

V Jornadas de Jóvenes Investigadores. Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2009.

Ontologías negativas. Ranciére, Badiou, Laclau como pensadores de la política.

Lo Valvo, Emilia.

Cita:

Lo Valvo, Emilia (2009). *Ontologías negativas. Ranciére, Badiou, Laclau como pensadores de la política. V Jornadas de Jóvenes Investigadores. Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-089/126>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/ezpV/kfF>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Ontologías negativas. Rancière, Badiou, Laclau como pensadores de la política

Lic. Emilio Lo Valvo (U.N.R. - CONICET)

INTRODUCCIÓN

Las transformaciones ocurridas a nivel mundial en los últimos 40 años, los llamados “procesos globalizadores”, han supuesto una serie de acontecimientos en distintas dimensiones: culturales, sociales, económicas, políticas. Dichas transformaciones, representan a los científicos sociales un doble desafío dado que, al mismo tiempo que se intenta pensar las transformaciones mismas, dichos científicos se ven obligados a reflexionar acerca de la pertinencia de los acervos conceptuales “disponibles”, desde los cuales se intenta abordar dicho pensamiento.

La teoría política no ha sido la excepción. En efecto, la proliferación de nuevas luchas políticas y sociales desde la década de 1960 en adelante; la multiplicación de los centros de poder en épocas de un capitalismo cada vez más desorganizado; la relativa decadencia del Estado nación y los conflictos poscoloniales entre el mundo desarrollado y el mundo en vías de desarrollo; el fin de la hegemonía del compromiso fordista y el fin de las ideologías totalizadoras que sustentaron la Guerra Fría, han producido un gran impacto sobre la teoría política contemporánea (Critchley-Marchart, 2008: 15-16).

Objetos de la teoría política como el “Estado” o el “poder” han sido reexaminados a la luz de estas transformaciones, llevando muchas veces a los científicos a posturas incluso de corte pseudo-trágico como “el fin de la historia”, “la decadencia del Estado”, “la ignominia de la política”, “la muerte del Sujeto”. Estos dictums, que han sido proclamados desde los más variados ángulos del discurso teórico señalan, tal vez, más que una certeza, la sintomatología de estos cambios mundiales. Pongamos por caso, las transformaciones de las relaciones de poder. En esta nueva configuración epocal, muchas veces se ha señalado el fin del Estado Nación. Sin embargo, el obituario podría darnos una sorpresa y es, en gran medida, ilustrativo. No se trata de negar cierto desajuste histórico de las instituciones políticas modernas tal y como fueron concebidas e históricamente emplazadas (Castells, 2000). Se trata, más bien, de entender dicho desajuste en su complejidad y negarnos a reducir las consecuencias de dicha reconfiguración al “fin” o la “muerte” de todo aquello que, hasta ahora, había sido considerado vital. Si estamos en lo cierto, una actitud teórico-política más

adecuada, debería reconocer que *los fundamentos filosóficos, políticos y sociológicos sobre los que se asentaban estos fenómenos (el Estado, pero también el poder o la representación) ya no son del todo válidos, o al menos, deberían repensarse*¹. Terminando con el ejemplo, aquello que hoy presenciamos, intentando ser más precisos, sería la incapacidad de los estados-nación para acomodarse a los nuevos tiempos *sin hacer crujir su andamiaje institucional moderno*. Afirmar que en una nueva era signada por el fin del monopolio soberano, los nuevos estados “actores” juegan codo a codo con nuevos centros autónomos de soberanía que él mismo ayudó a crear, implica una postura más incómoda pero también más compleja, que “el fin del estado” (LACLAU, 2000: 75).

El proceso de derretimiento de los fundamentos supuestamente sólidos en los campos de la filosofía, la ciencia y la teoría política, también parece haber alcanzado el ámbito de la política práctica y sus agentes. Nos encontramos ante un “capitalismo desorganizado” (LACLAU, 2000: 74) que, como con la aparición de nuevos actores sociales y el progresivo desprestigio de otros, parece desorganizar los fundamentos sociales clásicos desde los cuales la política se pensaba. En este contexto, “[l]a experiencia de la ausencia de “Fundamento” (fundamento, cabe agregar, que sigue estando presente *en su ausencia*) es el signo de nuestra época” (Marchart, 2008: 78).

Hoy de capa caída, y en el contexto de una crisis financiera que parecería marcar su debacle definitiva, el neoliberalismo parece habernos legado la visión políticamente estrecha de un proceso de cambio complejo y multidimensional, que implica la mismísima transformación de cómo produce el hombre. Así ha pregonado, en medio de la reestructuración del modo de producción capitalista, la victoria del mercado, la ignominia de la política y el fin de la historia. Basta pensar, nos advierte C. Mouffe (2005), que “fin del comunismo”, “fin de la historia”, “fin de la política” han sido tópicos ligados rápidamente en un discurso neoliberal que desde la teoría política ha repetido el gesto de “represión de lo político”. Žižek (2001), también reflexionará acerca de estos peligros. Nos hallamos, dirá el filósofo esloveno, ante la “pospolítica posmoderna”, que consagra las instituciones neoliberales y subraya la necesidad de abandonar pretéritas divisiones ideológicas reemplazando el conflicto por saberes técnicos especializados para resolver “los problemas concretos de la gente”.

¹ En esto seguimos a Castells (2000). La crisis de la soberanía no implica el fin del Estado. Pongamos por caso el análisis de Hardt - Negri (2002) sobre las reconfiguraciones globales de poder, que hacen vislumbrar una nueva era de soberanía “imperial” distinta del “imperialismo”. Ni siquiera allí, se proclama la “muerte” del Estado.

Pero ante tal avance ideológico-político, las “ciencias sociales” no han quedado simplemente mudas. La teoría política contemporánea, particularmente, ha acompañado estos cambios a nivel global experimentando un sorprendente auge en los últimos años (Follari, 2002)². Dicho auge, no hace más que explicitar que el siglo XXI (que como ha planteado alguna vez E. Hobsbawm, ya habría comenzado con la caída del Muro de Berlín) nos sitúa en un momento de vacilación, o mejor dicho, de interrogación acerca de los saberes adquiridos, y de una paralela incertidumbre en torno a los discursos que han alimentado la teoría política moderna³.

