico, pero no se pone en duda su carácter dominante (se coexiste con él); en el segundo caso también partimos de una relación parasitaria, sin embargo, aquí se antagoniza el discurso dominante con miras a su redefinición (ya sea muy sectorial o atraviese su centro de irradiación hegemónico).

mediante las prácticas equivalenciales. Es por ello que lo político es la clave de lo social: toda objetividad supone un momento instituyente, “momento del antagonismo, en el que se hace plenamente visible el carácter indecible de las alternativas y su resolución a través de relaciones de poder”.³² Lo social tiene una dimensión política ineliminable, que le es constitutiva (en otros términos: toda *sedimentación* tiene una contingencia de origen, que puede *reactivarse* en cualquier momento).

5. LA SOCIEDAD COMO CONSTRUCCIÓN DE UNA PLENITUD AUSENTE

Uno de los principios explicativos más importantes en el concepto de lo social de Laclau es su afirmación de que la sociedad es una elaboración que viene a *suplir* la *falta* de un *centro*.³³ Este argumento es paradigmático de la ontología de Ernesto Laclau. Para él, el mundo social no consiste de esencias, sin embargo, esto podría conducir a la idea de que lo social se encuentra des-estructurado, o que al menos ningún ámbito tiene un papel dominante sobre el resto, resultando de ello una teoría del conocimiento que es incapaz de construir un objeto de estudio unitario o total (*la sociedad* no podría encontrar su unidad en ningún punto porque de hecho no existiría un centro articulador). Laclau, al contrario, es un autor que, al mismo tiempo que niega la existencia de esencias o fundamentos subyacentes, se propone entender lo social (y la sociedad) como objeto consistente (y esto implica entenderlo como una unidad o totalidad). Es por ello que la pregunta central es cómo hacer compatible una ontología de la contingencia³⁴ con la explicación rigurosa de las estructuras sedimentadas y los fenómenos empíricos a ellas ligadas.

Para comprender el funcionamiento y la justificación de esta ontología podemos partir de una comparación del objeto de estudio de Laclau con el modo de ser del objeto psicoanalítico, disciplina de la cual el autor retomó elementos importantes, entre ellos los de carácter ontológico y epistemológico (en la obra de Laclau encontraremos una influencia considerable de los trabajos de Freud y Lacan). El que le sea útil esta última disciplina tiene que ver con que la realidad a la que Freud se enfrentó tenía similitudes importantes con la de

³² E. Laclau, *Nuevas reflexiones...*, *op. cit.*, p. 51.

³³ Tesis inspirada en buena parte en el ensayo de Jacques Derrida, “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas”, en Jacques Derrida, *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 383-401.

³⁴ *Vid.* Cap. II, nota 1 p. 44.

Laclau. La psique es un objeto que desde un principio se muestra irreductible a los esquemas esencialistas. No se trata de una sustancia eterna, incontrovertible e invariable en sus principios fundamentales (lo que supondría que sus contenidos son a su vez epifenómenos reductibles a ellos) sino de uno más bien problemático, desgarrado y no bien delimitado en sus elementos (no hay una frontera entre sus instancias, sino un entrelazamiento conflictivo). Si bien el psicoanálisis dispone de conceptos universales (principio de placer, instancias psíquicas, investidura, sublimación, condensación, etc.), estos no explican la realidad a la que apuntan, sino que orientan la explicación. Así, para entender la psique el psicoanalista debe sumergirse en cómo ésta inviste los objetos (según una carga libidinal, y según cierta significación) y se crea un mundo propio, con una cierta jerarquía (puntos nodales) entre las distintas significaciones y una estabilización relativa entre las instancias (lo que implica un trabajo arduo y constante para la psique, dando lugar a un sistema dinámico). Todo ello hace que la tarea de comprender el objeto lleve al investigador a sumergirse en esta compleja trama relacional sin la expectativa de dar explicaciones deterministas y necesarias a los procesos que en él ocurren. No es que no se vaya a conseguir ese resultado debido a la imperfección del intelecto humano y la complejidad de lo observado; es el modo de ser de la psique (la sobredeterminación entre sus elementos) lo irreductible a operaciones de este tipo.³⁵

En el caso de lo social, la situación es muy similar. Como se ha dicho repetidamente a lo largo de este trabajo, el mundo social no es la reproducción ininterrumpida de una esencia; se trata de un objeto cuya constitución es cada vez específica y mutable, en el sentido de que sus procesos son contingentes y no anticipables (aunque en un sentido general sea posible prever tendencias o posibilidades estructurales su realización depende de factores indeterminables *a priori*), es decir, *histórico-políticos*. Esta nota no es privativa de la observación en términos de procesos temporales. En el nivel de la investigación concreta (sincrónica) se ha explicado cómo las relaciones de sobredeterminación entre los componentes (instancias) de lo social hacen que éstos dejen de ser elementos plenamente constituidos –sustancias inertes cuya única diferencia en cada caso descansaría en el modo como se relacionan para constituir la totalidad. A la *psique* desgarrada, problemática y volátil en la constitución de sus regiones podemos homologar *lo social* como un objeto en

³⁵ Vid. Cornelius Castoriadis, *El psicoanálisis, proyecto y elucidación*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1998.

permanente conflicto consigo mismo, no ya por el traslape entre instancias básicas como el del *yo*, *super-yo* y el *ello*, sino por el que se da entre la lógica diferencial y la equivalencial, es decir, el conflicto interminable —no entre pulsiones e instancias de un mismo individuo, sino entre sujetos y posiciones de sujetos de una misma realidad socio-histórica— por la fijación del discurso (fijación a su vez relativa, con grados de apertura, ambigüedad, etc.). En este caso disponemos también de conceptos universales (formación discursiva, diferencia, equivalencia, hegemonía, práctica articuladora, sobredeterminación, etc.) que orientan la explicación al servirse de ellos en la indagación empírica, no obstante, esto implica una observación minuciosa en términos de la *configuración hegemónica* que se ha estabilizado. Así pues, es menester observar la constitución de la formación social en términos de cómo se interrelaciona la lógica diferencial con su contraparte, además de observar cómo se ha sedimentado la disposición jerárquica de los elementos en torno a líneas de fuerza (éstas nos informan sobre cómo la sociedad produce efectos de totalidad mediante el antagonismo y la lógica equivalencial que, como puede verse, no es privativa de movimientos contestatarios).

En este orden de ideas, una explicación en términos de relaciones necesarias entre elementos claros y distintos pierde su asidero ontológico y, por tanto, su viabilidad. El dar una descripción determinista tiene sentido si se parte del supuesto de que el mundo es reducible a esquemas de este tipo, lo que en principio conduce a ver en los elementos realidades de significación plena (de otro modo no se podrían establecer ligazones de carácter necesario o causal) e intrínseca (es decir, neutra e independiente del observador). Sin embargo, si la realidad es vista en términos de algo discursivamente mediado (la teoría de Laclau es, ante todo, una teoría del discurso ampliada a procesos sociales y políticos),³⁶ y si, más específicamente, la sociedad es vista como un objeto abierto, *imposible* en última instancia, es necesario replantearse el arsenal metodológico y conceptual heredado y construir uno acorde con las exigencias de este modo de concebir la realidad social. Considero que ésta es una de las mayores aportaciones de la propuesta de Ernesto Laclau a las ciencias sociales.

³⁶ Para indagar en el concepto de discurso de Laclau *vid.* Cap. I., apartado 3, pp. 34 y ss del presente trabajo.

En muchos de los escritos de Laclau la existencia de la sociedad se expone como correlativa a la experiencia de una falta. Basado en trabajos de Lacan y Derrida, el autor retoma este concepto para designar la situación de una entidad que sufre un *vacío* o una falta constitutiva de plenitud de ser que, no obstante, debe ser llenada en todo momento por algún sustituto funcional (*supletorio*). Al respecto vale la pena hacer un matiz. Para Lacan, la entidad que experimenta y busca llenar la falta es el sujeto y para Derrida es el investigador expresándose en sus esquemas analíticos (es decir, nuevamente una entidad subjetiva), pero en el caso de Laclau la entidad que tiene tal experiencia es la sociedad, por lo cual, a diferencia de los dos casos anteriores, se trata de una entidad abstracta que, en sentido estricto, no puede tener experiencias de ningún tipo. ¿Qué significa entonces hablar en términos de una plenitud ausente? O, en otras palabras, ¿por qué seguir suponiendo que la plenitud juega un papel aun cuando es una aspiración imposible?

La respuesta se puede dar en dos niveles: en el nivel cognoscitivo el concepto de plenitud ausente permite reorientar los esquemas analíticos desde la lógica de la necesidad (presencia) a la lógica de la contingencia (ausencia);³⁷ en la dimensión de la realidad social, Laclau afirma que la sociedad existe como una permanente búsqueda de plenitud (“esfuerzo de literalización que fija las diferencias de un sistema relacional”)³⁸ que nunca termina por lograrse dado que ésta se encuentra siempre rodeada por un “exceso de sentido” indomeñable.³⁹ En ese sentido, la sociedad, personificada en sus individuos (es decir, en forma de instituciones que se actualizan mediante posiciones de sujeto),⁴⁰ se afirma mediante la búsqueda (y nuevamente quienes realizan la acción son individuos concretos) de una reducción diferencial de todos los elementos que entran en el campo de la discursividad, es decir, su codificación en el marco de un cosmos bien delimitado, con relaciones y jerarquías plenamente asignables. Desde luego, sería extremadamente difícil encontrar un contraejemplo, una sociedad que afirmara conscientemente la contingencia,⁴¹ por lo que esta

³⁷ Léase el apartado “Contingencia y necesidad” en las pp. 44-49.

³⁸ E. Laclau, “La imposibilidad de la sociedad”, *op. cit.*, p. 154.

³⁹ *Ibid.*, p. 104.

⁴⁰ El carácter social del concepto de individuo es profundizado en el capítulo IV, apartado 3, pp. 89 y ss.

⁴¹ Podrían pensarse en primer término en lo que Castoriadis llama las sociedades sin fundamento extrasocial, que son aquellas que en la construcción discursiva de sí mismas no remiten —como se ha hecho en la mayoría de los casos— a elementos que se ubican en un nivel superior, es decir, refiriendo el ser de la sociedad a una condición inquebrantable para los seres humanos (ya sean entidades divinas o leyes de la

tendencia aparentemente espontánea parece ser una constante en toda sociedad. Los individuos no tienen que ser conscientes de ello, el instaurar un orden lo más definido y cerrado posible es una condición operativa del funcionamiento de cualquier formación social. Una segunda condición operativa que se deriva de lo dicho es la concerniente a la necesidad del efecto de totalización. Si hablamos de una ausencia de plenitud o esencia, de ello se deriva que, si se trata de una entidad unitaria –y en Laclau la sociedad lo es—, la explicación de este proceso ha de darse en términos similares, es decir, de la búsqueda de una plenitud imposible. Si el concepto de hegemonía es uno de los pilares de la teoría laclausiana es porque éste cumple el rol de explicar el efecto de totalización sin negar la imposibilidad del cierre.⁴² La sociedad es una entidad que se constituye mediante prácticas hegemónicas. En efecto, el esfuerzo de literalización pasa por lo que ha sido expuesto como una sinécdoque en la que una particularidad *encarna* una plenitud ausente.⁴³ La sociedad no es una abstracción en la que son posibles los conflictos; *es*, de hecho, una entidad conflictual, y es en función del antagonismo que lleva a cabo su proceso de totalización. La falta constitutiva es llenada mediante un proceso en el que agentes, objetos y significantes singulares se *deforman* o se dislocan (en virtud de procesos equivalenciales) para representar la plenitud, el todo social.⁴⁴ Así, diría Laclau, no hay sociedad sin una “operación distorsiva”: “proyectar en algo que es esencialmente dividido la ilusión de una plenitud y auto-transparencia que están ausentes”.⁴⁵

naturaleza y de la historia). Dos veces en la historia de la humanidad han surgido este tipo de sociedades “sin fundamento”: en la antigua Grecia y en la Europa Occidental (con el surgimiento de los estados laicos, la ciencia y la filosofía modernas) (*vid.* Cornelius Castoriadis, *Los dominios del hombre*, Gedisa, Barcelona, 2005, p. 213 y Cornelius Castoriadis, *El mundo fragmentado*, Terramar, La Plata, 2008, p. 213). Si bien en un nivel no desdeñable en ambas formaciones sociales se puede observar una aceptación de cierto grado de contingencia (la relacionada con cuestiones de gobierno, legislación y conocimiento), en un nivel más profundo se trata de sociedades cimentadas sobre esfuerzo de literalización (el que el lenguaje sea pensado como lenguaje divino—como el Latín—o su origen sea visto como el desarrollo desde fonemas y significados muy básicos no obsta para que en ambos casos exista un orden gramatical definido): en el caso griego, los miembros del *oikos* son el hombre de la casa (padre, esposo y amo), los esclavos, los hijos y la esposa, cuyos papeles están perfectamente definidos *por naturaleza*, argumento que se da en un nivel mayor cuando se trata de los componentes de la aldea o de la *polis* (*vid.* Aristóteles, “Política”, *op. cit.*); en las sociedades modernas baste mencionar la construcción de jerarquías estables entre “razas”, etnias, tipos de trabajadores, grupos de edad, etc., por no hablar de la tecnificación del ejercicio gubernamental y legislativo.

