

El fundamento negativo de lo político en la obra de Laclau, Badiou y Žižek

The negative foundation of the politics in the work of Laclau, Badiou y Zizek

Tomás Lüders

Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales, Universidad Nacional de Rosario; Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas; Instituto Superior Autorizado Dante Alighieri 4058; Universidad Abierta Interamericana; Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales.
tomluders@yahoo.com.ar

Resumen

El siguiente ensayo intenta reconocer regularidades y diferencias en la obra de tres de los más importantes autores de lo que se ha llamado el posmarxismo: Ernesto Laclau, Alain Badiou y Slavoj Žižek.

El posmarxismo, vale decirlo, no constituye un paradigma teórico, no se trata de un conjunto de enunciados que responden a un mismo sistema de formación. Nos encontramos, sin embargo, frente a discursos en los que pueden leerse problemáticas abordadas desde una posición enunciativa semejante: sujetos que necesitan construir fundamentos teóricos para una izquierda radical a la que se le alerta que abandone sus certezas doctrinarias.

Más allá de las diferencias, y los debates, podrán encontrarse coincidencias conceptuales y argumentativas fundamentales en las obras de estos tres autores, dado que parten de un mismo punto "fundamental": la recuperación del potencial crítico de lo político a través del pensamiento ontológico negativo de Heidegger y Lacan.

Palabras claves: Laclau; Badiou; Žižek; posmarxismo; fundamentos

Abstract

The following essay tries to recognize regularities and differences in the work of three of the most important authors of what has been called the posmarxism: Ernesto Laclau, Alain Badiou y Slavoj Žižek.

The posmarxism, it is needed to be said, does not constitute a theoretical paradigm, it is not a group of enunciateds that answer to the same system of formation. We are, nevertheless, considering discourses in which we can read problems approached from a similar enunciative position: subjects that need to construct theoretical foundations for a radical left that is alerted to leave its doctrinaire certainties.

Beyond the differences, and the debates, they can be find fundamental conceptual and argumentative coincidences in the works of these three authors, provided that they depart from the same "fundamental" point: the recovery of the critical potential of the political through the ontological negative thought of Heidegger and Lacan.

Keywords: Laclau; Badiou; Žižek; posmarxism; fundamento; grounds

El siguiente ensayo intenta reconocer regularidades y diferencias en la obra de tres de los más importantes autores de lo que se ha llamado el posmarxismo: Ernesto Laclau, Alain Badiou y Slavoj Žižek.

Desde nuestra perspectiva, el posmarxismo, no constituye un paradigma teórico, no



se trata de un conjunto de enunciados que responden a un mismo sistema de formación. Nos encontramos, sin embargo, frente a un conjunto de discursos en los que pueden leerse problemáticas abordadas desde una situación de enunciación común: la necesidad de construir fundamentos teóricos para una izquierda radical a la que se le alerta que abandone sus certezas doctrinarias. En términos de Badiou, frente al acontecimiento de algo que es irrepresentable desde el saber actual, emergen intervenciones que expresan nuevas interpretaciones. La elección de las interpretaciones de Laclau, Badiou y Žižek ofrece arbitrariedades, podríamos haber incluido a muchas otras, pero confiamos en poder justificarla.

Una misma condición funciona como punto de partida argumentativo para los tres: la crisis al interior del materialismo dialéctico, pero ¿podemos reducir las condiciones de producción de los discursos posmarxistas a una quiebra de sentido “regional”?

Entendemos que el problema del “fin de las certezas” sobre el que se desarrollan los pensamientos posmarxistas (1) excede por lejos la crisis del gran relato marxista, que además fue desde siempre demasiado heterogéneo para nominarlo como un mismo paradigma teórico o incluso una misma formación discursiva.(2)

Más allá de las aclaraciones, el siguiente ensayo no pretende definirse como un trabajo semiológico que aborda rigurosamente las huellas que permiten reconocer-reconstruir las condiciones de producción de los discursos abordados. Se trata más bien de encontrar regularidades y diferencias en la construcción de diferentes programas teórico-políticos. El prefijo “pos” sin embargo, no es gratuito, nos habla tanto de un “después de”, como de la enunciación de diferencias al interior de una estructura discursiva, siendo que, como señala Yannis Stavrakakis *“los límites de toda estructura discursiva (...) solo pueden manifestarse en relación con esa misma estructura discursiva (mediante la subversión de su significado). En el vocabulario de Kuhn, ‘la anomalía sólo aparece contra el trasfondo suministrado por el paradigma’*.(3)

También podríamos intentar sistematizar las marcas que remiten a las lecturas recíprocas, pero ellas son huellas evidentes sólo en algunos trabajos (las coincidencias de Badiou y Žižek, las lecturas recíprocas, aportes y finalmente los “*combates*” que se evidencian entre las últimas obras de Laclau y Žižek), pero hacer esto previamente al intento de leer huellas del reconocimiento de referentes comunes (los discursos de Heidegger y Lacan principalmente) nos llevaría al peligro de quedarnos en coincidencias y debates anecdóticos.

Decíamos entonces que, sin pretender que este ensayo se convierta en un trabajo semiológico, intentaremos hacer una lectura de las marcas de reconocimiento de enunciados comunes, regularidades y variaciones en el abordaje de ciertos conceptos, en definitiva, regularidades y variaciones en sus respectivas gramáticas de producción a través de las que los textos se adscriben al campo discursivo de la izquierda radical posmarxista.

Se ha privilegiado así mismo un trabajo “ontológico” de los proyectos por sobre uno “genealógico” a los fines de ser sintéticos. Entendemos las arbitrariedades que esto implica, pero confiamos en no generar confusiones en lector y en que las síntesis sobre las que desplegamos nuestras interpretaciones se mantienen fieles a los discursos originales.

Ontologías Negativas

Oliver Marchart, en su interesante libro *“El pensamiento Político Posfundacional”*(4) define a los proyectos teóricos de Laclau y Badiou como “*posfundacionalistas*”, para diferenciarlos tanto de los esencialismos de cierta izquierda “*dogmática*”, como del pensamiento “*antifundacionalista*” o del “*vulgar posmodernismo del ‘todo vale’*”. Para Marchart el posfundacionalismo no intenta borrar cualquier “*figura del fundamento*”, sino debilitar su status ontológico. Pero no se trata de una simple solución de compromiso, de encontrar un tibio punto de apoyo como alternativa a la incertidumbre y el encierro dogmático. Dice Marchart,

“el debilitamiento ontológico del fundamento no conduce al supuesto de la ausencia total de todos los fundamentos, pero sí a suponer la imposibilidad de un fundamento último, lo cual es algo enteramente distinto, pues implica la creciente conciencia, por un lado, de la contingencia y, por el otro, de lo político como el momento de un fundar parcial, y en definitiva, siempre fallido”.(5)

Coincidentemente con Marchart, consideramos que la influencia de la ontología heideggeriana constituirá el punto de partida desde el que se inicia la ruptura con el fundacionalismo-esencialismo marxista, pero sobre todo será la lectura lacaniana de la obra de Heidegger lo que terminará actuando como el punto nodal de la quiebra y la síntesis de estas nuevas alternativas. No sabemos las razones exactas de la exclusión de Žižek del campo “*posfundacional*” por parte de Marchart (que sin dudas ha evidenciado la influencia de Heidegger y Lacan en su obra con mayor evidencia que Laclau, y posiblemente que el propio Badiou), aunque estimamos con bastante seguridad que la decisión del autor se relaciona con la supuesta re-adscripción de Žižek al campo marxista.