Es el marco de estas transformaciones, sostenemos la importancia de explorar la noción de “subjetividad” y su nexa con la política en relación a la recuperación de una línea particular de la herencia marxista, basada en la deconstrucción del corpus de dicha tradición, en un contexto epistemológico signado por el giro lingüístico y el auge de los enfoques englobados bajo el rótulo de “pos-estructuralismo”.

Para aproximarnos a dicha exploración hemos formulado una hipótesis de trabajo que guiará nuestra indagación. Pensamos que la noción de “política” en la “constelación posfundacional”, desprendida de la categoría filosófica de “esencia”, implicaría recurrir a cierta “ontología de la negatividad”, a una “presencia de lo no representable” ya sea llamada “injusticia [tort]” (Badiou), “antagonismo” (Laclau) o “desacuerdo” (Rancière), por ejemplo. Las consecuencias de esta operación ontopolítica supondría para nosotros que la relación entre política y orden, implicaría la emergencia de un sujeto pensado como un (des)pliegue estructural, aportando una reflexión novedosa en torno a las concepciones de subjetividad política de la teoría política contemporánea.

² Cabe aclarar que para Follari el balance de este auge es más bien pobre y sin consecuencias de peso para las ciencias. Se trataría, en todo caso, de un *síntoma* de que “[E]n tiempos en que desde el análisis científico-empírico tanto como desde la práctica política se encuentran pocas alternativas efectivas que aporten a lo existente, no es casual que [se apele] de pronto a la discusión de principios, fundamentos y nociones abstractas acerca de la vida buena o la sociedad deseable (Follari, 2000). La lectura que haremos nosotros acerca de la productividad de las discusiones abiertas por dicho auge son, casi, opuestas.

³ Claro está que, por carácter transitivo, dicha incertidumbre extiende sus efectos hasta aquellas herencias de la “metafísica clásica” de las que se ha servido la teoría moderna.

LA MUERTE (DE LA IDEA DE LA MUERTE) DEL SUJETO

*“Tout branle avec le temps”
(Pascal)*

Quizás hubiéramos ido demasiado rápido. En efecto, ¿es posible *aún* la pregunta por el sujeto? ¿No persisten los ecos de la muerte del sujeto? ¿No se halla ligada, en efecto, la modernidad de manera indivisible a la pregunta filosófica (“cartesiano-kantiana”) por el sujeto?

Acerca de esto, leemos, que lo propio de la filosofía moderna sería

“(…) un conjunto de operaciones a partir de las cuales la posibilidad del pensamiento sobre lo que es se desliza del terreno del ser (de la metafísica clásica) a la Historia (y su Sentido), al del Sujeto y con ello a los problemas de representación y conocimiento. El Sujeto se constituye así en fundamento, garante último del ser, del hacer y del saber. La cogitatio cartesiana ubica al conocimiento como la capacidad de la razón de representarse el mundo (la verdad queda así signada como la identidad entre representación y cosa)” (Germain - Dávila, 2003: 58).

Profundas serían para la modernidad entonces, las consecuencias de la proclama “la muerte del sujeto”, si acaso ésta golpeará simplemente y de una vez, en los fundamentos que sostenían una época ya pretérita. Si acaso, insistamos, el Sujeto hubiera perdido su vitalidad, deberíamos pensar, parafraseando el dicho popular, que “muerto el Sujeto se acabó la modernidad”. Así podríamos aventurarnos entonces, ya francamente entusiasmados, en un ejercicio que enumerase una serie de espacios (ya comunes) en aras de dotar de densidad dicha hipótesis. El desfilar de una serie de conceptos “pos/post” (modernidad, estructuralismo, ideología, hegelianismo, marxismo, althusserianismo y más también) nos servirían de índice.

Y, sin embargo, para desencanto de nuestro ejercicio, el nuevo y generalizado interés por las múltiples identidades que están emergiendo contemporáneamente ha vuelto a colocar la pregunta por la subjetividad sobre el tapete. Esto quizás sea el indicio más claro de que nuestro ejercicio imaginario parece ciertamente *indicar más una voluntad de transitar “por sobre” lo moderno que una certeza de hallarse ya en otro lugar distinto de la modernidad.*

¿Pero cómo se habilita la pregunta por el sujeto después de su muerte? ¿Dicha pregunta sigue presentando un carácter moderno? En este punto creemos, no es posible al parecer, si atendemos a las críticas estructuralistas y la deconstrucción del sujeto, simplemente retornar al sujeto cartesiano. Lo interesante, sin embargo, es que precisamente la muerte del Sujeto parece disparar, hoy, las nuevas preguntas sobre la cuestión de la subjetividad:

“Es, quizás, la imposibilidad misma de seguir refiriendo a un centro trascendental las expresiones concretas y finitas de una subjetividad multifacética, lo que hace posible concentrar nuestra atención en la multiplicidad como tal (...) [constatar] de que hoy nos hallamos ante “la muerte de la muerte del Sujeto”, la reemergencia del sujeto como resultado de su propia muerte” (Laclau, 1996: 43-45).

Parecería, por tanto, que el discurso que alimenta la “muerte del sujeto” ciertamente nos hablaría, más allá de su propia certeza, de la conciencia de hallarnos en una época de tránsito. Estamos tentados de establecer un paralelo entre la “muerte de Dios” proclamado por Nietzsche y la “muerte del sujeto” cuadrando la importancia de dichos acontecimientos desde la misma idea de “mortalidad”. Si la idea de muerte encierra tanta fuerza simbólica, es precisamente porque, tanto las figuras de Dios como la del Sujeto en sus respectivas épocas, se erigieron como garantes últimas del mundo de los hombres, del “sentido” de su experiencia. Como vimos más arriba, el Sujeto era el garante, el fundamento del discurso moderno. Declarar su muerte, querer enterrar dicha figura, implica por tanto el gesto de negar un plano de los asuntos mundanos que amenaza con descentrar la experiencia misma de los hombres (Bürger – Bürger, 2001: 12-13).