⁴² Para una explicación de las prácticas hegemónicas *vid.* Cap. I, apartado 3, pp. 39 y ss.

⁴³ E. Laclau, *Los fundamentos...*, *op. cit.*, p. 30.

⁴⁴ *Id.*

⁴⁵ *Ibid.*, p. 26.

IV. LACLAU Y LOS PROBLEMAS DE LA SOCIOLOGÍA

Hacer de la teoría de lo social/sociedad de Laclau un enfoque pertinente para la sociología implica la realización de una lectura en clave sociológica. Si anteriormente fue prioritaria una descripción de esta propuesta en sus propios términos, ahora me enfocaré en revisar en qué medida ésta puede responder de modo satisfactorio a los problemas centrales de la disciplina, bajo el entendido de que una teoría de lo social/sociedad tiene, por lo general, la capacidad de responder a ellos.

1. LA CONSTRUCCIÓN DE LA DIMENSIÓN SOCIAL

Primero que nada, una teoría implica la construcción de una región del mundo. Esto significa que se postula una dimensión de la realidad cuya unidad se encuentra dada por la participación en torno a una regularidad. Por lo tanto, proponer una teoría sobre algo equivale a un doble movimiento: a la construcción discursiva de lo que se observa y a su explicación sistemática según regularidades más o menos consistentes (qué tan satisfactoria o plausible sea la propuesta es algo que se decide en procesos internos a la propia disciplina). Toda teoría que se proponga una explicación del objeto sociedad es, en ese sentido, una propuesta de cómo éste se distingue operativamente —en su funcionamiento regular— del resto de las regiones que integran al universo (la reducción de la sociedad a una reproducción en escala colectiva de las leyes del psiquismo, de la economía o de la biología no podría dar lugar a una nueva disciplina; se trataría tan solo de la explicación de la *manifestación social de una regularidad* de carácter psicológico, económico, etc.). No es casual que Durkheim, considerado padre fundador de la sociología, haya dedicado gran parte de sus esfuerzos en mostrar la regularidad propia y, por consiguiente, la irreductibilidad de la dimensión social a otros dominios. La pregunta es, por tanto, en qué medida la teoría de Ernesto Laclau nos permite dar cuenta de lo social como una dimensión relativamente autónoma respecto de otras regiones del mundo.

Si bien el autor no lo hace de forma explícita —no se plantea como problema a resolver el carácter irreductible de la dimensión social—, es innegable que su teoría se constituye como una respuesta implícita de esta pregunta. La crítica laclausiana del

principio de necesidad (económica) que opera en la tradición marxista se da de modo paralelo a la defensa de la tesis de que los fenómenos políticos y sociales son irreductibles a estos elementos, es decir, pertenecen a otro tipo de regularidad. La dimensión económica posee sus normas de funcionamiento; lo que resulta problemático es la reducción –motivada por una ontología en la que se priorizan los vínculos necesarios (que suponen una esencia o fundamento) — de otros ámbitos de la realidad a tal principio de ordenación. La reducción de lo social/sociedad (aunque sea sólo en última instancia) a momento de la economía equivale a un empobrecimiento, pues significa clausurar la posibilidad de entender el funcionamiento del objeto en sus propios términos (es decir, su *nomos* propio).¹ Este empobrecimiento reside en que se fija un principio de necesidad (la de las leyes económicas) de los fenómenos sociales, tratando de encuadrar la explicación de estos últimos en una narrativa de corte puramente económico, convirtiéndose en una camisa de fuerza que pretende dar cuenta de acontecimientos tan complejos y heterogéneos como las articulaciones políticas, los rituales religiosos o los roles de género.

En la perspectiva de Ernesto Laclau, en cambio, al mismo tiempo que se rechaza esta ontología de la necesidad, se propone un modo de ser propio de la dimensión social. Ésta se construye como una formación discursiva.² El concepto de discurso cumple de modo satisfactorio con la función de crear un espacio autónomo que permita dar cuenta de lo social/sociedad como dimensión irreductible del universo. Esto comienza con la crítica de Laclau y Mouffe a la distinción entre prácticas discursivas y no discursivas (véanse pp. 34-36 de este trabajo): si esta distinción no es pertinente, de ello resulta el carácter discursivo de todo aquello que ocurre dentro de la normatividad de lo social. En efecto, mientras sería prescindible un tratamiento de otras realidades –económica, física, química, etc. —en términos de formaciones discursivas (a menos de hacer un estudio *sociológico* de cómo se construyen tales realidades, las disciplinas encargadas de explicar el funcionamiento de tales objetos no tienen necesidad de dar cuenta del carácter discursivo de estos, aunque el hecho de que no lo hagan no implica que aquél no sea una

¹ Esto no significa que se busque *aislar* el fenómeno, como si pudiera, mediante un procedimiento especial, obtenerse la sustancia pura sociedad. La construcción de una dimensión de la realidad, aunque implica dar cuenta de su regularidad propia, va de la mano con una elaboración en la que ésta se integra y relaciona con el resto. En el caso de la dimensión social se presenta la necesidad de dar cuenta de cómo las dimensiones biológica, ecológica, psíquica, económica, demográfica, etc. se integran en una teoría social, como condiciones de posibilidad del funcionamiento del objeto (y en qué sentido operan es una tarea para acometer por la propia teoría).

² La explicación de este concepto puede encontrarse en el apartado 3 del capítulo I, pp. 34 y ss.

de sus condiciones de posibilidad), en el caso de la teoría social esta primera aseveración da cuenta de la nota primordial³ del objeto, a saber, que es un discurso, y que en cuanto tal se diferencia del resto de lo observable.

Como ya se ha dicho, una formación discursiva es “un sistema diferencial y estructurado de posiciones”. Lo destacable de esta definición es que, dado que toda práctica social (incluidas las cognoscitivas) tiene un carácter discursivo, esta formación consiste en una “dispersión de elementos muy diversos”.⁴ Por tanto, el postulado primordial de la teoría laclausiana da cuenta, al menos virtualmente, de una compleja urdimbre que involucra individuos, instituciones, objetos, imaginarios, modos de hacer, pensar, actuar, etc. en una trama social que de alguna manera (el cómo no está definido *a priori*) les hace partícipes de cierta regularidad y coherencia. Dar cuenta de ésta implica un esfuerzo de totalización, es decir, de unificación en un complejo unitario. La pregunta de qué es lo que dota de unidad a esta multitud de elementos diversos se responde por vía de la constatación de cómo éstos se han *configurado* en torno a ciertos centros de irradiación.⁵ El concepto de configuración cumple una función importante: mientras que siguiendo principios de totalización basados en una determinación en última instancia o en una pretendida plenitud el observador es compelido a remitir todo a un aspecto considerado sustancial, independiente y determinante, cuando se piensan “configuraciones globales” la prioridad explicativa no descansa en una instancia particular, sino en los “complejos estructurales” resultantes de éstas, los cuales son necesariamente consistentes —poseen sus normas de funcionamiento, su modo de ser—, pero no como expresión o momento de una trama histórica plenamente determinada. En términos generales, la configuración es dada por la formación discursiva. Si la sociedad es consistente en el tiempo y el espacio es porque ha logrado integrar discursivamente

³ Casi podría decirse que es su nota *esencial*, pues si bien la teoría de Laclau rechaza la ontología implícita en el concepto de esencia, no deja de ser cierto que no podemos renunciar a postular algo que cumpla tal función en la construcción de una propuesta teórica (*vid.* Jacques Derrida, “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas”, en *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 383-401). La diferencia es en el nivel de los supuestos ontológicos: mientras una mirada esencialista presupone la existencia de *una* esencia que ha de ser develada, la óptica de Laclau postula que conocer es un esfuerzo de sistematización de la realidad, en el que la esencia (o centro) es una función o un recurso explicativo fundamental.

⁴ Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*, FCE, Buenos Aires, 2011, p. 148.

⁵ El concepto de *configuración* —análogo al de *bloque histórico* en Gramsci— que podemos encontrar en *Nuevas reflexiones...* (Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2000, p. 42) es semejante y funcionalmente homologable al concepto de *figuración* en la obra de Elias (*vid.* Cap. I., nota 45 p. 36.).

una dispersión de elementos que la corporeizan y les ha dado un sentido propio y eficaz en términos de la reproducción de la propia sociedad. De esto se deriva que la dimensión social tiene un carácter eminentemente simbólico.

2. EL CARÁCTER SIMBÓLICO DEL VÍNCULO SOCIAL

Al igual que la cuestión de la fundamentación de la irreductibilidad de lo social, el cómo se explica el vínculo social es uno de los pilares de la teoría sociológica. Si bien en este ámbito las respuestas dadas dentro de la disciplina suelen ser más bien dispersas (desde un Durkheim que habla en términos de la solidaridad social como el elemento fundamental y, de instituciones sociales⁶ que cumplen ciertas funciones y operan mediante ciertas leyes hasta autores contemporáneos como, por ejemplo, Niklas Luhmann, para quien la sociedad consiste en un sistema autopoiético, clausurado operativamente, de comunicaciones guiadas mediante códigos⁷), parece haber un acuerdo generalizado en que los fenómenos sociales involucran y son posibles por la función simbólica.

Una formación discursiva, una sociedad, crea un espacio simbólico particular en el que convergen los elementos y encuentran cierta estructuración. En esta óptica los objetos, los individuos, las instituciones, los modos de hacer, etc., carecen de sentido considerados fuera de la formación discursiva a la que pertenecen (el Estado moderno, el cobre o la pintura no poseen una identidad preexistente a toda formación discursiva, aun cuando en algunos casos los encontremos a lo largo de milenios en tramas de sentido enteramente distintas y generen la impresión de cierta autonomía y permanencia; si tienen continuidad es porque han sido retomados en múltiples discursos, cada uno de modo coherente con una estructura imperante), pueden emerger en tanto forman parte de ella. La función simbólica consiste en que algo se inviste de significación. La sociedad es posible en la medida en que el mundo no social (físico, químico, biológico, etc.) es socialmente investido. Mediante el símbolo los seres humanos hacen que un conjunto de ladrillos dispuestos de cierta manera sea equivalente a Iglesia o lugar de ritos y, en términos laclausianos, posibilita que un significante (flotante o vacío) termine por condensar una serie de luchas, aspiraciones, expectativas, etc. o que una frontera

⁶ Definidas en sentido amplio como “todas las creencias y [...] modos de conducta instituidos por la colectividad” (Émile Durkheim, *Las reglas del método sociológico y otros escritos sobre filosofía de las ciencias sociales*, Alianza, Madrid, 2000, pp. 50-51).

⁷ Vid. Niklas Luhmann, *La sociedad de la sociedad*, Herder, México, 2006.

antagónica dé lugar a un efecto de totalización. Éste es un terreno conocido para la sociología.⁸

Lo que resulta especialmente interesante en términos de la aportación de Laclau a este debate es que en su teoría estas simbolizaciones son integradas como resultado y condición de procesos políticos, es decir, de disputas por la fijación del discurso y por la hegemonización de éste. La novedad no reside en que se integre el factor conflictual en la explicación social; se trata, más bien, de cómo se integra dicho factor en un sistema teórico. Lo que tenemos es, como señalé anteriormente, una óptica en la que lo político juega un papel primordial. Esto porque en esta propuesta las prácticas articuladoras cumplen un rol explicativo fundamental. En consonancia con Giddens –para quien el “agente cognoscente humano” es el elemento que permite salir de los dualismos entre estructura y acción—⁹, Laclau encuentra que la mejor forma de entender una sociedad (o formación discursiva) es dar cuenta de que ésta es producto de las prácticas articuladoras (o constituyentes) de los seres humanos. Sin embargo, en tanto se rechaza el supuesto determinista que aseguraría la subsunción de estas prácticas a otra lógica y se asume que la sociedad es, en parte (y la proporción e importancia de esa parte no es un dato menor), un terreno indecible, tales prácticas –libres, en el sentido que no son enteramente determinadas, pero compelidas por condiciones estructurales, no sólo sociales, sino también de ámbitos extra-discursivos—adquieren un peso decisivo, pues son el único fundamento posible de una formación social dada. Es por esto que en esta propuesta teórica lo político adquiere “un lugar ontológico privilegiado en la articulación del todo social”.¹⁰

El instrumento analítico que permite sistematizar estos elementos –y no dejarlos como supuestos indeterminados—es el concepto de *hegemonía*. La constitución de la

⁸ A esto se refieren, por ejemplo, las tendencias hermenéuticas en la sociología (Weber, Schütz, Winch y Giddens) cuando hablan en términos de que la sociología es una construcción de segundo grado, es decir, que el “campo de observación, el mundo social, no es esencialmente inestructurado. Tiene un sentido particular y una estructura de significatividades...” (Alfred Schütz, *El problema de la realidad social. Escritos I*, Amorrortu, Buenos Aires, 2003, p. 37); el interaccionismo simbólico de Mead (George H. Mead, *Espíritu, persona y sociedad. Desde el punto de vista del conductivismo social*, Paidós, Barcelona, 1973); o, entre los sociólogos más recientes, Elias con su concepto de quinta dimensión simbólica (Norbert Elias, *Teoría del símbolo. Un ensayo de antropología cultural*, Península, Barcelona, 1994 y Norbert Elias, *Sobre el tiempo*, FCE, México, 2010).