En los trabajos de Badiou, Laclau y, de acuerdo a ciertas críticas sólo hasta hace un tiempo,(6) de Žižek, se intenta entonces una ontología política sin las certezas que ofrece el conocimiento objetivo de algún elemento determinante (sea de carácter ideal-racional o empírico). Pero, junto a los intentos de construir una ontología allende cualquier categoría subjetiva trascendental u objetivo-positivista, emerge una “deontología”, un “deber-ser” de la política como emancipatoria y radical. La cuestión es, si diluidas las certezas metafísicas y empíricas, existe la posibilidad de fundamentar este “deber-ser” emancipatorio desde la teoría, o si no hay otra salida del “todo vale” más que la obstinación voluntarista de una decisión tomada sobre el vacío del saber. La respuesta ya la hemos adelantado, sí hay en los autores que abordamos un deber-ser que se fundamenta teóricamente. Y como veremos será justamente a través de la, por ahora aparentemente paradójica, diada “imposibilidad-necesidad” de un fundamento ontológico que se le recuerda a la praxis política de izquierda su deber-ser radical. En este sentido, el fin de la

creencia en el teleologismo marxista –creencia a la que adscribieron los tres– lejos de llevarlos al desasosiego, será planteado como una de las condiciones de posibilidad que permiten restituirle al pensamiento político su valor de pensamiento crítico-negativo.

En el caso de la obra de Laclau esta proposición se encuentra explícitamente declarada a partir de su primer gran texto posfundacional: así, en *“Hegemonía y estrategia socialista”*,⁽⁷⁾ escrito junto a Chantal Mouffe a mediados de los ‘80, se realiza un exhaustivo análisis de las derivas del materialismo histórico con el objetivo de criticar las limitaciones que la creencia dogmática en el potencial revolucionario de la clase fundamental impuso a la acción política socialista.⁽⁸⁾ En su prólogo de 2002, Laclau y Mouffe insistían en la cuestión:

“La tradición socialista había defendido una subordinación total de la táctica a la estrategia. Esto fue el resultado de una visión de la historia basada en el funcionamiento de leyes necesarias que permitían predicciones de largo plazo y en una noción de los agentes sociales como constituidos en torno a posiciones rígidas de clase. En la actualidad, sin embargo, con un futuro percibido como abierto en gran medida a variaciones contingentes y con el creciente reconocimiento de la heterogeneidad inherente a los actores sociales, la relación estrategia y táctica se ha invertido: las estrategias son, necesariamente, más de corto plazo, y la autonomía de las intervenciones tácticas se incrementa”.⁽⁹⁾

Hacia la época de la aparición de *“Hegemonía y estrategia...”*, vale aclarar, los intentos de renovación que constituían los textos de Althusser ya habían entrado hacía tiempo en una fase de oscuridad, pero, al menos en la América Latina que salía de sus últimos procesos dictatoriales, la obra de Gramsci le estaba otorgando a gran parte de la izquierda local los fundamentos para radicalizar el sentido una recuperada democracia. Aunque no dejaban de destacar el valor que tenía Gramsci para la renovación del pensamiento socialista, Laclau y Mouffe lamentaban que su obra no llegara a sus últimas consecuencias. Como el Dios Cartesiano, el discurso gramsciano seguía volviendo al centro intermitentemente desplazado, toda política emancipatoria y popular, aunque ampliara sus horizontes, se subordinaba en última instancia al programa de la clase fundamental, el proletariado.

Al igual que podía leerse por la época en Badiou,⁽¹⁰⁾ frente a la ya visible crisis de los llamados comunismos realmente existentes y la creciente hegemonía de la política neoliberal, para Laclau y Mouffe la cuestión democrática abría un nuevo campo de posibilidades para el desarrollo de una política socialista emancipatoria. Sin embargo, como señalaban desencantados en el mencionado prólogo de 2002, la complejización y heterogeneidad del mundo contemporáneo y la consecuente emergencia de nuevos conflictos difíciles de sobredeterminar bajo el significante de la lucha de clases derivó finalmente en una crisis de las identidades partidarias de la izquierda que terminó por neutralizar el declinante radicalismo socialista. La cada vez más insostenible concepción de la noción de antagonismo de clases como fenómeno dialécticamente determinado por la agudización de las contradicciones, llevó a que los propios partidos de socialistas occidentales negaran la importancia estratégica de *“lo antagónico”* para sus

programas políticos. El socialismo no había tenido los elementos para contraargumentar, y el neoliberalismo había terminado por definir el sentido de los términos que estaban en cuestión: democracia y pluralismo se equivalenciaban a capitalismo e individualismo.

Decían Laclau y Mouffe en el texto citado:

“Uno habría podido esperar que el colapso del modelo soviético hubiera dado un renovado ímpetu a los partidos socialistas democráticos (pero) con el fracaso de la variante comunista ha sido la idea misma de socialismo la que ha pasado a estar desacreditada. (...) En lugar de una reformulación del proyecto socialista, a lo que hemos asistido en la última década ha sido al triunfo del neoliberalismo (...). Con la excusa de la modernización, un creciente número de partidos socialdemócratas ha abandonado su identidad de izquierda para redefinirse, de modo eufemístico, como ‘centroizquierda’ (...) Una política sin fronteras sería ahora posible –una ‘win-win politics’- fundada en soluciones que favorecerían a todo el mundo”.(11)

Insistían todavía en que el hecho de que no haya “ninguna clase de súper juego que someta a los antagonismos a su sistema de reglas” constituía una oportunidad histórica para revelar el status fundante de lo social: aquello que, conflictivamente, permite denunciar los límites de toda objetividad social. Y hacia allí siguen orientándose sus últimos trabajos.