Este descentramiento, que en Nietzsche ya indicaba la pérdida de sentido y valor de los mundos trascendentes, “basados en la idea de un Dios como causa rectora y jerarquizadora de todos los ámbitos de la realidad, del conocimiento y de la moral” (Cragnolini, 1999), no ha conseguido disipar ciertas sombras. Parfraseando a Nietzsche, podríamos decir que “aún muerto el sujeto, deberemos lidiar con su sombra”.

Convendría preguntarnos entonces, por las repercusiones políticas de esta “crisis de sentido” que afecta la modernidad. Siguiendo esta línea, no resulta extraño que Palti (2005), también se sirva de Nietzsche para hablarnos de una “experiencia abismal”⁴. Dicha experiencia, impactará necesariamente en el campo de la política, desarticulando ciertas lógicas que parecían asentarse hasta este momento sobre bases seguras (como por el ejemplo, el quiebre de la “temporalidad” moderna). Esta crisis se hará patente en la particular “crisis

⁴ Para Palti la experiencia abismal nietzscheana puede ser entendida como un “tipo de perturbación subjetiva que genera la aparente quiebra de todo horizonte de inteligibilidad” (Palti, 2005: 19).

del marxismo” contemporánea y la caída del muro y la posterior disolución de la URSS no han hecho sino culminar un proceso de desintegración teórico práctico. Como señala Palti,

“(…) la disolución de la URSS, en particular, para muchos de los eLaclau, 2000olados en las filas de la izquierda revolucionaria representó una experiencia traumática (...), abrió, para ellos, una suerte de quiebra de inteligibilidad en la que todas sus anteriores certidumbres colapsaron” (Palti, 2005: 19).

Para Palti, las consecuencias de esta crisis nos depositan en una *época posmoderna*, aunque él mismo admita que parece aún difícil determinar con precisión los alcances de tal condición. Y la falta de precisión se relacionaría precisamente, con la época de tránsito que hay parece envolvernos, que es otra manera de presentar *la falta de resolución de la crisis de sentido moderna*. Como Palti mismo recuerda, analizando su doble raíz etimológica médico-jurídica, toda crisis supondría fenómenos de carácter eruptivo, localizados en el tiempo, que hacen manifiestas contradicciones o conflictos hasta ese momento latentes y permitiría por tanto su solución:

“(…) la crisis discierne, delimita ciclos vitales; participa, en fin, del orden del *kairós*, el tiempo significativo, ordenado como proceso, en oposición al *chronos*, al mero transcurrir ciego, vacío” (Palti, 2005: 15).

En el auge contemporáneo de la filosofía política ya mencionado, deberíamos destacar la denuncia, por parte de un conjunto de “filósofos de la filosofía política”, a cierta operación que practica la filosofía sobre/con/en la política. En este sentido, el discurso neoliberal, que entrona la lógica del mercado a expensas de cualquier clase de lógica política, se entroncaría con una tradición moderna de *reducción filosófica de la política* que, de acuerdo a estos mismos autores, oculta la naturaleza conflictiva que la política presupone.

Echando un rápido vistazo, podemos constatar una serie de trabajos que dan cuenta de esta conflictiva relación entre filosofía y política. Para R. Esposito (1996) por ejemplo, la historia de la filosofía política es acaso la historia misma de un *desencuentro* entre pensamiento y política provocado por la *forma* misma de la filosofía. Habría en la filosofía política entonces, una pretensión inherente (“de vida o muerte”) a crear las bases de la política, a *representarla*. Por tanto, no puede haber pensamiento de la política desde la *filosofía* política, concluye Esposito, dado que es precisamente esta última la que produce una *brecha* insalvable. Lo moderno entonces sería entonces un proceso de *despolitización* (Esposito, 2006) constatable tanto históricamente, dado que la despolitización moderna (de matriz hobbesiana) nace dentro de la cáscara de la ‘política absoluta’ y de la obligación soberana, como categorialmente, puesto que, como se ve en el origen de “excepción” de todo ordenamiento normativo, “la neutralización de conflicto político siempre puede interpretarse también como neutralización política del conflicto: política de la neutralización” (Esposito, 2006: 14). La política moderna, se pregunta Esposito, *¿no ha nacido justamente para neutralizar el conflicto?*

Un camino similar transitará J. Rancière, quién advierte que el trabajo de la filosofía “consiste en fundar una política distinta, una política de conversión que vuelva las espaldas al mar” (Rancière, 2007). Así, la filosofía política, al territorializar la política intenta “realizar la esencia de la política mediante la supresión de la política” mediante la postulación de tres grandes figuras del pensamiento filosófico: la “arquipolítica”, la “parapolítica” y la “metapolítica” (Rancière, 1996).

De la misma manera, S. Žižek (2000b) denuncia, desde una perspectiva lacano-hegeliana, que la “pretensión filosófica” desde Parménides hacia acá, ha sido precisamente identificar el Ser con el Uno intentando llevar al terreno de la imposibilidad las paradojas y la multiplicidad. De esta manera, la exclusión del dominio de “lo real de la pulsión y el objeto

en torno al cual ella circula”, es decir de aquello no simbolizable absolutamente, sería constitutiva de la empresa filosófica desde sus orígenes.

Sin pretensión de ser exhaustivos, se puede mencionar, por último, a A. Badiou (2000), quién impulsará cierta “anti-filosofía”, de inspiración lacaniana, como aquel dispositivo de pensamiento que opone a la Verdad filosófica la singularidad de un acto político (Badiou, 2000) y la denuncia del *filosofema político* como aquel “pensamiento medido de lo social y su representación” (Badiou, 1990).