⁹ Vid. Anthony Giddens, *Las nuevas reglas del método sociológico*, Amorrortu, Buenos Aires, 1997, pp. 14 y ss. Touraine también comparte esta idea al hablar de que la sociedad se produce a sí misma mediante los actores sociales y sus conflictos (vid. Alain Touraine, “La inútil idea de la sociedad. El hombre, las ideas y las instituciones”, en Francisco Galván Díaz (comp.), *Touraine y Habermas: Ensayos de teoría social*, UAM-A/UAP, México, 1986, pp. 91-99).

¹⁰ Ernesto Laclau, *Los fundamentos retóricos de la sociedad*, FCE, Buenos Aires, 2014, p. 18.

realidad social se explica por las lógicas cruzadas e interdependientes de la equivalencia y la diferencia (véase de la p. 44 en adelante). Es un resultado del trabajo de ambas, del cual el investigador debe dar cuenta de forma precisa. Una sociedad –en sustantivo– es una estructura jerarquizada y consistente, por lo que se presenta como un sistema de posiciones diferenciales. ¿Cómo definir su sentido propio? En el ejemplo que da Wittgenstein del juego de lenguaje encontramos una serie de elementos (albañil, ayudante, cubo, pilar, losa, viga, idea de edificio, etc.), si todos ellos se articulan, es en la medida en que participan de un sentido que es, en este caso, la construcción de un edificio. De manera análoga, las prácticas articuladoras (pensemos en las acciones del albañil y el ayudante en el ejemplo anterior) conllevan una trama de sentido: en tanto se realizan (por ejemplo, los *soviets* triunfantes en la Rusia de principios del siglo XX), instituyen la sociedad –ya sea regionalmente o con una pretensión universalizante. Por otra parte, en tanto la sociedad no es una máquina repetitiva, en el sentido de que no logra la reducción plena –más que de modo relativo, en grados de sedimentación más o menos estabilizados– de sus elementos a momentos, el modo de constituirse o el modo en el que los actores sociales se auto-constituyen instituyendo la sociedad no se encuentra determinado por ésta, sino que es una decisión condicionada (no necesariamente consciente) que requiere mecanismos simbólicos alternativos a los existentes, de ahí que, en términos de discurso, lo instituido se encuentre permanentemente con su propia dislocación como forma alternativa, flotante, inconexa, de dar sentido al mundo social.

Para Laclau, la disputa por la simbolización se da como una disputa entre dos lógicas: la equivalencia y la diferencia –o, diríamos con Castoriadis, la creación y la repetición. Dar cuenta de una formación discursiva implica observar tanto la diferencialidad imperante como explorar sus huellas equivalenciales, lo que conlleva a enfocarnos no ya en un discurso sino en una formación hegemónica. Lo que ésta revela es que, dado que la sociedad no dispone de un fundamento trascendente, su ‘fundamento’ (o sus “puntos nodales”) es resultado de operaciones hegemónicas. Mientras que en Marx o en Durkheim la estructura social se fundamenta como el modo de producción y, respectivamente, como un tipo de solidaridad que se corresponde funcionalmente a un estado de la civilización, para Laclau ésta es resultado de un acto condicionado de institución; y éste es posible en la medida en que una fuerza social con sus respectivos

significantes asume la función de representar a la totalidad.¹¹ Explicar la sociedad, implicaría, por tanto, indagar en estos mecanismos retóricos que dan consistencia al conjunto; dar cuenta de que lo que se presenta como un juego en el que las reglas son las mismas para todos es también un espacio suturado por una hegemonización del mundo social que es, por definición, un acto simbólico, retórico y de poder. De ahí que una mayor dispersión de los espacios de disputa del poder genere una mayor cantidad de campos donde se ejerce la hegemonía, sin que esto disuelva el carácter relativamente unitario de la sociedad—o el esfuerzo permanente y siempre inacabado de totalización. El conflicto es, pues, la disputa por la hegemonía, cuestión que da lugar a una dinámica en la que el antagonismo —entre los grupos hegemónicos y los hegemonzados— tiende a emerger, sin dejar de notar que sus condiciones de emergencia se explican históricamente, y no por el azar o la arbitrariedad absolutos (más adelante se verá que la lucha por ejercer poder tiene diferencias importantes en las sociedades del medioevo respecto de las modernas, y aún en las sociedades contemporáneas encontramos diferencias muy marcadas).

3. RELACIÓN INDIVIDUO/SOCIEDAD

En sociología se habla de lo social/sociedad como “síntesis *sui generis* [...] [con] leyes propias”,¹² o sea, de algo con una autonomía relativa (“sustraído”) respecto de otros órdenes —y principalmente de la esfera individual. En razón de que es un tema de gran importancia en los debates sociológicos valdría la pena explorar qué nos podría decir Laclau sobre la relación entre individuo y sociedad.

El concepto de individuo ha sido tratado de diferentes maneras en la disciplina.¹³ Sin pretender ser exhaustivo al respecto veamos algunos ejemplos. En Durkheim la sociedad, si bien tiene como una de sus condiciones al individuo, se separa manifiestamente de éste en lo referente a su funcionamiento, de ahí que el hecho social se piense como exterior y coercitivo a las conciencias individuales. En las corrientes hermenéuticas el individuo ha sido integrado como el sujeto cognoscente al cual en virtud de sus actividades sociales se le puede imputar un sentido y dar cuenta de la realidad en

¹¹ Podría decirse, siguiendo a Laclau, que la sociedad consiste, en tanto se presenta a sí misma como algo con cierta identidad y en tanto se nos presenta como algo con un sentido global más o menos definido, en una formación hegemónica. ¿Podría ser de otra manera? ¿Existen sociedades sin identidad o sin sentido global? Y, en todo caso, ¿podrían definirse por otra vía que no sea el mecanismo de la sinécdoque?

¹² Émile Durkheim, *Las reglas...*, *op. cit.*, pp. 42-43.

¹³ *Vid.* Cap. II, apartado 3, nota 36, p. 57.

su significación cultural.¹⁴ Posteriormente, en Schütz este sujeto aparece con toda claridad como un ser refractario de un “universo de significación” o “textura de sentido”.¹⁵ En Elias, ya desde *El proceso de la civilización*, el individuo es presentado como el correlato de la realidad social, de ahí que el proceso civilizatorio sea de forma paralela un proceso psicogenético, de transformación de los propios individuos.¹⁶ En Luhmann, al definirse la sociedad como un sistema de comunicaciones guiadas por un código el término no tiene cabida, por lo que cuestiones como la perspectiva del sujeto o la esfera individual quedan fuera de la dimensión social, convirtiéndose en parte de su “entorno”.¹⁷

En la propuesta de Laclau, hay dos formas posibles de tratar al individuo: como posición de sujeto y como sujeto.¹⁸ En el primer caso, el actor social personifica una estructura, reproduce una normatividad sedimentada; en el segundo, éste se enfrenta ante una indecidibilidad estructural, por lo que se ve compelido no ya a la repetición, sino a la decisión –una decisión densamente condicionada, pero al final de cuentas decisión. En la sociología encontramos que las categorías de individuo y sujeto han sido por lo general retraducidas a términos sociológicamente pertinentes, de ahí que en algunos casos se haga una separación franca en la que la conciencia individual queda relegada para otras disciplinas (Durkheim), en otros se integre su manifestación social (es decir la acción) y se explique en términos de algo socialmente mediado (Weber y Schütz) y, en otros tantos, se integre como proceso social (Elias) o se relegue al “entorno” (Luhmann). Esta reducción de carácter sociológico puede encontrarse en Laclau. En este autor el sujeto no es ni la entidad soberana y dueña de sí que postula el racionalismo cartesiano ni una instancia psíquica; sus conceptos no apuntan a una reivindicación del sujeto individual como fuente de toda realidad social. El sujeto, más que ser una entidad individual e irrepitable, es una categoría que designa la distancia entre la estructura indecible y la decisión. La crisis de 1929 creó una coyuntura en la que los elementos económicos, políticos, ideológicos, etc., se encontraron ante una situación límite en la que muchos de ellos sufrieron transformaciones profundas (baste mencionar el triunfo del Nacionalsocialismo en Alemania), no estructuralmente determinadas, sino mediadas por

¹⁴ Vid. Max Weber, *Ensayos sobre metodología sociológica*, Amorrortu, Buenos Aires, 2006.

¹⁵ A. Schütz, *El problema...*, op. cit., p. 41.

¹⁶ Vid. Norbert Elias, *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, FCE, México, 2009.

¹⁷ Vid. N. Luhmann, *La sociedad...*, op. cit.

¹⁸ Vid. Cap. II, apartado 3, nota 37, p. 57.

procesos de tomas de decisiones (cuyo vehículo son los sujetos) históricamente condicionadas. Hemos hablado de sujetos y de decisiones y, no obstante, no nos hemos referido a ninguna individualidad en el sentido típico del término. El concepto de sujeto es una herramienta analítica más que expresión de una instancia de realidad distinta (p. e. la psique). La posición de sujeto, en la medida en que expresa la realización de una estructura dada, se aleja aún más del concepto común de sujeto o individuo. Ni Laclau ni ningún sociólogo niegan que en la sociedad se desenvuelvan individuos con aspiraciones, representaciones, impulsos, sensaciones y afecciones; todos ellos hacen (a excepción, en parte, de la micro sociología), no obstante, un corte analítico en el que lo sociológicamente pertinente es su manifestación social, y no el ‘en sí’ del individuo que la realiza.

4. LA CUESTIÓN DE LA MODERNIDAD

La sociología, aunque no exclusivamente, ha mostrado un especial interés en la explicación de las sociedades modernas. Desde sus precursores se han ensayado tales explicaciones (como en el caso de los contractualistas –quienes más que como precursores funcionan como adversarios— en términos de un contrato o pacto social, o en el de Saint-Simon como observador y reformador de la sociedad industrial), aunque Marx, Durkheim y Weber representan los esfuerzos más ambiciosos e icónicos por pensar la cuestión de la modernidad en la disciplina. Retomaré las aportaciones de los dos primeros para realizar una contrastación con lo dicho por Laclau (Weber, dada su complejidad y mayor heterogeneidad respecto a los debates aquí expuestos será dejado de lado). En el caso del primero, el paso del medioevo a la modernidad no sería otra cosa que el paso de una *comunidad natural*, a una de carácter *social*.¹⁹ En esta última, el hombre moderno tiene un modo de vida que descansa sobre su actividad económica privada, individual, y su carácter social se realiza en las relaciones políticas²⁰ y de intercambio.²¹ Marx dedicó

¹⁹ Arnaldo Córdova, siguiendo al Marx de los *Grundrisse*, señala en ese sentido: “Marx apunta como dato fundamental el hecho de que la forma social de vida no aparece ‘decidida’ por un acto de voluntad, sino que le viene impuesta al individuo por las mismas limitaciones históricas, *naturales*, de su desarrollo. El individuo se encuentra agregado a sus semejantes *naturalmente*. O bien está confundido con las cosas como mero instrumento de producción, como en la esclavitud, o bien se encuentra ligado a sus semejantes por vínculos puramente naturales (la fuerza, el nacimiento, etcétera). La tierra constituye el punto fundamental de referencia de ese modo de *estar dispuestos* por determinaciones naturales...” (Arnaldo Córdova, “Sociedad y Estado en el mundo moderno”, en *Sociedad y Estado en el mundo moderno*, Grijalbo, México, 1976, nota 13, p. 26).

²⁰ Para ver en qué sentido la mediación del Estado y la política poseen un carácter social *vid.* Karl Marx, “Sobre la cuestión judía”, en Karl Marx y Bruno Bauer, *La Cuestión Judía*, Anthropos-UAM-I, Barcelona, 2009.