Para Badiou,(12) a pesar de la desazón inicial, el colapso de los antiguos Estados-partidos del Este y la imposición del “parlamentarismo capitalista” como única versión vigente de la democracia (“orgullosa pluralismo occidental” que simplemente encubre un régimen de lo “Uno bajo el régimen de lo múltiple” [13]) constituía a la vez una oportunidad para el acontecer de una política no subordinada a los regímenes establecidos del saber (fuera el liberal occidental o el comunista del este), una política que permitiera finalmente pensar lo real no subsumido bajo las categorías objetivas de lo ya dado.

Lo político y la política

En “El concepto de lo político” ha sido referido como el libro que evidenció desde la filosofía política conservadora el fin de la ilusión liberal-burguesa de una sociedad sin conflictos, o lo que era lo mismo para Schmitt, de una idea de sociedad que se piensa capaz de constituirse a sí misma sin política.(14) Decía Schmitt que

“el sueño burgués de un estado sin política y sin decisión, expresa la impotencia del sujeto aislado para abordar productivamente el análisis de una crisis política real signada por la obsolescencia del estado de derecho (...) De un modo por demás sistemático, el pensamiento liberal evade o ignora al Estado y la política, y se mueve en cambio en una típica polaridad recurrente de dos esferas heterogéneas, a saber ética y económica, intelecto y comercio, educación y propiedad. La desconfianza crítica hacia el Estado y la política se explica fácilmente por los principios de un sistema a través del cual el individuo debe permanecer terminus a quo y terminus ad quem”.(15)

A pesar de que solo Chantal Mouffe (cuya importante obra no abordaremos por razones de espacio, al margen del citado texto redactado junto a Ernesto Laclau) es la única teórica del posmarxismo que hace explícitas las marcas Carl Schmitt en su obra, marcas que según la propia Mouffe constituyen los puntos articuladores fundamentales de su teoría, Marchart(16) señala que tanto en Badiou como en Laclau la diferenciación teórica entre “la

política” y “*lo político*” desarrollada por el controvertido teórico alemán debe leerse como punto de partida argumentativo esencial.(17)

De acuerdo a Mouffe, “*lo político*” es lo que marca las faltas de toda política que se pretende objetiva, es decir, capaz de administrar sin conflictos la complejidad de lo social. Lo político antes que en programas alternativos a lo establecido, aparece como “diferencia” al interior de la política o las políticas establecidas. En sus propias palabras:

“Por ‘lo político’ me refiero a la dimensión del antagonismo inherente a las relaciones, un antagonismo que puede tomar muchas formas y surgir en diferentes tipos de relaciones sociales. ‘La política’, por otro lado, indica el conjunto de prácticas, discursos e instituciones que procuran establecer un cierto orden y organizar la coexistencia humana en condiciones que son siempre potencialmente conflictivas porque están afectadas por la dimensión de ‘lo político’.”(18)

De acuerdo a Marchart

“Mouffe compara explícitamente la diferencia política con la diferencia óntico-ontológica de Heidegger, según la cual “la política se refiere al nivel ‘óntico’, en tanto que ‘lo político’ tiene que ver con el nivel ‘ontológico’. Ello significa que lo óntico se relaciona con las múltiples prácticas de la política convencional, mientras que lo ontológico concierne a la manera misma en que se instituye la sociedad”.(19)

Lo político subraya la “*indecidibilidad*” de la estructura social, denuncia y desnaturaliza aquello a través de lo que se ha intentado “*domesticar la hostilidad y el potencial antagonismo que existe en las relaciones humanas*”.(20) Sólo a través de la “*la sedimentación*” (21) de ciertas concepciones organizadoras de lo social a través de lo instituido, es que se borran de la memoria colectiva su emergencia de conflictos políticos más o menos evidentes, más o menos prolongados, y logran su consiguiente naturalización simbólica (procedimiento que, siguiendo a Barthes,[22] sabemos implica una efectividad más profunda que la de cualquier argumento esbozado durante el momento político-instituyente). Es decir que lo político pone en evidencia, en los momentos de “*dislocación*” de lo instituido,(23) la indecidibilidad de cualquier forma de organización social. Como mencionamos citando a Mouffe, tiene entonces un carácter de denuncia de la precariedad ontológica de lo social, antes de adquirir cualquier forma de alternativa positivamente formulada.

Retomando a Heidegger, Alain Badiou(24) hablará de “*lo político*”(25) –ver nota al pie nº 25 para entender la inversión terminológica– como la forma “*particular*” y “*estatista*” bajo la que se estructura una determinada “*situación*”, y a través de la que esta situación singular se proyecta como el Uno finito del ser, clausurando el potencial transformador que emerge de los nuevos acontecimientos que escapan a su lógica. Para Badiou lo político se sostiene en dos ficciones, en la de la pre-existencia de un lazo social comunitario, lo que habla de una mirada esencialista de lo social, que a su vez es transitivamente representable en la esfera pública, lo que habla a su vez de una representación supuestamente neutral y objetiva o del tipo contractualista-. En sus palabras:

“La ficción de lo político es una ficción fúnebre, y tanto más cuanto que ello ordena la evaporación de la verdadera política. En su centro, esta ficción es la de la reunión, de

lazo, de la relación. Articula la soberanía sobre la comunidad. La política es representada filosóficamente como el concepto del lazo comunitario y de representación en una autoridad. La teoría es evidentemente variable, según que se ponga el acento en la genealogía del lazo, su autofundación contractual o su filiación natural, o que por el contrario se enfatice la soberanía y su potencia representativa u orgánica para garantizar la ley de la totalidad".(26)

Para Badiou, la verdadera política no representa nada, ni siquiera a través de la figura del proletariado, sino que es un procedimiento de "irrepresentación". Y es sólo en la medida en que escapa a la lógica de la representación que la política toca lo "real", cuya verdad es enteramente diferente a la del "saber" cerrado del orden estatal (volveremos sobre esto en el apartado sobre Badiou).

Aún cuando, como bien señala Marchart(27) Laclau raramente lo explicita en términos de definición cabe decir que, sin lugar a dudas, es un argumento central de su teoría la diferencia entre el orden establecido de "la política" y el rol negativo-instituyente de "lo político". Recurriendo a un instrumental conceptual de resonancias posestructuralistas, caracteriza a la primera como "lógica de la diferencia", concepto utilizado para designar a un determinado orden que postula la posibilidad de una articulación armónica de las diferencias sociales, y a lo segundo como "lógica de la equivalencia", definida como la operación a través del que las diferencias se unifican antagónicamente contra dicho orden-sistema (volveremos sobre esto en el apartado sobre Laclau).