E. Laclau, comparte, a grandes rasgos, estas posiciones “postmetafísicas”. Para nuestro autor, en efecto, el “ocultamiento” de las opacidades propias del conflicto y el poder es parte de una tradición que hunde sus raíces en la filosofía clásica y moderna. Dicha tradición, de la cual Platón es el mismísimo “origen” (LACLAU, 2000 y LACLAU, 2005), no ha podido reelaborarse críticamente, ha sido reacia a repensar su acervo conceptual a la luz de las transformaciones mundiales acaecidas en los últimos años. No es casualidad entonces que en Laclau, la política misma sea definida como una “práctica fantasmática”, acechada por la reducción ontológica (Laclau, 1996) y por tanto encuadre su empresa intelectual y política dentro de una cruzada contra la “metafísica de la presencia” (LACLAU, 2004) en el contexto del fin del reinado de la filosofía y su reemplazo por la política (Laclau, 1996).

En LACLAU, 2005 por ejemplo, donde Laclau intentará concentrarse en las lógicas de formación de las voluntades colectivas, encontramos una hipótesis acerca de la relación establecida entre teoría política y populismo que resulta central para aquello que estamos indagando:

“Quisiéramos, desde el comienzo, adelantar una hipótesis que va a guiar nuestra indagación teórica: que el impasse que experimenta la teoría política en relación con el populismo está lejos de ser casual, ya que encuentra su raíz en la limitación de las herramientas ontológicas actualmente disponibles para el análisis político; que el “populismo”, como lugar de un escollo teórico, refleja algunas de las limitaciones inherentes al modo en que la teoría política ha abordado la cuestión de cómo los agentes sociales “totalizan” el conjunto de su experiencia política. Para desarrollar esta hipótesis comenzaremos por considerar algunos de los intentos actuales de resolver la aparente insolubilidad de la cuestión del populismo” (LACLAU, 2005: 16).

Esta cita nos resulta relevante dado que el populismo (hecho escollo), se conforma como un índice que enunciaría la *limitación* de las “herramientas ontológicas” de la teoría política. De esta manera, creemos, Laclau continúa un movimiento realizado a partir de la década de 1970, que se define por su creciente desconfianza hacia los instrumentos ligados por el

discurso propiamente moderno, así como también de la “herencia” de la metafísica clásica para pensar la política⁵.

Laclau intentará entonces, con su exploración del populismo, criticar las posiciones epistemológicas desde las cuales la teoría política ha pensado “lo político”. Y lo hará siguiendo la sospecha (como él mismo aclara) de que, en la desestimación del populismo por parte del corpus teórico-político canónico, hay mucho más que la relegación de fenómenos periféricos a los márgenes de la explicación social:

“(…) lo que está explícito en un rechazo tan desdeñoso [al populismo] es la desestimación de la política *tout court* y la afirmación de que la gestión de los asuntos comunitarios corresponde a un poder administrativo cuya fuente de legitimidad es un conocimiento apropiado de lo que es la “buena” comunidad. Éste ha sido, durante siglos, el discurso de la “filosofía política”, instituido en primer lugar por Platón. El populismo estuvo siempre vinculado a un exceso peligroso, que cuestiona los moldes claros de una comunidad racional” (LACLAU, 2005: 10).

Observemos que la sospecha de Laclau, no tiene como correlato una simple reivindicación de los fenómenos que designa habitualmente el populismo. No se trata, en este caso, de analizar los fenómenos que tradicionalmente la teoría política ha vinculado al populismo sino, más precisamente, apuntar a la existencia de un cierto lazo, un particular vínculo entre el populismo y la política. Dicho vínculo, parece adquirir consistencia como un cierto “exceso” común, tanto por parte de la política como del populismo, respecto de los moldes racionales comunitarios. O. Marchart realzará la importancia de este intento comentando que Laclau, ante el problema que encuentra la teoría política frente al populismo, utiliza una “estratagema atrevida y radical”: “[el populismo] pasa, de ser un fenómeno aberrante e irracional en los márgenes de lo social, a ser el rasgo central y la racionalidad específica de lo político” (Marchart, 2006: 40). Dicho exceso, agreguemos para terminar con nuestro ejemplo, es precisamente aquello de lo que no puede pronunciar palabra el discurso de la filosofía política moderna.

En resumen, tenemos a partir de estas producciones un ataque decidido a los “fundamentos” de la política y una reivindicación de su espacio como filosóficamente irrepresentable. Esta irrepresentabilidad no quiere decir precisamente que el fundamento no exista o que no pueda ser pensado. De hecho, para Laclau, no sólo existe sino que además, es absolutamente necesario. Esta irrepresentabilidad más bien apunta, decíamos, a señalar cierta

⁵ Dicha desconfianza se servirá, como veremos, de las herramientas brindadas por el post-estructuralismo (LACLAU, 2004: Prefacio).

limitación o agotamiento de los paradigmas ontológicos con los que la política ha sido/es pensada.

DE LA NEGATIVIDAD DIALÉCTICA A LA SOBREDETERMINACIÓN

La pregunta a formular aquí sería, ¿cómo se produce el paso hacia un planteo que integre al análisis la “opacidad”? Para afrontar este interrogante, la obra de Hegel y en particular el método dialéctico nos proporcionan, con el objetivo de marcar las diferencias de la

concepción “panlogicista” del teórico alemán con el status de la ontología negativa que nos proponemos rastrear. Cabe señalar que, como comenta Laclau cuando nos habla de cierta “ambigüedad” en el pensamiento de Hegel, la obra del alemán se ubica como momento de inflexión entre “el punto más alto del racionalismo” y “la primera reflexión moderna” acerca de la sociedad. Laclau entiende la “modernidad” de Hegel en el sentido preciso de postiluminista:

“(…) no una crítica a partir de la utopía, ni una descripción y teorización de los mecanismos que hacen posible un orden que se acepta como cierto y dado, sino una *reflexión que parte de la opacidad de lo social* respecto a aquellas formas elusivas de racionalidad e inteligibilidad que solo es posible detectar refiriéndonos a una astucia de la razón que reconduce la separación a unidad” (LACLAU, 2004: 131. Cursivas nuestras).