²¹ *Vid.* A. Córdova, “Sociedad y Estado en el mundo moderno”, *op. cit.*

gran parte de sus esfuerzos a explicar la importancia del mecanismo económico en la sociedad moderna, siendo medular el pasaje de *El capital* sobre el fetichismo de la mercancía: “los atributos específicamente sociales de esos trabajos privados no se manifiestan sino en el marco [...] [del] intercambio [...]. [Donde, a los productores] [...] las relaciones sociales entre sus trabajos privados se les ponen de manifiesto como lo que son, vale decir, no como relaciones directamente sociales trabadas entre las personas mismas, en sus trabajos, sino por el contrario como *relaciones propias de cosas* entre las personas y *relaciones sociales entre las cosas*”.²² Esto porque en esta forma de socialidad nos encontramos ante una red de circuitos en donde cada elemento opera en función de un principio ordenador autonomizado: “los trabajos privados –ejercidos independientemente los unos de los otros pero sujetos a una interdependencia multilateral en cuanto *ramas de la división social del trabajo que se originan naturalmente* – son reducidos en todo momento a su medida de proporción social porque en las *relaciones de intercambio entre sus productos*, fortuitas y siempre fluctuantes, el tiempo de trabajo socialmente necesario para la producción de los mismos se impone de modo irresistible como *ley natural reguladora*”.²³ Tenemos, por tanto, un dualismo entre la perspectiva individual y la esfera social. En términos sociológicos diríase que la propuesta de Marx es una teoría que presenta a la sociedad como un conjunto estructurado que es resultado de actos privados, pero al modo de una consecuencia no mentada de la acción. Este resultado son las sociedades capitalistas.

La otra propuesta es la de Durkheim, quien en *La división del trabajo social* expone la tesis de que la modernidad es resultado de un proceso evolutivo, es decir, un *continuum de transformación*²⁴ que se remonta a las sociedades más simples. Si el vínculo social es fundamentalmente la solidaridad social, el sociólogo francés observará los cambios que ésta experimenta durante el proceso, lo que da pie a entender a las sociedades modernas. Al igual que Marx, Durkheim observa que en la sociedad moderna los vínculos se dan entre individuos que se especializan en tareas distintas, es decir, en una división del trabajo social. La pregunta es cómo es posible que los individuos, al separarse, al volverse más autónomos, sean al mismo tiempo más solidarios respecto de la sociedad.²⁵

²² Karl Marx, *El Capital*, T. I, Vol. 1, Siglo XXI, México, 1975, p. 89.

²³ *Ibid.*, p. 92.

²⁴ El concepto es de Elias, quien retomó ampliamente este enfoque de la sociedad como un proceso continuo (vid. Norbert Elias, *Sobre el tiempo*, FCE, México, 2010.).

²⁵ Vid. Émile Durkheim, *La división del trabajo social*, Colofón, México, 2007, p. 47.

Si lo son, es porque la división del trabajo conlleva –o al menos podría hacerlo– una forma de solidaridad social. Si nos remontamos a las sociedades más simples –donde la división del trabajo es prácticamente inexistente– se puede observar que éstas se vinculan en mayor medida mediante una *solidaridad mecánica o por semejanzas*, si se asocian es porque son similares (realizan las mismas tareas, tienen el mismo modo de vida, etc.). No obstante, conforme éstas aumentan en complejidad, la división del trabajo se convierte de manera paulatina en un fenómeno generalizado, conduciendo a un tipo de *solidaridad orgánica o por diferencias*, en la que el fundamento de la solidaridad es la diferencia entre los actores sociales (Durkheim pone el ejemplo de los roles de género, en el que el hombre y la mujer resultan ser marcadamente diferentes, pero complementarios). La división del trabajo, en la medida en que conduce a una especialización, nos hace más dependientes de la sociedad, de ahí que el proceso civilizatorio haya traído una mayor autonomía del individuo y, al mismo tiempo, una dependencia y solidaridad mayor respecto de la sociedad. El hombre moderno es, pues, resultado de un proceso; su forma de asociación es cambiante, y su forma moderna es la especialización más extrema –y, de manera paralela, una dependencia mayor que se manifiesta también como un sentimiento más acuciante del carácter obligatorio y exterior de los hechos sociales.

En la propuesta teórica de Laclau se puede encontrar también una forma de pensar la modernidad. En el antiguo régimen nos encontramos, señala el autor, ante un “tipo de sociedad jerárquica y desigualitaria, regida por una lógica teológico política en la que el orden social encontraba su fundamento en la voluntad divina. El cuerpo social era concebido como un todo en el que los individuos aparecían fijados a posiciones diferenciales. [...] la política no podía ser más que la repetición de relaciones jerárquicas que reproducían el mismo tipo de sujeto subordinado”.²⁶ Estamos, por tanto, ante un tipo de sociedad (“totalista”) que, aunque participa de la definición general de lo social como formación discursiva, se diferencia de las sociedades modernas en cuanto a su modo de estructuración, es decir, en cómo se produce lo social. La organización social del medioevo es, como se vio igualmente con Marx, un sistema donde cada elemento y cada sujeto poseen una posición fuertemente delimitada (su agregación en un sistema cerrado y anquilosado, en contraposición a uno abierto y dinámico), además de que el discurso realiza su función de clausura mediante su fundamentación divina, ‘natural’ –y, por lo mismo, incuestionable. Los puntos de quiebre o de conflicto no eran primordialmente

²⁶ E. Laclau y Ch. Mouffe, *Hegemonía...*, op. cit., p. 197.

equivalenciales, como en la modernidad (la lógica de la equivalencia supone el desplazamiento de las identidades, fenómeno que comienza a surgir de forma más asidua en la etapa de transición hacia la modernidad, con la emergencia de la burguesía y el desgaste del vasallaje y las comunidades de artesanos).²⁷ La modernidad va de la mano, en ese sentido, con una forma inédita de instituir lo social: en adelante, y más como una tendencia que como una realidad consolidada, el orden social se definiría no ya de una vez y para siempre —*diferencial*—, sino como producto de las relaciones políticas —*equivalencial*.

Más allá de la importancia del paso de una sociedad con fundamento divino o natural a una sin fundamento extra-social o de carácter artificial, ¿qué hace posible este cambio cualitativo entre una formación y otra? Desde el punto de vista de Laclau y Mouffe esta diferencia se explica por la aparición, en los albores de la modernidad, de una “revolución democrática”. Si en esta época la lógica de la equivalencia se convirtió en un mecanismo fundamental de la producción de lo social en Occidente, esto tiene que ver con el hecho de que en el imaginario social y político de tales sociedades se había consolidado el “principio democrático de libertad e igualdad”, una revolución democrática en la cual dicho imaginario ha “pasado a constituir un punto nodal fundamental en la construcción de lo político”.²⁸ En otras palabras, la tendencial generalización de la lógica equivalencial en los procesos políticos de las sociedades modernas tiene como condición de emergencia el que uno de los principales puntos nodales de éstas sea —y siga siendo— el imaginario democrático, cuya influencia es observable en los procesos históricos de los últimos siglos —primero como un proceso de secularización del Estado y posteriormente como su democratización. La modernidad es, por tanto, un proceso histórico marcado por el imaginario democrático.²⁹ El resultado de esto es que, en la medida en que las demandas de igualdad y libertad carecen de un

²⁷ No está de más decir que este esquematismo en cómo se piensa el medioevo no es del todo preciso y se aplica sin mayores complicaciones en periodos y zonas muy específicas incluso de la propia Europa occidental. En consecuencia, una división tajante entre la modernidad y periodos previos basada en la distinción diferencial/equivalencial puede llegar a ser problemática cuando se aplica a casos concretos, tanto de sociedades contemporáneas como de sociedades del pasado.

²⁸ *Ibid.*, p. 197.

²⁹ Esto no significa que sea su resultado o su consecuencia. No se puede soslayar la importancia de otros procesos en la gestación de la modernidad, como el de la emergencia del capitalismo (la pauperización de las poblaciones, la introducción de la mano de obra infantil y femenil, los procesos de colonización y los avances tecnológicos son algunos de los ejemplos de que las sociedades contemporáneas son producto de una serie mayor de procesos paralelos), sin embargo sin este imaginario no se entenderían aspectos básicos de la actualidad, empezando por la forma de la política.

contenido bien definido,³⁰ funcionan al modo de un significante flotante y posibilitan la emergencia de antagonismos en todos los espacios donde se desarrollan —es decir, se instituyen— lo que Laclau llama *relaciones de subordinación*.³¹

No obstante, no es sino hasta el ocaso de la guerra fría —y aún más hoy— que este proceso visibiliza con toda claridad el carácter tendencialmente equivalencial del antagonismo en la modernidad o, desde el punto de vista de la estructura, una apertura, una dislocación o una indecidibilidad crecientes. En un contexto en el que surgieron profundos cuestionamientos a la ortodoxia del conocimiento de Occidente y ante una realidad social cambiante, se presentaban nuevos desafíos para los teóricos, entre ellos el de dar una explicación acorde a las nuevas realidades integrando los desarrollos derivados de tales cuestionamientos. Laclau y Mouffe son dos de ellos, y se propusieron mostrar que las “sociedades industriales avanzadas” (Europa Occidental y Estados Unidos como casos paradigmáticos) presentan una estructuración social peculiar, y que ésta es coherente —ya en este caso como realidad consolidada, no como tendencia— con la lógica de la equivalencia.³² Esto, en la medida en que éstas presentan una complejización y

³⁰ Rancière, por ejemplo, muestra que la política involucra dos procesos heterogéneos: el *proceso policial* y el *proceso de igualdad*. Mientras el primero refiere al *reparto de lo sensible* (“orden de los cuerpos que define las divisiones entre los modos de hacer, los modos del ser y los modos del decir, que hace que tales cuerpos sean asignados por su nombre a tal lugar y a tal tarea; es un orden de lo visible y lo decible que hace que tal actividad sea visible y que tal otra no lo sea, que tal palabra sea entendida como perteneciente al discurso y tal otra al ruido” (Jacques Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1996, pp. 44-45)), el segundo implica una ruptura de este reparto, postula la existencia de una *parte de los que no tienen parte* (lo que implica una disonancia en la forma de definir las partes y las ausencias de partes). Este acto en el que se demuestra la igualdad entre seres parlantes es, en tanto *proceso de subjetivación*, una *verificación* de esa igualdad (que ha sido “dañada”), y vuelve manifiesta la “diferencia entre la distribución desigualitaria de los cuerpos sociales y la igualdad de los seres parlantes” (*Ibid.*, p. 55). En este proceso la igualdad es aquello que es dañado por un reparto de lo sensible generador de desigualdades. La igualdad no es un concepto autónomo, al cual podamos acudir para crear instituciones a su imagen y semejanza; se trata de algo que sólo emerge en el marco de una distribución desigual. Es en este sentido que Laclau piensa el imaginario democrático (confróntese este proceso de verificación de la igualdad con la forma en que se ponen en cuestión las *relaciones de subordinación* al transformarlas en *relaciones de opresión* y sedes de antagonismos en E. Laclau y Ch. Mouffe, *Hegemonía...*, op. cit., pp. 195 y ss).

³¹ La cual se define como “aquella en la que un agente está sometido a las decisiones de otro” (*Ibid.*, p. 196).

³² En *La razón populista* (2005), escrito más tardío que *Hegemonía y estrategia socialista* (1985), Laclau pareciera sugerir que los países periféricos participan de la equivalencia como lógica política mediante el fenómeno del *populismo*, con la peculiaridad de que éste implica la construcción de un *pueblo*, cuyas condiciones son 1) la dicotomización del espectro político (por ejemplo, la frontera antagónica típica pueblo/élites), 2) la articulación equivalencial de demandas y 3) la unificación simbólica (*vid.*, Ernesto Laclau, *La razón populista*, FCE, Buenos Aires, 2005, p. 102). Aunque el populismo no sea un proceso privativo de los países periféricos, esta investigación tiene otro tipo de finalidad y por tanto no pretende suplir lo dicho en *Hegemonía...* Mientras en esta última se trata de explicar los procesos sociales de las “sociedades industriales avanzadas”, en la primera la finalidad es la explicación de un proceso y una lógica política específicos, cuestión que deja de lado la compleja y sociológicamente pertinente explicación del tipo de relaciones sociales en las que tales fenómenos se gestan.

fragmentación crecientes “en tanto que se constituyen en torno a una asimetría fundamental: la existente entre una creciente proliferación de diferencias –entre un exceso de sentido de lo social—, por un lado, y, por otro, las dificultades que encuentra toda práctica que intenta fijar esas diferencias como momentos de una estructura articuladora estable”.³³ ¿Cómo explicar el 68 francés, el feminismo, las demandas raciales, el fenómeno hippie, la cultura de masas, los movimientos de liberación sexual, ambientalistas, etc.? Estos fenómenos tomaron una creciente importancia en la época de gestación su teoría, por lo que ésta se constituye como uno de los esfuerzos más ambiciosos de explicarlos de forma sistemática.