Resumiendo, entendemos que, en gran parte, es a través de la díada político-política que las posiciones enunciativas posmarxistas de Badiou y Laclau han logrado una retoma del potencial crítico del pensamiento negativo que tanto la filosofía dialéctica hegeliana (28) como su deriva materialista-histórica habían terminado por encerrar en sus respectivas síntesis positivas. De esta manera vuelven a aportar fundamentos teóricos de peso para la construcción de proyectos políticos progresistas, permitiéndoles evitar tanto dogmatismos caducos como incertidumbres y diluciones posmodernistas.

Para Badiou, Laclau y Žižek(29) no hay orden social cuya estructuración se fundamente al margen de la acción política, no hay nada inmanente –tampoco "astucia de la razón"– que le determine un rumbo, ella es la que decide, contingentemente sin ataduras. Lo que aparece en el momento político no es necesario, ya que depende de una decisión subjetiva-subjetivante, pero "se hace" necesario. Es justamente mediante la denuncia militante de los límites de la objetividad de la sociedad, de la naturalización de lo instituido, que se revela el carácter transformador de la acción política (negada y diferida del centro, de lo presentado, de la realidad sedimentada en las formas actuales de la sociedad). La denuncia de la falta de un fundamento último no quita la necesidad del mismo, es lo que evidencia tanto su necesidad como su imposibilidad, y en esta aparente paradoja es en donde nace el sujeto que decide sobre su existencia.

Como ya se adelantó, veremos también que en los tres proyectos abordados se dialoga con otras imposturas teóricas, imposturas que terminan dar forma a los locus enunciativos desde los que se intenta manifestar el potencial transformador de lo político: la

del Heidegger, que lee a Nietzsche y critica tanto pensamiento tecnológico occidental como a las derivas humanistas del *Ser y Tiempo*,⁽³⁰⁾ y la de un Lacan que, más allá de la mezquindad a la hora de citarlo, lo lee ávidamente para construir una nueva ética del sujeto.

Leyendo al Lacan que leyó a Heidegger

Si la cita a Schmitt se escamotea en los abordajes estudiados, no sucede lo mismo con las referencias al pensamiento de Heidegger y Lacan. Así por ejemplo, Marchart ⁽³¹⁾ además de la calificación de posfundacionalistas, ha llamado sin vueltas a Badiou y a Laclau “*heideggerianos de izquierda*”. En el discurso de Žižek, no analizado por Marchart en el trabajo mencionado, también aparece la ineludible influencia heideggeriana, pero si bien de los tres es el autor esloveno quien más sistemáticamente lo ha trabajado, quizá también es necesario decir que es quien más sistemáticamente lo ha criticado.⁽³²⁾ Las divergencias, no obstante, no son sólo suyas.

Los textos de Badiou reconocen repetidas veces la importancia del pensamiento del controvertido maestro de Friburgo, cuya influencia es además evidenciable en muchas de sus principales categorías. No obstante, a partir de su “*retorno a Platón*” –como bien marca Dardo Scavino⁽³³⁾– ha sido también uno duro crítico de la obra heideggeriana posterior al *Ser y Tiempo*, dado el encierro “*lingüístico*” en el que caería la ontología del pensador alemán después de enunciado el dictum “*el lenguaje es la morada del ser*”. También, al igual que lo hace Žižek en *El Espinoso Sujeto*,⁽³⁴⁾ hay en Badiou una crítica a la resignación “*libre*” del *Dasain* que acepta “auténticamente” las limitaciones angustiantes de su existencia: como veremos luego, para Badiou, el sujeto es eso que escapa a todo límite del Uno, a todo “*conjunto cerrado*”, a través de la política de lo incalculable que se revela en el acontecimiento.⁽³⁵⁾

Ahora bien, la relevancia que parece adquirir la crítica al pensamiento “*entificante*” del sujeto moderno y la consecuente distinción entre saber y verdad desarrollada por Heidegger se vinculan en forma directa con los puntos de partida de Badiou, Žižek y Laclau: Para Badiou la verdad (que es política) emerge de la ruptura interpretativa del sujeto acontecimental con el orden de lo representado (“*lo sabido*”); el potencial político de denunciar las falsas pretensiones de fundamento ontológico de ciertos particularismos “*ónticos*” que despliegan las articulaciones discursivas antagonizantes de Laclau (quien menos parece haber abordado directamente los trabajos del autor de “*Ser y Tiempo*”) también va por una senda idéntica; igual lectura puede hacerse de la contraposición realidad-real de Žižek. Todos estos puntos de partida se relacionan sin vueltas con las críticas de Heidegger al sujeto cartesiano y su relación objetiva con el mundo. En la deconstrucción que hacen los tres autores del sujeto que reduce el ser verdadero de lo social a la forma de una sociedad en un punto dado de su historia resuena el ataque heideggeriano a la entificación del Ser de la filosofía moderna y el pensamiento

tecnologista.

Más allá de la oscilación entre el elogio y la crítica al discurso heideggeriano, es vía la influencia directa de la teoría lacaniana sobre lo “Real” que un Heidegger, a veces injustamente “diferido”, resuena en las tres perspectivas. En el *Seminario RSI* (36) Lacan desarrollaba su teoría del anudamiento de los tres registros, simbólico, imaginario y real, retomando a Heidegger sin citarlo, para dar por cerrada su etapa “etapa hegeliana-kojéviana”. Como puede leerse en la obra de Roudinesco,(37) fue a partir de la influencia de los seminarios de Kojève sobre Hegel que Lacan trabajó la emergencia del sujeto de la falta en el cruce estructural de lo imaginario y lo simbólico. Para este Lacan, el sujeto de la alienación imaginaria con el otro se estructura subjetivamente en el terreno del gran Otro, el orden simbólico fundado por la metáfora fálico-paterna, para hacerse, deshacerse y rehacerse como un significante en esta cadena metonímica iniciada por esta metáfora (en términos más hegelianos en la necesidad permanente, e imposible, de reconocimiento del Otro). El deseo en el sujeto es el deseo del Otro en el registro imaginario, y lo es de acuerdo a su ley en el registro simbólico de la “realidad”. Siguiendo a este Lacan, para Althusser,(38) lo único posible era establecer una ruptura con esa realidad dominante decretando, vía ciencia marxista, la muerte de ese sujeto de la ideología (ideología como anudamiento de lo imaginario y lo simbólico)... aunque para Althusser, después de los funerales, no habría lugar para la emergencia de una nueva subjetividad, sólo de la objetividad real, no ideológica, sin sujeto.