Sin embargo, y pese al mérito de haber integrado cierta “negatividad” (las opacidades) a su sistema filosófico (y de esta manera, marcar un quiebre con respecto al pensar filosófico de la modernidad), Hegel *subsumió la contradicción a las necesidades del método dialéctico* resolviendo, mediante la apelación a la “astucia de la razón”, la tensión entre unidad y fragmentación. La negatividad hegeliana, entonces, sólo puede ser resultado de representaciones parciales y distorsionadas pues se inscribe en un proceso que culmina en la positividad plena, en una identidad sin puntos ciegos (LACLAU, 2004: 131-132; 1996: 25-26; 2000: 65-70):

“La contradicción es para Hegel la máxima forma de la diferencia, bajo esa forma la diversidad adquiere valor en su relación con lo otro y deviene oposición. En la contradicción entonces la diferencia encuentra su propio concepto al ser determinada como negatividad. La contradicción hegeliana no resuelve el principio de no contradicción o el de identidad, muy por el contrario, la contradicción es el modo de inscribir la doble negación que hace posible pensar lo existente en su identidad” (Germain - Dávila, 2003: 66).

La dialéctica hegeliana inscribía la negatividad en un proceso que culminaba, más allá de las sucesivas mediaciones, en la positividad sin opacidades del ser y la racionalidad de lo real:

“El concepto de “negativo” implícito en la noción dialéctica de contradicción es incapaz de llevarnos más allá de esta lógica conservadora de la pura diferencia. Un contenido negativo que participa en la determinación de uno positivo es parte integrante de este último” (Laclau, 1996: 58). El elemento de negatividad, por tanto, se reducía a una “apariencia” de un orden inferior (LACLAU, 2000: 33) o en palabras de Althusser:

“(…) ninguna de estas determinaciones es en esencia *exterior* a las otras, no solamente porque constituyen todas juntas una totalidad orgánica original sino, mas aún, y sobre todo, porque esta totalidad se *refleja en un principio interno único*, que es la *verdad* de todas las determinaciones” (Althusser, 2004: 83).

En conclusión, aún con el mérito de haber integrado la negatividad al pensar filosófico moderno, Hegel no intenta cuestionar la unidad última del ser. Esta unidad, sostenida en el fundamento real/racional de la sociedad, termina absorbiendo cualquier fragmentación o parcialidad inscripta en la materialidad social.

Por tanto, el status de la lógica esencialista permanece incuestionado. Será Althusser, mediante la crítica a la Hegel y su reivindicación de la “revolución filosófica de Marx” quien abrirá las puertas del marxismo, mediante el estructuralismo y su crítica de la subjetividad trascendental, para un análisis a partir de la negatividad. En la Europa de la década del '60, la corriente de pensamiento estructuralista (que dominaba la escena con autores como Levy-Strauss, Lacan o Althusser), combatía los presupuestos epistemológicos que la noción de subjetividad “trascendental” encerraba.

La figura de Althusser nos parece clave porque, llegados a este punto, el anti-hegelianismo de la “constelación posfundacional” (con la notable excepción de S. Žižek) en particular en autores como Badiou, Laclau y Rancière, se halla disparado en gran medida por la producción del autor francés.

En efecto, el gesto althusseriano de confrontar la concepción hegeliana de la *totalidad* - que, aún dando cuenta de la contradicción, seguiría pensando la complejidad como pluralidad de momentos que, en última instancia, dependen de un proceso único de “autodespliegue de la Idea”- mediante la postulación de la sociedad como “conjunto estructurado complejo”, nos permite comprender la importancia que adquiere la “ontología negativa” en estos autores, más allá de las propias conclusiones de Althusser.

En su crítica a Hegel, Althusser remarcará que la problemática hegeliana no puede ser superada por el simple empleo de conceptos materialistas, es decir por la simple “inversión” de la dialéctica por su aplicación a la materia en lugar de la idea. Esta noción, se halla para el francés en la distinción entre el planteo de Feuerbach y Marx:

“Marx se separó de Feuerbach cuando tomó conciencia de que la crítica Feuerbach de Hegel era una crítica hecha “ desde el seno mismo de la filosofía hegeliana”, que Feuerbach era aún un filósofo que, ciertamente, había “invertido” el cuerpo de la filosofía Hegeliana, pero que había conservado de ella la estructura y los fundamentos últimos, es decir, los

supuestos teóricos. A los ojos de Marx, Feuerbach había permanecido en la tierra hegeliana, continuó siendo su prisionero a pesar de haberla criticado, no hizo sino volver contra Hegel los mismos principios de Hegel” (Althusser, 2004: 38).

La crítica feuerbachiana de la filosofía hegeliana como especulación, como abstracción, es una crítica que hace un llamado a pasar de lo abstracto-especulativo a lo concreto-materialista. Por lo tanto, es una crítica que permanece en el terreno de la problemática idealista de la que quiere liberarse, “una crítica que pertenece, por lo tanto, de derecho a la problemática teórica con la que Marx va a romper en el 45” (Althusser, 2004: 28).

El concepto clave será, entonces, el de “sobredeterminación”. La sobredeterminación supone una lógica que, lejos de asemejarse a los movimientos de una esencia, para Laclau remite a “un tipo de fusión muy preciso, que supone formas de reenvío simbólico y una pluralidad de sentidos” (LACLAU, 2004: 134).

Lo decisivo para Laclau, es que la potencialidad de afirmar que no hay nada en lo social que no esté sobredeterminado habilita una lógica que puede romper la ortodoxia esencialista, postulando así, que *lo social se construye como orden simbólico*:

“(…) en la formulación althusseriana original había el anuncio de una empresa teórica muy distinta: la de romper con el esencialismo ortodoxo, no a través de la desarticulación lógica de sus categorías y de la consecuente fijación de la identidad de los elementos desagregados, sino de la crítica a todo tipo de fijación, de la afirmación del carácter incompleto, abierto y políticamente negociable de toda identidad. Esta era la lógica de la sobredeterminación. Para ella 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 que 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” (LACLAU, 2004: 142)

Como vemos, la lógica de la sobredeterminación, permite hacer hincapié en una concepción de lo social como totalidad no acabada. El aporte del marxismo estructuralista entonces, supondría para Laclau el abandono de todo pensamiento de las identidades sociales basado en una “esencia” de lo social y declarararía, en cambio, el carácter *relacional* de las identidades⁶.