Para Laclau y Mouffe, tales sociedades se caracterizan, primordialmente, por la ausencia de un centro. Mientras que una organización social constituida en torno a un centro logra una sedimentación duradera y de difícil reactivación (se puede pensar, por ejemplo, en los países del bloque socialista, cuyo centro era claramente la ortodoxia dictada por la vanguardia del Partido Comunista, o en la comunidad medieval europea cuyo centro era un sistema de propiedad y de creencias pretendidamente eternos y por tanto incuestionables), en el caso de aquellas se observa una dispersión del poder (la coalición hegemónica puede hegemonizar la representación que la sociedad tiene de sí misma pero es incapaz de obtener un poder centralizado que le permita ejercer un dominio eficaz en cada espacio de disputa), pues la sociedad deja de ser una totalidad orgánica solidaria para convertirse en una totalidad constituida por procesos interdependientes pero relativamente autónomos (la familia, el Estado, la economía, la escuela, la ciencia etc., no son un *continuum* discursivo, poseen un margen de acción). En ese sentido, las identidades sociales tampoco se encuentran fijadas de modo cuasi definitivo. Dado que la sociedad carece de centro y que no es un *continuum* discursivo, los desplazamientos de tales identidades son procesos que se dan con una mayor periodicidad, creando una dinámica política en la que se tiende a cuestionar las posiciones diferenciales, creando equivalencias donde antes había diferencias; todo esto con miras al establecimiento de nuevas diferencias o, en luchas no sectoriales, a la hegemonización y transformación de la sociedad en tanto totalidad. Es en este contexto que se amplían los espacios de indeterminación y que, por tanto, el papel del sujeto –por ende, de la contingencia— adquiere un rol de creciente importancia analítica.

³³ E. Laclau y Ch. Mouffe, *Hegemonía...*, *op. cit.*, p. 133.

REFLEXIONES FINALES

I

Es común pensar en el proceso de investigación como algo que se hace durante un periodo de tiempo bien definido; algo que comienza —con una pregunta o problema— para posteriormente llegar a su fin —con una respuesta o conclusión. Aunque probablemente es poco preciso pensar la ciencia en estos términos, dada nuestra corta existencia y, sobre todo, en virtud de las exigencias colectivas por generar productos finales tangibles en periodos de tiempo determinados, somos compelidos a operar *como si* siempre recorriéramos este *continuum* —que nosotros debemos producir— entre las preguntas y las respuestas. El cumplimiento con esta expectativa es parte de nuestra profesión (y lo es aún más cuando la mayoría de nuestras remuneraciones provienen del erario público y no de nuestros propios bolsillos). Cumpliendo con tal exigencia, considero que, si bien la investigación desde la sociología de las aportaciones de Ernesto Laclau da para mucho más¹ y requiere un esfuerzo dedicado por parte de especialistas en la materia, hay algunas constataciones útiles derivadas de esta investigación, las cuales pueden servir de anclajes para el desarrollo en la disciplina de investigaciones serias basadas en los esquemas analíticos laclausianos.

II

1. *Lo social/sociedad como formación discursiva*. A lo largo de este trabajo se ha mostrado cómo la radicalización del concepto de *discurso* —mediante la deconstrucción de la distinción entre prácticas discursivas y no discursivas— de Laclau y Mouffe permite encuadrar todo lo que concebimos como fenómenos sociales (acciones sociales, instituciones, imaginarios, rituales, etc.) como entidades discursivas. Este desplazamiento conceptual conduce a la elaboración de una batería conceptual que explique la estructuración (o articulación), la producción (o institución/fijación) y las mutaciones (o historia) de las sociedades.

¹ Poco o nada se dijo, por ejemplo, respecto de las dificultades que podría sufrir la teoría laclausiana al confrontarse con las realidades contemporáneas. Una investigación sociológica de realidades concretas podría ser igual o más útil que la reflexión teórico-especulativa sobre su concepto de lo social que aquí se ha ofrecido.

En cuanto a la estructuración de la dimensión social como realidad discursiva no nos preguntamos cómo lo des-estructurado se vuelve consistente,² sino cómo explicarnos la estructuración y consistencia de las sociedades (probada por la supervivencia intergeneracional de sus instituciones) desde el punto de vista de una teoría del discurso. La pregunta es, pues, cómo una formación discursiva se ordena. Si la sociedad es un sistema diferencial y estructurado de posiciones, la cuestión es ver cómo éstas se articulan. Dado que no existe naturaleza humana o fundamento absoluto de lo social³ el modo de resolución debe ser una invención de cada sociedad; éste es el sentido del concepto de *prácticas articulatorias* y, en un nivel analítico más desarrollado, el de *formación o universalidad hegemónica*.

La cuestión de la producción de lo social se relaciona también con ambos conceptos. Si hay margen para elaborar un discurso, la sociedad no puede ser cerrada, sino relativamente *abierta* (no se puede *crear* nada en un sistema cerrado). Esto se conceptualiza mediante la diferenciación entre *elemento* y *momento*; entre los significantes flotantes, abiertos a la disputa por su definición y los significantes con un significado más o menos estabilizado (cuya sedimentación no es indefinida sino parcial e incompleta). Es en virtud de esta apertura —del carácter tendencialmente flotante de los significantes— que se puede redefinir la sociedad.

El cómo se explica mediante las *prácticas equivalenciales*, que se alimentan de esta ambigüedad para instituir nuevas diferencias y rehacer el orden social. El *antagonismo* es constitutivo y aparece como el proceso generador de nuevas diferencias y, mediante la operación hegemónica, de nuevas totalidades societales (o formaciones discursivas). Es en este sentido que la teoría del discurso de Laclau explica e integra conceptualmente la mutabilidad (o la contingencia) de las sociedades.

² Esto supondría buscar el origen absoluto del discurso, cuestión que no nos atañe a los sociólogos y que es más bien una problematización propicia para la investigación en arqueología, biología evolutiva, neurociencias, etc.

³ Esto no significa negar que todas las sociedades humanas siempre han enfrentado cuestiones compartidas como la obtención de recursos para la subsistencia o la construcción de instituciones que organicen los procesos de reproducción biológica de la especie (en ambos casos el no encontrar una estrategia eficaz conduce a la extinción de la sociedad). Recordemos que el que no existan objetos al margen del discurso no niega la efectividad del mundo no discursivo, sin embargo, cuestiones como la alimentación y la reproducción biológica de la especie no tienen una significación ni modo de resolución *dados*; toda sociedad se ve compelida a resolverlo, pero el modo de integrarlo discursivamente es un invento propio de cada una. Esta es la situación general que enmarca la relación de lo social con su mundo externo (o entorno), de ahí que podamos decir que no existe nada en el discurso (o la sociedad) que tenga un fundamento o esencia.

2. *Carácter abierto de la sociedad.* El suponer una sociedad abierta al exceso de sentido nos permitió precisar el sentido de conceptos centrales, entre los que destacan:

2.1. Contingencia y necesidad. Mientras que el estructuralismo clásico tiende a buscar una explicación determinista de su objeto, la postura de Laclau significa un cambio epistémico y ontológico importante: de buscar relaciones necesarias entre elementos bien constituidos pasamos a una lógica que integra una contingencia constitutiva, de ahí que se pueda hablar de la perspectiva laclausiana como una *ontología de la contingencia*.⁴

Esta constatación se da mediante un cambio en el sentido del término *necesidad* en el que éste pasa a significar el proceso de sedimentación relativa de lo social. Dado que toda fijación es en última instancia arbitraria (en otras palabras: carece de fundamento) decimos que la contingencia es una de sus condiciones de posibilidad, de ahí que ésta sea constitutiva.

Laclau no integra a su teoría todo lo que puede ser designado como contingente (el acontecer de algo que pudo o no haber sido). La *contingencia* para el autor son procesos no necesarios que ocurren dentro (y, en un sentido, fuera)⁵ de una formación discursiva, produciendo dislocaciones en su estructura (y esto se explica por el carácter conflictual y jerarquizado de las relaciones sociales). Estos procesos resultan del antagonismo.⁶

Una sociedad es una amalgama entre ambas lógicas (necesidad/diferencia y contingencia/equivalencia), produce un sentido canónico fijando ciertas posiciones diferenciales al mismo tiempo que en un grado no determinable *a priori* sufre la desfijación o la destrucción del sentido mediante la anulación de las diferencias en pro de las cadenas equivalenciales.

2.2. Sobredeterminación. Esta ontología de la contingencia resulta en una importante observación. Siguiendo las aportaciones de Freud y Althusser, Laclau asegura que los elementos que integran una sociedad se encuentran *sobredeterminados*. Esto

⁴ Una ontología paradójica por lo que señalé en el cap. II, nota 1, p. 44.

⁵ El autor señala que la contingencia que se introduce mediante el antagonismo es un exterior discursivo en el sentido de que, aunque se constituye como discurso, su emergencia no es interior a la formación discursiva. No obstante, en una óptica más general se trata de procesos internos, pues al ser codificados discursivamente entran, aunque subversivamente, en la trama de significaciones de una formación social. Diríase que su emergencia es exterior, mientras que su manifestación es interior.

⁶ Esto significa que la contingencia es en Laclau un fenómeno particular con un sentido específico: prácticas equivalenciales resultantes del antagonismo que producen efectos en términos discursivos mediante la neutralización de la diferencialidad.

significa que hay una fusión o remisión multívoca de cada uno respecto al resto, lo que quiere decir que, también en el caso de los fragmentos particulares, se observa un exceso de sentido que impide la fijación de las identidades, de ahí que hablemos de *semi-identidades*.

Esto conlleva una orientación heurística: si todo está sobredeterminado por el conjunto, no hay lugar para la postulación de determinaciones últimas o esenciales (lo que supone que sucede lo mismo con su contraparte: lo accesorio pierde su condición de posibilidad). La disolución de los esquemas deterministas no implica una pérdida de precisión analítica (de hecho, como he mencionado, Laclau parte del supuesto de que su propuesta se adecúa con mayor rigor a la realidad). Si bien esto podría conducir a un relativismo radical —en el que no es posible discriminar entre explicaciones—, con Laclau volvemos a encontrar puntos de referencia que permiten establecer el ser de la sociedad en términos de un objeto estructurado unitario, con cierta jerarquía (en el que, por tanto, hay factores con un mayor peso explicativo) que nos permite hablar de configuraciones *histórico-políticas* en las que los procesos contingentes juegan un papel fundamental.

2.3. Estructura, sujeto y poder. De forma análoga a lo que sucede con el concepto de sobredeterminación, el supuesto de una sociedad abierta da lugar a reformulaciones importantes en estos conceptos.

En el caso de la estructura, el que las prácticas equivalenciales se desarrollen significa que sus reglas de repetición pueden ser —y son tendencialmente— subvertidas. La recurrencia de estos fenómenos de dislocación estructural define el nivel de apertura de la formación social (de ahí que podamos proponer una caracterización de las sociedades modernas en términos de su apertura). La estructura se actualiza mediante actos concretos por parte de los agentes. Cuando estos actos implican repetición se trata de *posiciones de sujeto*; cuando subvierten una regla tenemos la aparición de una instancia *decisoria* (exterior o contingente) que actualiza una posibilidad en términos de una *indecidibilidad*, se trata del *sujeto*. El sujeto, aunque es exterior a la estructura, se constituye en función de ella.⁷ Como señala Laclau, es la *distancia* entre la estructura y la decisión, lo que no implica ausencia de relación. Su presencia en una estructura dada equivale a la presencia discursiva de la contingencia en la objetividad.

⁷ La situación es expuesta por Laclau en *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2000, p. 47.

La indecidibilidad estructural y la presencia constante de instancias decisorias (en otras palabras: la apertura de la sociedad) significa que toda formación social abre un abanico de posibilidades estructurales, cuya concreción dependerá de un juego de poder entre los actores interesados (la lucha en torno a la hegemonización del discurso).

3. *El concepto de lo social.* La cuestión central del debate en torno a lo social es la pregunta: ¿cómo algo sin fundamento y relativamente abierto puede no obstante ser rigurosamente dilucidado?, ¿cómo hacer compatible una ontología de la contingencia con la explicación rigurosa de las estructuras sedimentadas?

Primero que nada, se mostró cómo la distinción lo social/sociedad es un corte que permite una mirada más fina del objeto, pues posibilita ubicar la relación entre la lógica diferencial y la equivalencial. Tenemos el sustantivo *sociedad* como expresión del sistema estructurado de posiciones diferenciales y su contraparte, el adjetivo *lo social* que designa la dimensión en la que lo anterior se desenvuelve (campo de la discursividad). El concepto de lo social expresa la relación de la sociedad con el exceso de sentido que la subvierte e impide su cierre. Esta distinción permite un análisis preciso de cómo los fenómenos sociales son atravesados por esta amalgama diferencia-equivalencia.