A partir de *RSI*, un nuevo registro, el Real, aparecerá como lo negativo-exterior que no cesa de manifestarse al “interior” de la realidad significativa (que le es “exitimia” a la realidad dirá Miller [39]). El deseo es el deseo del Otro, pero la falta ya no es únicamente del sujeto, es también, y principalmente, la falta en la ley del Otro (en orden del deseo según la Ley del Falo). En palabras de Žižek:

“En la actualidad es un lugar común (decir) que el sujeto lacaniano está dividido, tachado, es idéntico a una falta en una cadena significativa. No obstante, la dimensión más radical de la teoría lacaniana consiste no en que se reconozca este hecho, sino en darse cuenta de que el gran Otro, el orden simbólico, también está barré, tachado, por una imposibilidad fundamental, estructurado en torno a un núcleo imposible/traumático”.(40)

Esto que queda al margen del deseo estructurado bajo el significante fálico aparecerá al sujeto como resto en ese “plus” que es el “goce” (“jouissance”). El objeto buscado por el goce (“*objet petit a*”), es el que lleva al deseo a buscar nuevos objetos, y a la vez evidencia la parcialidad de los mismos. Lo Real entonces está lejos de ser un momento positivo concreto, sino que se manifiesta como un “agujero” en la realidad. Vale aclararlo, el “objeto a” no es jamás la forma imaginaria que adquiere en ciertas parcialidades, es la “operación” a través de la que se imaginarizan objetos como la “Cosa” imposible que el goce no cesa de buscar (incluso “todavía” de acuerdo a la ley del Otro).

En resumen, lo Real lacaniano es equivalente al vacío ontológico irreductible al que está sometido el sujeto y el orden simbólico-imaginario que lo estructura. Lo Real, vía

operatoria del “*objeto a*”, podrá tener manifestaciones positivas, intentos de identificatorios en el campo simbólico- imaginario del sujeto, pero esa positividad será siempre del orden de lo fantasmático, porque lo Real es irreductible a la experiencia, a toda capacidad de simbolización. Pareciera que el sujeto, como ya lo señalaba el Heidegger de *Nietzsche*,(41) no puede escapar a las interpretaciones precarias, aunque esta precariedad se le pueda hacer evidente. La aceptación de esta evidencia de la precariedad existencial es lo que Lacan denomina ética. Ir más allá, por ejemplo a través de la adscripción a la utopía política, implica que el sujeto cae nuevamente a la absolutización del Otro como Significante Amo.

Yannis Stavrakakis (quizá injustamente omitiendo la influencia schmittiana y las retomas directas de Heidegger) sostiene que es directamente desde este Lacan que Laclau, Badiou y Žižek despliegan su deconstrucción a las miradas objetivistas de la teoría política, al denunciar que es imposible para toda teoría “*manifestarse como una adecuación o representación veraz de la experiencia si el campo de la experiencia se reduce a aquello que ya está simbolizado; en el mejor de los casos*” a lo que se llega es “*a lo que es simbolizable de acuerdo con las reglas prevalecientes de la simbolización: en términos lacanianos*” a lo “*real*” reducido a la realidad”.(42) En otras palabras, si hay fijación, se está en el campo del Uno heideggeriano, en la inautenticidad, o en lo que siguiendo a Lacan podríamos llamar la subordinación al “*Significante Amo*” del “*Otro*”, o en la “*ideología*” tal como la definió Althusser.(43)

Pero, si no existe entonces posibilidad de fundamentar ontológicamente ninguna experiencia del sujeto, ¿hay lugar para un más allá de la angustia existencial? ¿toda toma de posición política es infundada? Ya adelantamos que en los tres discursos que estamos abordando la indecidibilidad existencial que plantea la emergencia de lo Real no implica que las decisiones se tomen en el absoluto vacío.

Ahora bien, si hablamos de eliciones, más allá de que el alejamiento de Badiou y Laclau de Althusser parece hacerse definitivo con la incorporación de las teorizaciones lacanianas de lo Real, no trabajadas por el autor de “*Para leer El capital*” (Žižek no ha evidenciado en su obra conocida su adscripción althusseriana), en la definición que tanto ambos como Žižek hacen de la estructuración de lo social como la hegemonía del Otro, seguirá resonando la noción althusseriana de la ideología. Y es que para Lacan, que el Otro esté barrado no implica que el Otro no exista. Pero el sujeto ya no saldrá de su registro a través de alcanzar algún tipo de nueva completud, como la que pretendía ofrecer el Significante Amo “*materialismo histórico*”, sino justamente a partir de la evidencia de que falta no le es sólo propia, “*la falta es del todo*”.

Badiou, la política acontecimental

Badiou es tanto un acérrimo crítico de la filosofía política heredera del iluminismo y de la teoría política positivista, como de las corrientes filosóficas del giro lingüístico inspiradas en el Heidegger que lee a *Nietzsche*.(44) El autor de “*El ser y el acontecimiento*”, deconstruye

las pretensiones racionalistas y positivistas sin reducir al pensamiento a una cierta hermenéutica. Para este pensador francés es posible no someterse a un saber pretendidamente omnisciente, saber que hace Uno de la multiplicidad irreductible de lo universal superando la “alternativa” de construir interpretaciones desde la mundanidad finita del *Dasein*. Para Badiou, si quienes adscriben al giro lingüístico de la filosofía no ven salida del lenguaje, se debe que este giro aparentemente radical no ha destruido la categoría de objeto, sino que sólo dice que este objeto fue creado por el lenguaje.(45) Para Badiou, entonces, no se trata de un giro, sino de una resignación.

Como vimos, Badiou acuerda plenamente con las protestas anti-objetivistas, el sujeto no es la conciencia que “refleja” los objetos y se “autorefleja” como conciencia “reflejando” esos objetos, pero esto no implica resignar la metafísica, sino reorientarla en el camino del que racionalismos, realismos y empirismos la habían corrido.(46) Propone para ello una provocadora vuelta a Platón vía la teoría lacaniana de lo Real. Así, explica mediante complejos axiomas que la verdad no puede tener la forma objetiva que le da un supuesto sujeto del saber porque lo verdadero es lo que rompe con las diferentes síntesis de una mítica subjetividad trascendental a priori.(47) La verdad, al igual que la idea de Bien en Platón, no puede predicarse, porque predicarla es limitarla, y por ende parcializarla. Como sintetiza Dardo Scavino,(48) “(para Badiou) *la verdad está siempre ligada a un acontecimiento, a un conjunto de enunciados que no puede deducirse de las reglas del sistema instituido, sistema que llamará ahora ‘situación’*”. La verdad “de” la situación en Badiou es lo que se (re)presenta al objeto como lo que está delante del sujeto, es decir, el intento de reducción del ser a la finitud de lo simbólico “ya dado”. Podríamos equiparar esta verdad situacional con los “pre-juicios” de la hermenéutica gadameriana, o a “lo que se conoce” de acuerdo al “hábito” en Pierce.(49)