Sin embargo, Laclau detecta una “tentación metafísica” en Althusser (Palti, 2005: 101). El teórico argentino es muy claro: su intención es hallar en Althusser la *potencialidad* de un

⁶ El paradigma Saussureano de la lengua como sistema de diferencias es el “as bajo la manga” (Scavino, 1999: 32) que comparten tanto el estructuralismo como el post-estructuralismo.

concepto que el filósofo francés subsumió poco después a la lógica de la “determinación en última instancia por la economía” (como ya mencionamos en relación a la discusión con Poulantzas):

“Si el concepto de sobredeterminación no pudo producir la totalidad de sus efectos deconstructivos en el interior del discurso marxista fue porque desde el comienzo se lo intentó hacer compatible con otro momento central del discurso althusseriano, que es, en rigor, contradictorio con el primero: la determinación en última instancia por la economía” (LACLAU, 2004: 135).

El límite del pensamiento althusseriano, así como el de todo estructuralismo, se reveló al concebir las relaciones que constituían las identidades de los elementos como un sistema, es decir, como una *totalidad objetiva positiva*. La crítica postestructuralista, hará foco precisamente en esto. Al considerar el sistema como totalidad, el estructuralismo es incapaz de asir la discontinuidad. El modelo determinístico estructuralista no puede proporcionar inteligibilidad más allá de la propia reproducción de las estructuras existentes y la estructura se erige en clave de lectura de una noción de cambio que se reduce a mero efecto de una totalidad que lo abarca. Para los postestructuralistas, en cambio, la historicidad se convierte en un enigma para la estructura y la exaltación de la contingencia encierra una crítica despiadada a las totalizaciones (Dávila-Germain, 2003: 41-42).

Para Laclau, que abreva en esa lógica postestructuralista, no hay estrictamente “sistemas”; de hecho, “los que se presentan como tales sólo logran hacerlo al precio de ocultar sus discontinuidades, de contrabandear dentro de sus estructuras todo tipo de articulaciones pragmáticas y de presupuestos no explicitados (LACLAU, 2000: 201). Laclau apostará así a desentrañar el juego de conexiones ambiguas evitando la tentación de descubrir las “sistematicidades subyacentes”.

Laclau, por ejemplo, propondrá superar dicho “accidente” manteniendo el carácter relacional de toda identidad y, al mismo tiempo, renunciando a la (“tentadora”) *fijación acabada* de esas identidades en un sistema. Introducirá, entonces, un nuevo concepto, la “articulación”, que será pensada como aquella “práctica que establece una relación tal entre elementos, que la identidad de estos resulta modificada como resultado de esa práctica” (LACLAU, 2004: 143; 2000: 104):

La práctica de la articulación consiste, por tanto, en la construcción de puntos nodales que fijan parcialmente el sentido; y el carácter parcial de esa fijación procede de la apertura de lo

social, resultante a su vez del constante desbordamiento de todo discurso por la infinitud del campo de la discursividad” (LACLAU, 2004: 154).

De esta manera, Laclau intenta congeniar la incorporación de lo simbólico realizada por el estructuralismo al análisis social, y la crítica postestructuralista ejemplificada con los textos de Derrida (y como veremos, también con Lacan). La realidad social está estructurada como lenguaje. Esto no quiere decir, obviamente que el lenguaje “como sustancia” se convierta en un nuevo fundamento para lo social y que funcione determinando la realidad, sino que “las relaciones entre los elementos que el análisis lingüístico explora (combinaciones y sustituciones) no son regionales sino, por el contrario, las relaciones más universales que debe develar una ontología general (Laclau, 2008: 401).

CONCLUSIÓN

Althusser en particular, era en los '60 quien libraba batallas contra el “humanismo marxista” mediante la reivindicación de la noción de estructura como unidad de análisis y una crítica a las filosofías del sujeto. Se convirtió el francés así, en el principal propulsor de una serie de discusiones que revitalizaron la discusión hacia el interior del pensamiento marxista (Palti, 2005: 90). Sin embargo, finalizando la década, y especialmente luego del

acontecimiento “Mayo del ’68”, el althusserianismo parecía haber perdido la mayoría de sus adherentes.

De acuerdo a Laclau, el fin del althusserianismo, se relacionaría, en primer lugar, a los acontecimientos de mayo del ’68, que tornaron un tanto superfluo el análisis de los textos “sagrados” de Marx. En segundo lugar, su desaparición obedecería también a que el proyecto de Althusser era pensado como una renovación teórica al interior del Partido Comunista Francés, proyecto que perdió significación en los setenta (LACLAU, 2000: 188-189).

Algunos de los principales colaboradores de Althusser, como J. Rancière, E. Balibar, A. Badiou, comenzarán a ejercer una crítica “ontopolítica” al althusserianismo. Contrariando a su maestro, estos autores denunciaron que las disputas contra las filosofías del sujeto que realizaba el marxismo estructuralista, lejos de ser una novedad, seguía la corriente de una tendencia filosófica que había nacido de la *quiebra* del sujeto del historicismo del siglo XIX. Por tanto, seguía preso de un tipo de esencialización muy precisa y, lejos de ser el símbolo de la “lucha de clases en la filosofía” (Rancière, 1974), el althusserianismo se revelaba mucho menos radical de lo que él mismo suponía dado que “el sujeto al que Althusser criticaba (que era propio del historicismo decimonónico en cuyo marco se gestó el pensamiento marxista originario) *habría muerto casi un siglo antes*, junto con el sistema de saberes en que históricamente se fundaba” (Palti, 2005: 94).