Para dar una explicación rigurosa es menester hacer un análisis en términos contingentes, esto es, de la estructuración *histórico-política* del objeto (la historia y la política son dos elementos problemáticos en las caracterizaciones deterministas que se convierten en aspectos centrales en la teoría de Laclau). La sociedad es algo que se desenvuelve en el tiempo, y en cuanto carece de fundamento es un resultado contingente de procesos contingentes, de ahí que las configuraciones hegemónicas cada vez formadas deban ser analizadas en su especificidad. Esto implica que la dimensión política —en el sentido laclausiano de la subversión de un discurso— adquiere una importancia primordial, pues refiere a la negación, vía el discurso, del sentido canónico, a la disputa por el significar social y a la fuente del discurso mismo. Si a esto agregamos la cuestión de la conflictividad interna entre las dos lógicas (diferencia y equivalencia) y la lucha por la hegemonía tenemos como resultado un esquema que prioriza lo contingente sin que esto implique una renuncia a la explicación rigurosa de su objeto, aunque su descripción plena sea en última instancia *imposible*.

4. *Laclau y la sociología*. Dejando de lado las ventajas intrínsecas de la propuesta laclausiana considero que ésta tiene los alcances de resolver los principales problemas de la sociología. En este trabajo me enfoqué en los más importantes:

4.1. Sociedad como discurso. Una primera cuestión que debe resolver una teoría social es la de definir el objeto. En Laclau encontramos que el mundo social es una realidad discursiva que integra una dispersión de elementos muy diversos, los cuales se configuran en una coherencia y regularidad histórica. La aportación principal de Mouffe y Laclau es la redefinición —retomando el concepto de juegos de lenguaje de Wittgenstein— de la noción de discurso para su operacionalización en el análisis social.

4.2. Sociedad y símbolo. En tanto discurso, la sociedad es una trama de sentido que estructura una dispersión de elementos (los cuales, por sí solos, carecen de sentido). Tiene la función de investir de significación al mundo (del cual ella misma forma parte) y darle un sentido y finalidad. El motor de este proceso de simbolización son los procesos de conflicto, es decir, la disputa por la fijación del sentido.

4.3. Sociedad e individuo. El individuo es codificado en términos sociológicamente pertinentes. No es una entidad soberana, fuente de la realidad social. Es entendida en términos de sus modos de actualización de la estructura: como posición de sujeto y como sujeto. Lo pertinente siempre es la acción social y no el individuo que la realiza.

4.4 Modernidad. Laclau hace una caracterización de las sociedades modernas en las que éstas son *tipos* en los que el mecanismo de la equivalencia adquiere una preeminencia cada vez mayor en su constitución. Carecen de un fundamento extra-social y tienden a dispersar los centros de poder en procesos interdependientes pero autónomos. Los antagonismos son catalizados por el imaginario democrático.

III

La teoría de Laclau posibilita un tipo de investigación sociológica que puede resultar especialmente útil en ámbitos particulares. Sin embargo, antes de ver de cuáles se trata, cabe reflexionar sobre qué nivel de análisis resulta más adecuado. ¿Su potencial se desarrolla de mejor manera en el nivel de las interacciones particulares (micro) o en el de las estructuras sociales (macro)?

En el nivel macro sociológico se trata de una propuesta sólida, que da cuenta de los grandes procesos estructurales de sociedades contemporáneas. Explica cómo la sociedad se proyecta en tanto totalidad, es decir, su proceso de auto identificación y diferenciación (mediante la frontera antagónica y la operación hegemónica); da cuenta de cómo se define una coherencia estructural general (mediante la hegemonización del discurso, que da un cauce más o menos definido a la sociedad); elucida la forma en que los individuos o sujetos entran en relación con las estructuras sociales (con la distinción entre posición de sujeto y sujeto); muestra el carácter relacional y discursivamente articulado de cada elemento (ya sea estructura, identidad social o significante, todos están sobredeterminados por el conjunto). Da cuenta de que toda sociedad es una configuración específica y que la investigación implica la indagación del tipo de configuración, lo que lleva a dar cuenta de cómo se produce lo social. Desde este punto de vista, la teoría de Laclau parece ofrecer un arsenal analítico de utilidad para la investigación macro sociológica.

En el caso de las investigaciones micro sociológicas, esta propuesta se perfila como una teoría del conflicto. De un modo similar a como lo plantea Pierre Bourdieu, para Laclau la sociedad se estructura como una organización jerárquica (con desigual distribución del capital, diría Bourdieu). Esto porque se trata de una formación hegemónica, en la que un sector particular de la sociedad es capaz de fijar –no de una vez y para siempre, aunque sí por un periodo de tiempo significativo— los puntos nodales del discurso por sobre otras alternativas posibles. Si las cosas son así, de ello resulta que los individuos se encuentran inscritos en su mayoría en relaciones de subordinación, lo que hace que sean adversarios en potencia del orden imperante, ya sea en el nivel macro o micro. Así, tal como Bourdieu piensa a la sociedad como una red de campos que se constituyen en torno a la disputa de un capital, para Laclau se trata de una red discursiva de espacios en los que los individuos participan de estructuras jerárquicas producto de un conflicto o, potencialmente, forman parte de un proceso antagónico, definiendo una nueva hegemonía. Esto permite analizar procesos de disputa por el poder no sólo en un país, sino en escuelas, centros de investigación, clubes deportivos, empresas, etcétera. Aunque en gran parte de los casos no se transforme de forma significativa el espacio de interacción, esta teoría permite comprender cómo se construyen alianzas estratégicas en el proceso de disputa (mediante la equivalencia).

Aunque en ambos casos la teoría de Laclau ofrezca posibilidades para la investigación, en el caso de la escala micro no parece haber una aportación del mismo nivel de importancia que en su contraparte, pues una teoría del conflicto fue trabajada, cubriendo problemáticas análogas de forma bastante afinada en la obra de Pierre Bourdieu (la novedad teórica de Laclau en este ámbito sería la observación del papel de la lógica equivalencial en las interacciones sociales).⁸ En el caso del nivel macro sociológico, considero que la propuesta de Laclau tiene la capacidad de perfilarse como una alternativa sólida y fructífera para la investigación sociológica.

Esta teoría, en tanto intento de explicación de las “sociedades industriales avanzadas”, tiene sin duda una mayor probabilidad de éxito cuando la investigación se ciñe a problemáticas relacionadas con éstas. ¿Esto significa que en lo que concierne a las sociedades periféricas o a Latinoamérica es una propuesta inaplicable? En principio, si de los referentes empíricos y teóricos que motivan una teoría se derivara un derecho de exclusividad sobre ciertas realidades, ¿con qué herramientas nos quedaríamos? ¿No tendríamos que echar en saco roto a todos nuestros grandes autores? ¿Rechazaríamos a Durkheim porque en nuestras sociedades la división del trabajo no terminó por derivar – y aún ahora no lo hace, ni parece que vaya a hacerlo en algún momento— en una sociedad industrial, con un problema de cohesión que las organizaciones de trabajadores estarían llamados a solventar?, ¿a Weber porque no observamos en nuestras sociedades ni un espíritu protestante ni la generalización de una racionalidad meramente instrumental?; ¿a Luhmann porque el proceso de diferenciación de los sistemas sociales –pilar de toda su teoría—no es un hecho consagrado en nuestro contexto? Lo mismo vale para otras disciplinas. La respuesta a esta problemática es aparentemente sencilla: hacernos de las herramientas e intentar explicar nuestro objeto. En el “hacernos de” y en el “intentar” viene implícito el que las teorías, en tanto herramientas, se pueden usar de una u otra forma, se les pueden agregar o quitar componentes e incluso se pueden destruir para armar con los restos algo que resulte útil según nuestros fines.

Antes de tratar de pensar en qué medida la teoría de Laclau es fructífera para pensar las sociedades latinoamericanas puede ser útil reflexionar sobre qué tipo de investigación sociológica puede resultar en términos generales. En primer lugar, podemos

⁸ Vid. Pierre Bourdieu, *Poder, derecho y clases sociales*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2000 y Pierre Bourdieu y Loïc Wacquant, *Respuestas. Una invitación a la sociología reflexiva*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2005.

dividir la investigación sociológica en dos ámbitos: el primero de ellos se refiere a la investigación sobre lo social entendido como dimensión de la realidad que ha de ser elucidada, mientras que el segundo hace alusión a la investigación sobre la realidad social, esto es, sobre sociedades específicas. De lo primero un ejemplo es este trabajo, pues he reflexionado e inquirido la pertinencia sociológica de la propuesta laclausiana sobre lo social. Considero que he mostrado en qué medida el concepto de lo social en Laclau puede ser útil para la reflexión sociológica. En cuanto a lo segundo, debemos recordar que esta propuesta tiene una vocación politológica y no sociológica. La investigación y el debate generados por ella en el ámbito de la ciencia política ha sido bastante nutrida,⁹ tanto en Europa como en América Latina.¹⁰ Sin embargo, en sociología los acercamientos han sido escasos, por no decir inexistentes, de ahí que este trabajo se haya presentado como una labor de atracción de un autor ‘externo’ a los debates de la disciplina. ¿Es la sociología indiferente o ajena a los procesos y las realidades que Laclau trata de interpretar? Si bien la desatención hacia la propuesta laclausiana pareciera responder en un sentido positivo considero que ésta obedece más a una convención que a una razón fundada.

La investigación sociológica puede encontrar en Laclau un referente importante en tanto busca dar una explicación del funcionamiento de las sociedades “avanzadas”. Si bien se presta en gran parte a un análisis de los procesos políticos, es posible también dar cuenta de fenómenos discursivos mayores. Podemos preguntarnos –dado que no hay sociedad sin hegemonía— por el tipo de hegemonía (por los puntos nodales discursivos) que opera en las democracias liberales de Occidente. En contraposición a su pretendida neutralidad –esta forma de auto-identificación no sería otra cosa que expresión del sistema diferencial de posiciones—, sabemos con Laclau y Mouffe que los márgenes de un discurso se expresan mediante la negación de algo externo y que de otro modo no se podría crear un efecto de totalidad. ¿Qué es lo que niega una democracia liberal? Si la democracia liberal tiene la expectativa de reducir todo conflicto a sus mecanismos institucionales (la integración al sistema de partidos, la resolución del problema por parte

⁹ Vid. Jules Townshend, “Laclau and Mouffe’s Hegemonic Project: The Story So Far”, *Political Studies*, Vol. 52, 2004, pp. 269-288.

¹⁰ En este caso y por lo dicho anteriormente los debates suelen girar en torno al fenómeno del populismo (vid. Ernesto Laclau, “La deriva populista y la centroizquierda latinoamericana”, *Nueva Sociedad*, 205, 2006, pp. 56-61; Martín Retamozo, “La teoría del populismo de Ernesto Laclau: una introducción”, *Estudios Políticos*, núm. 41, 2017, pp. 157-184; Julián Melo, “Los tiempos del populismo. Devenir de una categoría polisémica”, *Colombia Internacional*, 82, 2014, pp. 71-98 y, entre otros, Fernando Manuel Suárez, “Ni con Laclau ni contra Laclau. Críticos y críticas a *La razón populista*”, *Identidades*, núm. 9, 2015, pp. 64-81).

de órganos del Estado, etc.), sus enemigos son todos aquellos grupos que actúan fuera del sistema institucionalizado de resolución del conflicto a la vez que antagonizan al sistema, ya sea en un sentido particular o general. Así, lo que tenemos es que una de las grandes tendencias de las sociedades “avanzadas” es la reducción institucional del conflicto y su contra-tendencia fluctuante es el desarrollo equivalencial de una oposición antisistema (al menos en el sentido de que se trata de identidades surgidas de la elaboración de una cadena equivalencial). Lo contradictorio de estas sociedades es que mientras en el nivel de las instituciones hegemónicas se busca una integración del conflicto, en el nivel de las relaciones sociales particulares hay un margen de acción mayor: dado que los sujetos no se encuentran compelidos a actuar en un sistema de posiciones cerrado (donde su rol y su identidad son definidos en alguna instancia con poco margen de libertad), suelen enfrentar situaciones de indecidibilidad estructural de manera asidua, cuestión que tiende a dinamitar una mayor contingencia, alimentando potencialmente una fuerza antagónica. Este tipo de procesos son característicos de las sociedades “avanzadas” tal como lo entendieron Laclau y Mouffe, y pueden generar interpretaciones y debates interesantes dentro de la sociología.