Todos los esfuerzos del pensamiento Badiou se orientan a romper con la “*Doxa*” de la situación (el mundo simbólico del Otro). Para salir de la doxa, propone a la metafísica la posibilidad de retomar el lenguaje universal de las matemáticas, especialmente de la teoría de los conjuntos de Cantor: gracias a las matemáticas el ser humano puede sustraerse a la finitud de las interpretaciones históricas. El pensamiento matemático puede ser fiel al Ser porque no lo representa, sino que lo desobjetiva, no lo reduce ni al Uno, ni a una pluralidad impensable.(50) Como sintetiza Scavino, “(Para Badiou) *La matemática es la ciencia del ser en tanto ser, la ontología propiamente dicha*” porque el lenguaje de las matemáticas es el único que permite mantenernos abiertos a la infinitud de posibilidades a través de las que ser puede acontecer”.(51) Badiou comenzará por decir en “*El ser y el Acontecimiento*” que el ser no es el Uno, si no el cero (el vacío) y el infinito (la multiplicidad pura) es decir, dos no-objetos que ponen en cuestión toda enumeración representacionalista. El ser es la infinitud que es siempre es incalculable, que se abre al hombre en el “*acontecimiento*”, es decir, aquello no aprehensible desde las categorías de lo ya sabido, de lo “*posible*”.(52)

El acontecimiento evidencia la universalidad infinita que escapa al cierre del

saber de cualquier situación estructurada (por ejemplo, la expresada en las tradiciones religiosas comunitarias o en las visiones teleológicas idealistas o materialistas de la historia). La verdad del acontecimiento no puede reducirse a la finitud unificante del lenguaje de la filosofía moderna. Es en las subjetividades que se abren al y con acontecimiento que puede emerger una política emancipatoria opuesta a la dominación que se presenta como administración de lo necesario. La verdadera política entonces no es aquella de las demandas planteadas por lo social en el marco del estado de cosas dado, sino la fundada en la ética del acontecer de lo imposible. *“La posibilidad de lo imposible es el fundamento de la política. Ello se opone a todo cuanto se nos enseña hoy (...) La política comienza con el mismo gesto mediante el cual Rousseau despeja el terreno de la desigualdad: dejando de lado todos los hechos”*.(53)

Recurriendo provocativamente al ecumenismo cristiano paulino, el ex maoísta Badiou dirá en *“San Pablo y la fundación del Universalismo”*(54) que la política emancipatoria es la que permanece *“fidel”* a la infinitud del ser que se manifiesta en el *“milagro”* de los acontecimientos que desestructuran la situación dada. Según Badiou, a diferencia de lo que veremos en Laclau –para quien la única universalidad conocible es la hegemonizada– representada por alguna particularidad óptica– la universalidad puede permanecer acontecimiental, no estructurable simbólicamente, aunque retroactivamente se *“la nombre de algún modo”*.(55) La importancia de lo acontecimiental radica en que es en la verdad del acontecimiento que se manifiesta una co-pertenencia de lo universal y lo singular, y dado que el correlato del acontecimiento no puede ser nunca una particularidad que actúa en *“representación de”*, la verdad pensable debe ser siempre la universal y singular del acontecimiento, sin mediaciones y cálculos sobre lo posible.

La política del acontecimiento es la que permite romper con la subjetividad presentada siempre como a priori a partir de la ley de la representación. Quien decide ser fiel al acontecimiento se abre a la contingencia de lo que no quiere representarse... sino acontecer, y desde esa decisión emerge su subjetividad. Los fundamentos amparados bajo la ley del Estado (denominación que Badiou le da a los ordenamientos sociopolíticos que controlan una situación dada) son siempre predicativos y parciales. En cambio el fundamento del acontecimiento *“se enlaza con aquello que se declara en una contingencia radical”*.(56) El sujeto político es justamente el que no puede ser representado transitivamente por la política del Estado *“tal cual”* es al margen de *“esa”* representación, ya que el sujeto político no tiene sustancia previa a la que obtiene de su militancia fiel al acontecimiento. Toda representación política dentro del marco del Estado, dirá Badiou, es una ficción, porque implica una fijación del Ser.(57) El sujeto de la política: se constituye sin la mediación de nadie que se ponga en *“su lugar”*, su lugar es el de la decisión que se toma en el encuentro con otros sujetos.

Es así que para Badiou todo Estado es injusto porque se basa en un saber finito que se presenta como representación del todo para legitimar como igualitarias las

relaciones de dominación de una situación pre-política. Pero hay un punto innombrable, algo que le escapa. Como explica Stavrakakis en su ya citado texto, "(para Badiou) *el lugar desde donde ocurre el acontecimiento es el lugar en donde aparece el vacío de una situación dada*", cuando se denuncia vacío, se establece la ruptura, y se nombra luego positivamente el acontecimiento.(58)

Pero como vimos cuando definimos el concepto de fidelidad, para este pensador es necesaria una acción que haga evidente, que "denuncie militantemente," la precariedad de lo sabido, la incompletud constitutiva de lo representado, negando la imposibilidad de cualquier tipo de representación totalizante. Como sintetiza Slavoj Žižek, en la obra de Badiou, el saber moderno es "*la captación enciclopédica positiva del ser y, como tal, no puede aprehender la dimensión de la verdad como acontecimiento: el saber sólo conoce la veracidad (la adecuación), y no la verdad, que es 'subjetiva'*", subjetiva pero no en el sentido cartesiano, "*sino vinculada a una 'apuesta', una decisión/elección que de alguna manera trasciende al sujeto, puesto que el propio sujeto no es más que la actividad que pone en práctica las consecuencias de la decisión*".(59) Es decir que el propio sujeto que se emancipa no está dado a priori (no se aloja "*cómodamente*" en una posición de clase revolucionaria ya dada) sino que emerge con la fidelidad al acontecimiento, es lo que se hace decidiendo militar fielmente esa decisión, aunque puede elegir no hacerlo y encerrarse en lo posible –aquí resuena el Heidegger humanista, cuando el pensador alemán planteaba en el "*Ser y Tiempo*" que en su arrojó el *Dasein* podía elegir libremente entre lo auténtico y lo inauténtico.

Es desde esta decisión que puede pensarse la política y, transitivamente, puede alcanzarse algo del orden de la verdad sobre el Ser escapando a las ficciones de lo ya sabido: "*llamaré verdad (una verdad) al proceso real de una fidelidad a un acontecimiento: el que esta fidelidad produce en la situación*".(60) Esta verdad será a la vez colectiva, ya que "*hay una ética de lo Real si, como sugiere Lacan, todo acceso a lo Real pertenece al orden de un encuentro*".(61)

No obstante, vale preguntarse ¿por qué es progresista o emancipatoria la política acontecimental para Badiou? Badiou responde que la política acontecimental es igualitaria y universalista, es colectiva, justamente porque rompe con el orden comunitario establecido como falsa universalidad. El acontecimiento es lo que permite una relación de los militantes con la universalidad en lo singularidad de cada ruptura con el Estado y lo social ordenado por éste.