El estructuralismo entonces, más allá de su crítica del sujeto, sostenía de manera implícita una instancia trascendental, que no era otra que la instancia del “ego trascendental” de Husserl:

“El sujeto no-tético husserliano (que subyace tras toda la distinción fenomenológico-esencialista) no es ya propiamente un sujeto sino un tipo de Ser que precede a la distinción entre sujeto y objeto. Éste refiere a ese ámbito primitivo de articulación de sentidos inmediatamente dados a la conciencia, [un] terreno precategorial y prediscursivo en que tanto el sujeto como el objeto pueden constituirse como tales” (Palti, 2005: 94)

La crítica de estos supuestos es lo que definirá la empresa deconstruccionista iniciada por Derrida en los años ’60, inspirado en M. Heidegger y con la lingüística estructural de F. Saussure como “as bajo la manga” Scavino (1999: 28-32)⁷.

⁷ Saussure concibe la lengua, básicamente, como un sistema de signos lingüísticos, los cuales son “entidades biplánicas” compuestas de un significante y un significado. Ahora bien, lo crucial para entender el impacto de la teorización de Saussure es entender que los significantes se significan prescindiendo de referentes externos, es decir, adquieren significado sin necesidad de referirse a la positividad del objeto. La lengua entonces, es concebida como un “sistema de diferencias sin términos positivos” (Scavino, 1999: 32).

Estos autores de la “constelación posfundacional”, en conclusión, entroncarán con un movimiento del pensamiento contemporáneo que hace de la negatividad, no sólo el punto de partida sino, aún más significativamente, aquello que ya no puede diluirse en ninguna positividad. En lo que considera una verdadera “divisoria de aguas” de la filosofía actual, estos autores no dudarían en colocarse en la vereda de enfrente de aquellos filósofos pensadores que siguiendo la tradición occidental “que va desde Juan Escoto de Eriúgena a Hegel, pasando momentos tales como el misticismo septentrional, Nicolás de Cusa y Spinoza” reducen la negatividad a mera apariencia (Laclau, 2008: 400).

Así llegamos a una formulación acerca de la pertinencia de nuestra indagación. Sin la negatividad no se reduce a apariencia sino que adquiere una forma de presencia efectiva, no recuperable en un movimiento del ser, el edificio metafísico-filosófico del axioma esencia-fenómeno se derrumba inevitablemente y con ello la noción de subjetividad y su nexa con la política adquiere una nueva importancia.

Ahora bien, una vez constatado el ataque a los fundamentos de la política, podríamos haber dado con una paradoja. En efecto, si bien esta serie de trabajos tienen claro que lo político *no es* lo que dice que es la “metafísica”, le resulta mucho más difícil ir más allá de esa ontología negativa. Veamos. Si la política, en su grado cero, es una práctica de-negativa, un cierto gesto sísmico que “destotaliza”, entonces *implica* a aquello a lo cual debe, justamente, negar.

Como señala D. Scavino (1999), la negación debe conservar aquello mismo que critica, la política como desajuste entonces no existe más que en relación con cierta institución, con cierto orden al cual precisamente torsiona:

“(…) la política no se o-pone ni al derecho ni al Estado, ni siquiera a la representación. Al contrario, los presu-pone para, justamente, diferenciarse de ellos” (Scavino, 1999: 124).

El problema es, para Scavino, que dicha operación crítica parece ser incapaz de trascender su propia negatividad.

Esta perspectiva por la que abogamos, ligada a introducir en escena al sujeto de lo político y con él, supone para nosotros una reflexión novedosa en torno a la relación agente/estructura. Creemos que la noción de *subjetividad* en autores como Badiou, Laclau y Rancière, (estrechamente relacionada con la política misma y cierta “esencia negativa” de lo social), al representar un intento explícito por no disociar al sujeto del reino del conflicto, puede hacernos pensar en otras maneras de establecer la relación entre política, conflicto, orden. El

agente político queda huérfano de una sustancia que provenga de “otra escena” ya sea en la figura del *ciudadano*, sujeto prototípico de la ley y el derecho o en la figura del *partido* que representa los “intereses históricos” de una clase anclada en las lógicas de las relaciones de producción, conceptualización cara a los planteos marxistas más canónicos. En resumen, se trata de un desplazamiento de una política de los sujetos a unos sujetos de la política (Laclau, 1996).

El sujeto, en este sentido, podría ser un quid de la intervención teórico-política posfundacional. En **Badiou**, la política debe desprenderse de la ficción de lo político como lugar comunitario, como lazo, para liberarla de un sentido de la historia y ligarla al acontecimiento. Así, la política da muestra del efecto de sujeto en la conexión con el exceso supernumerario de la situación estructurada e invocando una Verdad que trasciende las determinaciones estructurales. En **Laclau**, la política (así como su lógica, el populismo) es el gesto que postula una alternativa radical en el espacio comunitario y por tanto su condición de posibilidad depende también de un *demos* barrado, el *populus/plebs* entrecruzado por cadenas diferenciales (institucionales) y equivalenciales (anti-institucionales). En **Rancière**, por último, la política como actualización del desacuerdo, interrumpe el orden policial para devolver la comunidad a su escandalosa ausencia de origen, a su contingencia absoluta. El sujeto, al igual que la política, es efecto de aquella torsión primigenia y, al mismo tiempo, difiere de sí mismo como parte de lo social para identificarse con la radical excepción del orden. En definitiva, en los tres autores se nos habla del sujeto como índice de una falla estructural (Palti, 2005) que no puede ser resuelta absolutamente en la relación entre la política y lo instituido.

En conclusión, estos desplazamientos conceptuales a través de la tríada política-orden-subjetividad no son sino una manera particular de asumir cierta des-realización de la historia. Por tal motivo, su “sin sentido”, la “contingencia” de los asuntos humanos, abre posibilidades para la Teoría política contemporánea de recrear sus conceptos. Si “orden”, “poder”, “partido” han perdido sus fundamentos, al menos podemos sentirnos autorizados, al decir de Badiou, a buscar otras genealogías, otras referencias.

BIBLIOGRAFÍA

ALTHUSSER, Louis (2004), *La revolución teórica de Marx*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.