En cuanto a la realidad latinoamericana, o más precisamente, a la América Latina estructuralmente heterogénea respecto a los cánones de Europa o Estados Unidos,¹¹ se puede observar una constitución de lo social bastante peculiar, a la vez que ésta parece dar cabida, por otra vía, a los conceptos de Ernesto Laclau. En estas sociedades hay, aunque no por las mismas razones que en el caso anterior, una dislocación continua de la estructura.¹² Investigar cómo se constituye lo social en cada una de estas sociedades es

¹¹ Retomo el concepto de heterogeneidad estructural que puede encontrarse en la obra de René Zavaleta y, con mayor énfasis en la propuesta de Aníbal Quijano. En el caso del primero, Bolivia sería el prototipo de lo que constituye a una sociedad heterogénea: “El *método general* resulta al menos una posibilidad tan remota como la de una teoría general del Estado. Cada sociedad debe, en cambio, reconocer el método que a ella puede referirse o serle pertinente. Hay sociedades cognoscibles de otra manera, en fin, sociedades cuantificables y sociedades en las que la forma de la articulación entre formas distintas es una cualidad. El conocimiento crítico, por la forma aglutinada de presentación heterogénea en *ese pathos*, es propio de sociedades de dudosa cuantificación como Bolivia” (René Zavaleta Mercado, “Lo nacional-popular en Bolivia [1984]”, en *Ensayos 1975-1984*, La Paz, Plural, 2013, p. 159). Quijano, por su parte, parte del reconocimiento de la “heterogeneidad de toda realidad; de su irreductible carácter contradictorio [...] la heterogeneidad histórico-estructural, implica la copresencia y la articulación de diversas ‘lógicas’ históricas en torno de alguna de ellas, hegemónica, pero de ningún modo única” (Aníbal Quijano, “Colonialidad y modernidad/racionalidad”, *Perú Indígena*, Lima, núm. 29, vol. 13, p. 19).

¹² Por ejemplo, el que el término sindicato haya significado en Bolivia “la formulación proletaria de una organización social mucho más extensa” (R. Zavaleta Mercado, “Forma clase y forma multitud en el proletariado minero en Bolivia [1982]”, en *Ensayos 1975-1984, op. cit.*, p. 585), donde mineros y sectores populares —campesinos principalmente— cierran filas en torno a ciertas demandas; o la particularidad de que los procesos de descampesinización no han resultado en la integración de contingentes de asalariados en las ciudades, sino en fenómenos como “la marginalidad y la informalidad”. En suma, se observa que en

una agenda que podría alimentarse en buena medida del esquema analítico de Laclau. A diferencia de las “sociedades industriales avanzadas” en estos países el poder del Estado no suele tener el mismo grado de fijeza ni sus instituciones tener una hegemonía decisiva en la sociedad (mientras que en aquellas el órgano del Estado ejerce un poder decisivo en el ámbito político, mediático, jurídico, de seguridad, educativo, etc., en éstos puede haber una sobrecarga de poder sobre un ámbito —de seguridad y mediático, por ejemplo— y una debilidad en otros tantos), lo que suele suponer, como en Colombia, el establecimiento de regímenes hegemónicos altamente represivos y con fronteras antagónicas bien definidas (aunque se reduzca la política al mínimo por vía de la destrucción violenta o mediática del enemigo) o, como en el Ecuador previo al proceso de Correa, el intento fallido una y otra vez de dar un centro hegemónico a una sociedad y un Estado que no se terminan por constituir, pues perviven en su seno múltiples centros de poder inconexos y reacios a su dilución en articulaciones más generales. Sea cual sea el caso, con Laclau podemos dar cuenta de las lógicas políticas que dinamizan tales sociedades, lo que nos permitiría entender su modo de constitución y la configuración específica que les da consistencia; dar cuenta de cómo actúa el sistema diferencial y bajo qué mecanismos se reproduce mediante posiciones de sujeto; analizar, además, de qué manera se gestan las rupturas equivalenciales y qué diagnóstico se puede dar de ellas.

Las sociedades contemporáneas, sean o no “avanzadas”, han experimentado procesos de cambio en un sentido similar. La importancia que ha adquirido el mundo digital en los procesos de comunicación, de transacciones económicas y de construcción de identidades es crecientemente decisiva. ¿No significa esto una concatenación más o menos problemática de distintas formaciones discursivas?, ¿no se ha disparado el fenómeno del antagonismo —la verificación de relaciones de opresión— gracias a la circulación continua y simultánea de significantes e imaginarios de todo tipo?, ¿todo esto no tiene una implicación en cómo se constituye lo social y en el papel del sujeto y de la contingencia en este proceso? Estos problemas generales son desafíos que la sociología tiene la tarea de acometer, y la propuesta de Laclau parece ofrecer herramientas útiles para llevarlo a cabo.

varios países de la región “la fábrica, el mercado, el dinero, son dominantes. Pero ni la fábrica ha desalojado a la artesanía, ni el capital agrario a la agricultura campesina. El mercado existe en vinculación con la reciprocidad. El dinero con el trueque” (Aníbal Quijano, “La nueva heterogeneidad estructural de América Latina”, en Heinz R. Sonntag (ed.), *¿Nuevos temas. Nuevos contenidos?: las ciencias sociales de América Latina y el Caribe ante el nuevo siglo*, Caracas, UNESCO/Nueva Sociedad, 1989, p. 41).

La propuesta de Laclau nos permite explicar el proceso de auto identificación y diferenciación de la sociedad (mediante la producción de *efectos de totalidad*), dar cuenta de la estructura general de un complejo societal y de la relación de los individuos o sujetos con las estructuras sociales. Asimismo, podemos dar cuenta del carácter relacional y discursivamente articulado de cada elemento y de la configuración específica de una sociedad, entre otras cuestiones.

Es una herramienta que permite hacer investigaciones sobre el funcionamiento tanto de sociedades “industriales avanzadas” (democracias liberales) como de sociedades “periféricas” (heterogéneas, de estados débiles, autoritarios, anti-institucionales, etc.), por lo que puede servir de base a la investigación empírica en casi todo tipo de formaciones sociales (aunque podríamos preguntarnos, dado que es una teoría que prioriza procesos contingentes, cuáles serían sus alcances para el estudio de sociedades pre-modernas en las que los cambios profundos son de mediana y larga duración).

IV

En este trabajo he tratado de responder a la pregunta de en qué sentido puede ser pertinente y fructífera una recuperación, desde la sociología, de una propuesta como la de Ernesto Laclau. Es probable que en mi defensa de esta teoría como una fuente promisoría para la investigación sociológica haya dejado de hacer observaciones y críticas a aspectos puntuales —e incluso generales— en los que habría que mantener ciertas reservas.

Una primera cuestión en la que pude no haber hecho un énfasis suficiente es que el autor operacionalizó sus conceptos con miras a resolver problemas de la ciencia política y no de la sociología. Tener en cuenta esta cuestión podría ayudarnos a entender por qué Laclau hace una reducción tan drástica del concepto de contingencia (contingencia = antagonismo) e ignora la indudable pertinencia de factores contingentes no antagónicos en la constitución de lo social. Cuando se trata de discusiones sobre procesos políticos (tanto teóricas como empíricas) esta teoría muestra una capacidad y dinamismo importantes, pues su batería conceptual se orienta hacia fenómenos conflictuales y de ruptura, es decir, de carácter político.

En el caso de las explicaciones sociológicas, la capacidad explicativa de la teoría es algo que está por definirse, aunque he tratado de defender la idea de que es una perspectiva promisoría que puede aportar elementos interesantes a nuestra disciplina. No obstante, resulta imperativo mostrar reservas.

Un escollo importante es el relativo al correlato empírico que Laclau tiene en cuenta en el proceso de gestación de su teoría. Como lo mencioné en su momento, *Hegemonía y estrategia socialista* es una propuesta que pretende responder a una realidad bastante focalizada: la constitución de lo social en las sociedades de capitalismo maduro de finales del siglo XX. Esto significa un distanciamiento importante; en primer término, respecto a las sociedades periféricas de aquel tiempo, debido principalmente a su heterogeneidad respecto a los cánones de las sociedades desarrolladas (¿las caracteriza también una proliferación de diferencias y el exceso de sentido?, ¿cuál es el papel de la dislocación estructural y del exterior discursivo?) –si bien esto ha pretendido ser saldado mediante la publicación posterior de *La razón populista*, los alcances de esta última obra son cualitativamente distintos respecto a los de su predecesora (*Razón...*, más que ser una explicación sobre cómo se constituye lo social es la propuesta sobre una forma específica de hacer política: el populismo).

En segundo término, considero que debemos mantener ciertas reservas en tanto las realidades empíricas de las que pretende dar cuenta Laclau –sin importar si éstas son ‘centrales’ o ‘periféricas’— han sufrido transformaciones insoslayables durante el transcurso del siglo XXI. ¿Qué significa esto para la teoría de Laclau? Sin duda implica un distanciamiento, pero ello no resulta automáticamente en la pérdida de vigencia. Esta situación de distanciamiento teoría-realidad no es excepcional; los sociólogos trabajamos con herramientas que en la gran mayoría de los casos han sido diseñadas con miras a explicar realidades concretas más o menos alejadas de la nuestra. Lo anterior nos obliga a problematizar a nuestros autores y no simplemente repetirlos, pero no implica una barrera insalvable. Explicar los fenómenos sociales nos obliga, por tanto, a reapropiarnos de nuestras herramientas, problematizarlas y darles un sentido propio y plausible. ¿La teoría laclausiana ofrece herramientas útiles para la investigación empírica de sociedades contemporáneas? Si bien este trabajo no se abocó a la resolución de tal pregunta, me parece da un panorama general de en qué medida podría resultar promisorio para la investigación sociológica.

Aunque en términos de investigación empírica la ponderación es algo que queda pendiente, hay otros aspectos en los que Laclau hace aportaciones muy significativas para la sociología, sobre todo en lo que respecta al concepto de lo social y los fundamentos ontológicos, epistemológicos y metodológicos de su estudio. En cuanto a la ontología de la contingencia, pienso que su supuesto de entender toda sociedad como algo abierto cuya

plenitud es inalcanzable (que se encuentra *ausente*)¹³ ayuda a deconstruir las ilusiones de inmediatez que muchas veces creamos de forma inconsciente. En sociología —y en la ciencia— tendemos a creer (en muchas ocasiones de modo inconsciente) que los objetos tienen una identidad plenamente definida y, por tanto, cerrada. La obra de Durkheim, un país, una universidad o una categoría social nos parecen discursos cerrados y coherentes consigo mismos, como si la realidad se estructurara de ese modo (y el que Durkheim, el autor de esta tesis o una ama de casa busquen —y en cierta medida logren— una identidad fija no está en duda, sin embargo, es una búsqueda de algo *imposible* que no por ello pierde su efectividad y existencia social). Como se puede observar, esto conlleva cuestiones epistemológicas y metodológicas importantes. Si desde un principio afirmamos el carácter precario, contingente y arbitrario de nuestros objetos podemos comenzar por observar no ya fragmentos y totalidades preconstituidos, sino conjuntos relacionales que dan lugar a diferencias o identidades específicas en las que todo está sobredeterminado y se constituye como una unidad (y la producción de esta totalidad no implica más que un artificio de auto-definición). La crítica del determinismo/esencialismo/racionalismo es algo que atraviesa toda la obra de Laclau y permite ‘superar’ la inercia de la costumbre que opera en el observador. Considero que uno de los elementos principales que nos permiten orientarnos en la investigación es el imperativo de fundamentar nuestras explicaciones en una historia factual y contingente, pues una sociedad o formación hegemónica no tiene una forma que se pueda conocer *a priori* (a menos de decir perogrulladas, como que comen, defecan, se reproducen, administran recursos, se comunican, etc.), ni que sea reductible a un principio de necesidad que reduzca todo lo demás a un papel accesorio y permita con una información pobre del objeto inferir todo lo demás, es decir, la forma en que se estructura y actualiza el discurso.¹⁴

A lo largo de este trabajo puntalicé en ciertas lagunas o ambigüedades que encontré en la propuesta laclausiana (por ejemplo, su concepto de poder como represión de otras alternativas), pero una cuestión central que quisiera resaltar es la relativa a la formación discursiva o formación hegemónica. Como sabemos, para Laclau una sociedad

¹³ Esto incluye las variantes de esta fórmula como pensar la sociedad como un objeto que carece de fundamento o como algo sin centro fijo, abierto al exceso de sentido o al juego de las diferencias.

¹⁴ Como, por ejemplo, el creer que la caracterización de una formación social como ‘capitalista periférica’ permite *derivar*, sin una profunda indagación empírica, el funcionamiento de la realidad social que ahí se desenvuelve.

es, necesariamente, una formación de este tipo. Una de las preguntas que surgen de inmediato es la relativa al cómo se define, es decir, hasta dónde abarca una formación discursiva. La respuesta, como señalé, tiene que ver con la proyección de una totalidad vía el antagonismo y la equivalencia. Esto significa que donde una instancia de poder afirma un ‘nosotros’ que abarca una colectividad más o menos grande tenemos una formación discursiva. Sin embargo, en la realidad social nos encontramos con que en múltiples niveles operan instancias de este tipo: naciones, provincias, pueblos, clubes, etc. Todos ellos en algún sentido dan lugar a formaciones hegemónicas, por lo que tendríamos un sinnúmero de discursos yuxtapuestos entrando en relación constantemente. Quizá se puede sortear esta complicación si ponemos en primer término la cuestión del poder (recordemos que en Laclau el análisis del poder permite comprender el juego de las identidades): el que estas organizaciones pertenezcan a un Estado de derecho (al cual siempre deben obedecer, so pena de ser obligados mediante la coerción) pone en claro cómo se estructura la jerarquía y en dónde están depositados puntos nodales de la formación hegemónica (no por nada los teóricos del derecho hablaron de una *cascada de poderes*, en cuya cúspide habría una *Ley fundamental*).