En palabras de Badiou: "*Llamo acontecimiento a que la clasificación en el régimen de lo Uno deja un resto; por lo tanto, al disfuncionamiento de ese régimen. El acontecimiento no es dado, pues el régimen de lo Uno es la ley de toda donación. El acontecimiento es así el producto de una interpretación*".(62) Pero la absolutización de la interpretación del acontecimiento que se nombra positivamente, dirá Badiou, conduce al totalitarismo, porque la verdad es "*no-tota*". Siguiendo a Stavrakakis,(63) la fidelidad del sujeto, para Badiou, más que hacia el acontecimiento particular, cuya verdad y nombramiento

es siempre local, a lo que debe permanecerse fiel es a la acontecimentalidad, es decir, a un estar abiertos a las grietas que presentan un orden injusto a la hora de justificarse, sin pretender absolutizar un momento particular de ruptura, esto derivaría, entendemos, en un nuevo Estado de injusticia. La política siempre cuestiona lo que cierra una situación, lo que intenta el límite, y por ende cierta finitud con pretensión de representar la universalidad (sea ésta el proletariado, la clase o la nación).

La acontecimentalidad es entonces el registro de lo Real, aquello que en un mismo movimiento desborda y desestructura a la realidad, lo que Badiou dirá, lacanianamente, que le hace “*agujeros*” a la realidad, al régimen de lo Uno, y la interpretación de cada ruptura singular es lo que se define como acontecimiento. Pero como decíamos, para que ese agujero produzca una ruptura es necesaria la decisión del sujeto.

Ahora bien, si esta infinitud singular del acontecimiento es irrepresentable simbólicamente e imaginariamente, porque el orden de lo simbólico y lo imaginario es siempre objetivizante-limitante,

¿Cómo se constituye la subjetividad “*acontecimental*” sin algún tipo cierre identitario en el registro simbólico-imaginario? Aquí es donde Badiou nos deja sin respuestas, y brinda algunas contradictorias pistas. La desestructuración de la situación, del campo del Otro, parece ligarse a lo que, parafraseando a Husserl, podríamos llamar el puro momento de reactivación de lo sedimentado, pero Badiou no ofrece otras pistas para saber “¿qué hacer?” más que insistir en la necesidad de que el sujeto (¿sin identidad?) debe tener el coraje de ser fiel a lo que acontece, casi podríamos decir, dejándose llevar por ello: una política programática, nos dice, es del orden del Uno, implicaría un cierre de la acontecimentalidad. Desde nuestra perspectiva, acordamos que el registro de lo Real en Lacan es la manifestación de la negatividad subyacente a lo simbólico, y que plantea a su vez la necesidad de algún tipo de positividad suplementaria a lo simbólico barrado, pero esta positividad no puede ser un recorte acontecimental “de lo Real”. Entendemos que el acontecer es una operación que, buscando llenar los agujeros, anuda manifestaciones simbólico- imaginarias. Lo Real por sí mismo “se capta” en la precariedad de éstas cuando se agotan sus formas instituidas, pero de la pura negatividad no puede emerger “directamente” otra verdad que la de imposibilidad de un cierre estructural. Si el acontecimiento es positivo, aunque nazca de “*un agujero*”, ya no es lo Real, porque lo Real es lo que no tiene ni forma ni contenido.

El espinoso Žižek

El complejo pensamiento de Žižek se nos aparece más difícil de sistematizar que el de sus contemporáneos Badiou y Laclau. Su permanente gesto provocador y su gusto por la ironía, en el marco de una teoría marcada además por deconstruccionismo y la incorporación de las categorías más complejas y polisémicas de Lacan llevan a menudo confusiones interpretativas sobre ciertos posicionamientos (¿imposturas?), como su elogio al

“*constructivismo discursivo*” de las administraciones de Bush.(64) En este sentido, la permanente interdiscursividad de su obra con la de Lacan, que gustó también de las imposturas y los juegos retóricos que lo llevaban al borde de la contradicción permanente, no sólo tiene que ver con la recuperación de lo *enunciado* por Lacan, sino también con la recuperación de sus modalidades del decir.

De estos tres “*lacanianos de izquierda*” (tal como los ha denominado Stavrakakis en el texto citado), vale decir que es Žižek quien más insistentemente ha trabajado las categorías de Lacan en el marco de un proyecto teórico-político. En este sentido, la obra de Laclau aparece más rezagada en su incorporación sistemática –que se pasa al campo lacaniano con la mediación de otros psicoanalistas como Copjec y el propio Miller–, mientras que en la de Badiou, si bien el diálogo con Lacan es permanente y reconocido, hay una mayor reelaboración conceptual de sus categorías y una menor recurrencia a la cita.

Al igual que sucede con Badiou, también en la obra del Žižek hay una interdiscursividad en dos sentidos con la obra de Heidegger: a la vez que se reconocen huellas más o menos explícitas que acercan ciertos pasajes de su discurso, sin demasiados rodeos, al campo heideggeriano, hay un diálogo crítico con la obra del pensador alemán. Para Žižek, hay en los desarrollos de Heidegger posteriores al *Ser y Tiempo* una resignación a la “prohibición totémica” que instaura el orden del deseo bajo el orden simbólico del Otro.(65) Leyendo “*El Espinoso Sujeto*”, Aldo Enrici señala que para el pensador esloveno “*lo que genera la prohibición totémica es una sensación de culpa que se expresa en la aceptación de la autoridad que concentra todo goce posible, y que impide el goce personal*”.(66) Según Enrici, para Žižek, se puede comprender que se sacrifique “*la verdad y el saber*” que le son extraños al *Dasain*, pero permanecer en la angustia es la elección del ser-ahí como “*retroceso ante lo fantasmático del deseo*”. El repliegue heideggeriano marcaría una imposibilidad intrínseca, de encuentro con una subjetividad radical (trascendental) ante la cual prefiere retroceder para permanecer en la angustia. Como ya se mencionó anteriormente, para Žižek el descubrimiento lacaniano de la barradura del gran Otro, permite la deconstrucción de todo Significante Amo que se pretenda como cierre-representación simbólico del todo, y es desde ese lugar que el *acto político* desarrolla su potencial emancipatorio.