BADIOU, Alain (2000), *Reflexiones sobre nuestro tiempo. Interrogantes acerca de la ética, la política y la experiencia de lo inhumano*, Buenos Aires, Ediciones del Cifrado, 2000.

BADIOU, Alain (1990), *¿Se puede pensar la política?*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990.

BÜRGUER – BÜRGUER (2001), *La desaparición del sujeto. Una historia de la subjetividad de Montaigne a Blanchot*. Madrid, Akal.

CASTELLS, Manuel (2000), *La era de la información: economía, sociedad, cultura*, 3 tomos, México, Siglo XXI.

CASULLO, Nicolás (1995), *El debate modernidad post-modernidad*, Buenos Aires, El cielo por Asalto.

CRAGNOLINI, Mónica (1999), *Conferencia en la Alianza Francesa. Ciclo, El pensar francés contemporáneo, su impronta en el siglo*. Versión digital en www.jacquesderrida.com. Buenos Aires, 30 de septiembre de 1999.

DÁVILO, Beatriz - GERMAIN, Marisa (2003), *Política y Sujeto*, Rosario, ULACLAU, 2000 Editora.

ESPÓSITO, Roberto (1996), *Confines de lo político*, Madrid, Trotta.

ESPÓSITO, Roberto (2006), *Categorías de lo impolítico*, Buenos Aires, Katz Editores.

FOLLARI, Roberto A. (2002), *El auge de la Filosofía Política como síntoma*, Iconos, Revista de Ciencias Sociales, no. 14. FLACSO, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Quito, Ecuador.

HABERMAS, Jürgen (1987), *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid, Taurus, 2 vols.

LACLAU, Ernesto (1978), *Política e ideología en la teoría marxista*, Buenos Aires, Siglo XXI.

LACLAU, Ernesto (1996), *Emancipación y Diferencia*, Buenos Aires, Ariel.

LACLAU, Ernesto (1997), *Deconstrucción, pragmatismo, hegemonía*, Revista Agora, Cuaderno de Estudios Políticos, número 6, Buenos Aires, verano de 1997.

LACLAU, Ernesto (1999), *Hegemony and the future of democracy: Ernesto Laclau's political philosophy*, en L. Whorsham y G. A. Olson (eds.), *Race, Rhetoric, and the Postcolonial*, Albany, State University of New York Press.

LACLAU, Ernesto (2000), *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión.

LACLAU, Ernesto (2003), *Estructura, historia y lo político*, en Judith Butler, Ernesto Laclau, Slavoj Žižek, *Contingencia, Hegemonía, Universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, Buenos Aires, Fondo de cultura económica.

LACLAU, Ernesto (2003), *Identidad y hegemonía: el rol de la universalidad en la constitución de lógicas políticas*, en Judith Butler, Ernesto Laclau, Slavoj Žižek, *Contingencia, Hegemonía, Universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, Buenos Aires, Fondo de cultura económica.

LACLAU, Ernesto (2003b), *Construyendo la universalidad*, en Judith Butler, Ernesto Laclau, Slavoj Žižek, *Contingencia, Hegemonía, Universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, Buenos Aires, Fondo de cultura económica.

LACLAU, Ernesto (2005), *La razón populista*, Buenos Aires, Fondo de cultura económica.

LACLAU, Ernesto (2005b), *Populismo, ¿qué hay en el nombre?*, en Arfuch, Leonor, *Pensar este tiempo. Espacios, afectos, pertenencias*”, Buenos Aires, Paidós.

LACLAU, Ernesto (2006), *Por qué construir un pueblo es la tarea principal de la política radical*, en Cuadernos del Cendes, AÑO 23. N° 62, Tercera época, Mayo-Agosto, 2006.

LACLAU, Ernesto (2008), *Atizbando el futuro*, en CRITCHLEY, Simon y MARCHART, Olivier (comp)., *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*, Buenos Aires, Fondo de cultura económica. .

LACLAU, Ernesto (2008b), *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política*, Buenos Aires, Fondo de cultura económica.

LACLAU, Ernesto y MOUFFE, Chantal (2004), *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Buenos Aires, Fondo de cultura económica.

MARCHART, Olivier (2006), *En el nombre del pueblo. La razón populista y el sujeto de lo político*, en Cuadernos del Cendes, año 23, n° 62, tercera época, mayo-agosto, 2006.

MARCHART, Olivier (2008), *La política y la diferencia ontológica*, en CRITCHLEY, Simon y MARCHART, Olivier (comp)., *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*, Buenos Aires, Fondo de cultura económica.

MARCHART, Olivier (2009), *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, Buenos Aires, Fondo de cultura económica.

MOUFFE, Chantal (1999), *El retorno de lo político*, Barcelona, Paidós.

MOUFFE, Chantal (2005), *Política y pasiones: las apuestas de la democracia*, en Arfuch, Leonor (comp.), *Pensar este tiempo. Espacios, afectos, pertenencias*”, Buenos Aires, Paidós.

PALTI, Elías José (2005), *Verdades y saberes del marxismo. Reacciones de una tradición política ante su “crisis”*, Buenos Aires, Fondo de cultura económica.

RANCIÈRE, Jacques (1996), *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión.

RANCIÈRE, Jacques (2007), *En los bordes de lo político*, Buenos Aires, La Cebra.

SCAVINO, Dardo (1999), *La filosofía actual. Pensar sin certezas*, Buenos Aires, Paidós.

ŽIŽEK, Slavoj (2000), *Más allá del análisis del discurso*, en Laclau, Ernesto, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión.

ŽIŽEK, Slavoj (2000b), *Mirando al sesgo. Una introducción a Jacques Lacan a través de la cultura popular*, Buenos Aires, Paidós.

ŽIŽEK, Slavoj (2001), *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Buenos Aires, Paidós.

ŽIŽEK, Slavoj (2003a), *Da capo senza fine*, en Judith Butler, Ernesto Laclau, Slavoj Žižek, *Contingencia, Hegemonía, Universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, Buenos Aires, Fondo de cultura económica.

ŽIŽEK, Slavoj (2003b), *El sublime objeto de la ideología*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.