No obstante, si una formación discursiva es una disposición que da sentido a su realidad, es innegable que las sociedades contemporáneas (y sus Estados) no pueden evitar la filtración de la alteridad, en grados que pueden llegar a poner en graves problemas la disposición imperante. El flujo de información y la cultura global cada vez adquieren una penetración mayor en las sociedades, lo que pareciera estar poniendo a los actores sociales en una situación de mayor indecidibilidad en los problemas del día a día. Desde este punto de vista, un país (México), una región (Europa), y el mundo (hoy hegemónico por Occidente) parecieran tender a superponerse como modos de constituir las sociedades; si bien hasta ahora las unidades nacionales parecen mantener la hegemonía y la operatividad de sus sociedades, el proceso podría llevarnos a una sociedad con un centro de irradiación hegemónico de carácter internacional diferenciada en ordenaciones más pequeñas y subordinadas al todo.¹⁵ Pareciera, por tanto, que si no

¹⁵ En alguna medida ya hemos entrado en ese proceso desde que los países industrializados de Europa conquistaron los mercados de todo el mundo, sin embargo, aunque la dinámica económica es un terreno unificado hace siglos, la sociedad mundial como esfera discursiva unificada no se ha consolidado, en principio por la densidad de cada cultura, pero una vez penetrada esta densidad (proceso que se ha dado innumerables veces en la historia, cada vez que un imperio absorbe otra cultura), lo que no se ha logrado es institucionalizar un sistema coercitivo de carácter global que comience a crear la idea de un poder y una identidad global (lo que hay son centros de poder no vinculantes cuyas decisiones suelen obedecer a

queremos tener un concepto demasiado blando de formación discursiva debemos suponer que toda sociedad, en tanto totalidad, tiene una jerarquía de poder en la que una particularidad hegemoniza al todo, lo que niega la hipótesis de la existencia de más de una formación dentro de un mismo entramado de relaciones.

Para finalizar, pienso que la orientación fundamental que nos puede dejar una perspectiva como la Laclau es la de hacer una sociología *histórico-política*, es decir, que tome en cuenta la temporalidad de su objeto (como algo mutable y contingente) y que entienda su constitución como el resultado sedimentado y jerarquizado de un juego de poder cuya resolución nunca está decidida de antemano, de ahí que la contingencia sea el ingrediente preponderante. Se trata de una propuesta teórica que nos obliga a enfrentarnos con lo que *a priori* parecería extraño a todo proyecto científico —lo imprevisible, la *poiésis*—, poniéndolo ya no como remanente, sino como condición de posibilidad de lo social.

dictados de potencias hegemónicas, lo que hace poco viable la proyección de un efecto de totalidad de carácter mundial).

BIBLIOGRAFÍA

- Althusser, Louis, “Contradicción y sobredeterminación (notas para una investigación)” en Althusser, Louis, *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México, 1967, pp. 71-96.
- Arditi, Benjamín, “La totalidad como archipiélago: el diagrama de puntos nodales (1)”, *Questión*, Vol. 1, Núm. 25, 2010, 9 pp.
- _____, *La política en los bordes del liberalismo. Diferencia, populismo, revolución, emancipación*, Gedisa, Barcelona, 2014, 274 pp.
- Arendt, Hannah, *La condición humana*, Paidós, Buenos Aires, 2003, 384 pp.
- Aristóteles, *Aristóteles III*, Gredos, Madrid, 2014, 567 pp.
- Bacon, Francis, *La Gran Restauración* (Novum Organum), Tecnos, Madrid, 2011, 487 pp.
- Bourdieu, Pierre, Jean-Claude Chamboredon y Jean-Claude Passeron, *El oficio del sociólogo*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2002, 376 pp.
- Bourdieu, Pierre y Loïc Wacquant, *Respuestas. Una invitación a la sociología reflexiva*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2005, 320 pp.
- Bourdieu, Pierre, *Poder, derecho y clases sociales*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2000, 232 pp.
- Castoriadis, Cornelius, *El mundo fragmentado*, Terramar, La Plata, 2008, 192 pp.
- _____, *El psicoanálisis, proyecto y elucidación*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1998, 153 pp.
- _____, *La institución imaginaria de la sociedad*, Tusquets, México, 2013, 576 pp.
- _____, *Les Carrefours du labyrinthe 1*, Éditions du Seuil, Paris, 1978, 413 pp.
- _____, *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*, Gedisa, Barcelona, 2005, 246 pp.
- Chalmers, Alan F., *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?*, Siglo XXI, México, 1991, pp. 127-141.
- Comte, Auguste, *Discurso sobre el espíritu positivo*, Alianza, Madrid, 2000, 134 pp.
- Córdova, Arnaldo, *Sociedad y Estado en el mundo moderno*, Grijalbo, México, 1976, 287 pp.
- De Landa, Manuel, *Mil años de historia no lineal*, Gedisa, Barcelona, 2011, 352 pp.
- Deleuze, Gilles, *Foucault*, Paidós, México, 2016, 170 pp.
- _____, *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 2013, 279 pp.
- Derrida, Jacques, *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»*, Tecnos, Madrid, 2008, 151 pp.
- _____, “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas”, en Jacques Derrida, *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 383-401.
- Descartes, René, *Descartes*, Biblioteca de grandes pensadores, Gredos, Madrid, 2011, pp. 97-152.
- Durkheim, Émile, *Las reglas del método sociológico y otros escritos sobre filosofía de las ciencias sociales*, Alianza, Madrid, 2000, 328 pp.

- _____, *La división del trabajo social*, Colofón, México, 2007, 440 pp.
- Echeverría, Bolívar, *Valor de uso y utopía*, Siglo XXI, México, 1998, 201 pp.
- Elias, Norbert, *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, FCE, México, 2009, 674 pp.
- _____, *Sobre el tiempo*, FCE, México, 2010, 212 pp.
- _____, *Sociología fundamental*, Gedisa, Barcelona, 213 pp.
- _____, *Teoría del símbolo. Un ensayo de antropología cultural*, Península, Barcelona, 1994, 217 pp.
- Finley, Moses I., *El nacimiento de la política*, Crítica, Barcelona, 1986, 199 pp.
- Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, Siglo XXI, México, 2010, 273 pp.
- _____, *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Barcelona, 2011, 191 pp.
- _____, *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI, México, 2010, 398 pp.
- Freud, Sigmund, “El trabajo del sueño”, en *Obras completas*, vol. 4, Amorrortu, Buenos Aires, 1979, pp. 285-343.
- Giddens, Anthony, *Las nuevas reglas del método sociológico*, Amorrortu, Buenos Aires, 1997, 195 pp.
- _____, *La constitución de la sociedad. Bases para una teoría de la estructuración*, Amorrortu, Buenos Aires, 1998, 412 pp.
- Harari, Yuval Noah, *De animales a dioses. Breve historia de la humanidad*, Debate, México, 2015, 493 pp.
- Jaeger, Werner, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, FCE, México, 1962, 1151 pp.
- Kuhn, Thomas, *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, México, 2006, 361 pp.
- Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*, FCE, Buenos Aires, 2011, 256 pp.
- Laclau, Ernesto, “La deriva populista y la centroizquierda latinoamericana”, *Nueva Sociedad*, 205, 2006, pp. 56-61.
- _____, *La razón populista*, FCE, Buenos Aires, 2005, 312 pp.
- _____, *Los fundamentos retóricos de la sociedad*, FCE, Buenos Aires, 2014, 169 pp.
- _____, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2000, 267 págs.
- _____, “Política y los límites de la modernidad”, en Buenfil, Rosa Nidia (coord.) *Debates políticos contemporáneos. En los márgenes de la modernidad*, Plaza y Valdés, México, 1988, pp. 55-73.
- Lieberman, Daniel E., *The Story of the Human Body. Evolution, Health, and Disease*, Vintage Books, New York, 2014, 460 pp.
- Luhmann, Niklas, *La sociedad de la sociedad*, Herder, México, 2006, 955 pp.
- Luxemburgo, Rosa, *Huelga de masas, partido y sindicatos*, Siglo XXI, Madrid, 1974, 129 pp.
- Marchart, Oliver, *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, FCE, Buenos Aires, 2009, 275 pp.
- Marx, Karl y Bruno Bauer, *La Cuestión Judía*, Anthropos-UAM-I, Barcelona, 2009, 165 pp.
- Marx, Karl y Friedrich Engels, *Manifiesto comunista*, Alianza, Madrid, 2011, 135 pp.
- Marx, Karl, *Contribución a la crítica de la economía política*, Siglo XXI Editores, México, 2000, 410 pp.
- _____, *El Capital*, T. I, Vol. 1, Siglo XXI, México, 1975, 381 pp.
- _____, *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, Alianza, Madrid, 2003, 187 pp.

- Mead, George H., *Espíritu, persona y sociedad. Desde el punto de vista del conductivismo social*, Paidós, Barcelona, 1973, 403 pp.
- Melo, Julián A., “Hegemonía populista, ¿hay otra? Nota de interpretación sobre populismo y hegemonía en la obra de Ernesto Laclau”, *Identidades*, núm. 1, 2011, pp. 48-69.
- _____, “Los tiempos del populismo. Devenir de una categoría polisémica”, *Colombia Internacional*, 82, 2014, pp. 71-98.
- Nietzsche, Friedrich, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*, Tecnos, Madrid, 2012, 119 pp.
- Olivé, León y Ana Rosa Pérez Ransanz (comps.), *Filosofía de la ciencia: teoría y observación*, siglo XXI, México, 1989, 531 pp.
- Ong, Walter J., *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, FCE, México, 2016, 341 pp.
- Platón, *Diálogos III. Fedón. Banquete. Fedro*, Gredos, Madrid, 1986, 415 pp.
- _____, *Diálogos IV. República*, Gredos, Madrid, 1986, 502 pp.
- Polanyi, Karl, *La gran transformación. Los orígenes económicos y políticos de nuestro tiempo*, FCE, México, edición en prensa.
- Quijano, Aníbal, “Colonialidad del Poder y Clasificación Social”, *Journal of World-Systems Research*, Colorado, No 2, Vol. VI, Summer/Fall, 2000, pp. 342-386.
- _____, “Colonialidad y modernidad/racionalidad”, *Perú Indígena*, Lima, núm. 29, vol. 13, pp. 11-20.
- _____, “La nueva heterogeneidad estructural de América Latina”, en Heinz R. Sonntag (ed.), *¿Nuevos temas. Nuevos contenidos?: las ciencias sociales de América Latina y el Caribe ante el nuevo siglo*, Caracas, UNESCO/Nueva Sociedad, 1989, pp. 29-51.
- Rancière, Jacques, *El desacuerdo. Política y filosofía*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1996, 175 pp.
- Retamozo, Martín, “La teoría del populismo de Ernesto Laclau: una introducción”, *Estudios Políticos*, núm. 41, 2017, pp. 157-184.
- Schmitt, Carl, *El concepto de lo político*, Alianza, Madrid, 1991, 153 pp.
- Schütz, Alfred, *El problema de la realidad social. Escritos I*, Amorrortu, Buenos Aires, 2003, 336 pp.
- Smith, Adam, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, FCE, México, 1958, 917 pp.
- Suárez, Fernando Manuel, “Ni con Laclau ni contra Laclau. Críticos y críticas a *La razón populista*”, *Identidades*, núm. 9, 2015, pp. 64-81.
- Touraine, Alain, “La inútil idea de la sociedad. El hombre, las ideas y las instituciones”, en Francisco Galván Díaz (comp.), *Touraine y Habermas: Ensayos de teoría social*, UAM-A/UAP, México, 1986, pp. 91-99.
- Townshend, Jules, “Laclau and Mouffe’s Hegemonic Project: The Story So Far”, *Political Studies*, Vol. 52, 2004, pp. 269-288.
- Tudge, Colin, *Neandertales, bandidos y granjeros. Cómo surgió realmente la agricultura*, Barcelona, Crítica, 2000, 91 pp.
- Ullmann, Walter, *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Alianza, Madrid, 1985, 322 pp.
- Velasco, Salvador, “Historiografía y etnicidad emergente en el México colonial: Fernando de Alva Ixtlilxochitl, Diego Muñoz Camargo y Hernando Alvarado Tezozomoc”, *Mesoamérica*, 38, 1999, pp. 1-31.
- Weber, Max, *Ensayos sobre metodología sociológica*, Amorrortu, Buenos Aires, 2006, 280 pp.

Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*, IIF-UNAM, México, 1988, 547 pp.
Zelizer, Viviana, *El significado social del dinero*, Buenos Aires, FCE, 2011, 274 pp.