Ahora bien, si su proyecto político se orienta en dirección a la negación del Otro a través del potencial liberador que dejan sus propios “*agujeros*”, la lectura de esta falta parece hacerse a veces en clave de aparición de lo Real no sólo como diferencia irreductible, que evidencia-denuncia la precariedad de todo intento totalizador de lo social (lo simbólico/legal), sino como “*positivación*” de la “*grieta*” capaz de emerger al momento de lo que ha llamado el “*acto*”. Habíamos criticado en el apartado anterior, y en el mismo sentido, las complicaciones que se derivaban de concebir al acontecimiento como positivización de lo Real a propósito de Badiou.

Así, en la relectura de Žižek de los trabajos de Lacan sobre la figura de Antígona,(67)

este real se encarna en la forma del “*deseo puro*” de la heroína trágica (¿el deseo pre-édipico?) opuesto al orden significativo del Otro, como represión y propuesta de “*deseo ilusorio*” –es decir de aquél deseo que se ordena bajo la ley del falo–. No obstante Lacan mismo, con su teoría de lo Real y el Goce, ya había superado el concepto de deseo puro (¿de un sujeto autónomo?). Para Lacan el deseo siempre es el deseo “del otro”, está atravesado por el fantasma desde que el sujeto se constituye especularmente en su mirada, y la ley totémica lo inscribirá bajo el significante fálico instaurado por el gran Otro, en el Falo como causa del deseo. Lo que sí quedará al margen, como *resto* del orden doblemente enajenante del deseo del otro/Otro es, como ya señalamos, el goce (*jouissance*), pero éste está lejos de ser un “momento positivo” concreto inscribible en forma directa.

Si la manifestación de la *jouissance* es “*liberadora*” (que, como bien reconoce Žižek, bien puede no ser de ese orden) lo es en tanto evidencia la falta del deseo, como negatividad que denuncia la precariedad del orden simbólico-imaginario. Este vacío ontológico irreductible podrá tener manifestaciones positivas vía operatoria del objeto a, intentos de totalización, en el campo óptico, pero esa positividad ya no es lo Real. Como bien critica Stavrakakis, lo que termina produciéndose en Žižek (y en Badiou) después de la aparición de la falta, es la emergencia de una positividad pura:

“¿Cuál es la diferencia, entonces, entre la asunción de la falta y la asunción del acto, el acontecimiento? La única diferencia parece localizarse en el contenido particular de cada experiencia. En el caso de la falta se postula como algo estrictamente negativo, y en el caso del acto, como estrictamente positivo. En efecto, como ya he señalado, el argumento de Žižek se basa en la orquestación de una oposición estricta entre la falta, que denota la finitud y la negatividad, y el milagro divino, que denota la inmortalidad y la positividad. Más aún, tal reacción de antagonismo se conceptualiza como un juego de suma cero”.(68)

Laclau, articulaciones y antagonismos

Los aportes teóricos de Lacan son importantes en las dos obras centrales y más sistemáticas de Laclau, “*Hegemonía y Estrategia socialista*” y “*La Razón Populista*”. Sin embargo, en “*Hegemonía...*”(69) aparecen más en términos de *espontáneas* analogías conceptuales, mientras que en “*La Razón Populista*”(70) emerge una explícita identidad teórica.

El objetivo (y punto de partida) del proyecto político de Laclau es también, al igual que sucede con Badiou, Žižek y todos los pensadores de la izquierda lacaniana (¿posheideggeriana?), la ruptura con un determinado orden simbólico-material que se presenta ilegítimamente como representación del todo. Si retrocedemos en el tiempo, la influencia lacaniana podía ya leerse en los primeros desarrollos teóricos importantes de Laclau a partir de una original articulación de la teoría althusseriana de la “*interpelación ideológica*” con el concepto gramsciano de “*bloque histórico*”. Es así que en “*Hacia una teoría del populismo*”, texto aparecido en 1977, el orden simbólico-material “*hegemónico*” (constitutivo de la objetividad social) es denominado sin vueltas como “*ideología*”.(71) El aporte original de la obra es que las interpelaciones ideológicas tienen para Laclau un

potencial emancipatorio cuando son articuladas dentro de un bloque histórico popular, categoría reapropiada a su vez por Laclau a partir de lo que son sus primeros desarrollos de su teoría de populismo.(72) Este concepto será definido como *“la presentación de las interpelaciones popular-democráticas como conjunto sintético-antagónico respecto a la ideología dominante”*.(73) A pesar de que Laclau no había dado aún en esa instancia de su producción teórica un salto hacia fuera de las garantías dialécticas, al llevar el estructuralismo althusseriano hasta sus últimas consecuencias, comenzaba a romper con los resabios positivistas del pensamiento socialista.

Estimamos que es la influencia de Lacan vía Althusser, en el uso del concepto althusseriano de ideología, y de lo cultural político de Gramsci lo que de alguna manera terminará por facilitar la posterior reinterpretación posestructuralista de su obra a través de la incorporación de la teoría lacaniana de lo Real. Vale agregar que si bien en *“Hacia una teoría del populismo”* su teoría aún no se corre completamente del campo del objetivismo marxista, se comienza a esbozar en este texto su visión “constructivista” de lo social a partir de la importancia que adquiere el concepto de discurso, en el que resuenan sin dudas los registros simbólico-imaginario de Lacan:

"Por discursivo no entiendo lo que se refiere al texto en sentido restringido sino al conjunto de los fenómenos de la producción social de sentido que constituye la sociedad como tal. No se trata, pues, de concebir lo discursivo como constituyendo un nivel, ni siquiera, una dimensión de lo social, sino como siendo coextensivo a lo social, en cuanto tal. Esto significa, en primer término, que lo discursivo no constituye, una superestructura, ya que es la condición misma de toda práctica social o, más precisamente, que toda práctica social se constituye, como tal en tanto productora de sentido... la historia y la sociedad son, en consecuencia, un texto infinito".(74)

Como desarrollará a lo largo de toda su producción teórica posterior, para Laclau no hay objetividad fuera del discurso, sino que lo discursivo es el terreno mismo de la objetividad.(75) Es precisamente la lucha simbólica por la definición “objetiva” de la sociedad lo que para este pensador constituye el campo de la política, el lugar en donde determinadas articulaciones discursivas se disputan la hegemonía por la representación-construcción de lo social, y es a partir de la emergencia de articulaciones discursivas *“rupturistas”* que es posible la construcción de una política *“tendencialmente igualitaria”*. Como trataremos de explicar, estas se forjan construyendo nuevas representaciones antagonizantes que evidencian (*“nominan”*) la falta en el Otro. A diferencia de lo que propone Badiou, para Laclau no se trata entonces de ser fiel al *“milagro acontecimental”* sin una instancia representativa, porque si lo discursivo es coextensivo de lo social, toda representación tiene carácter performativo.(76)

A partir del ya mencionado *“Hegemonía y Estrategia Socialista”*, escrito junto a Chantal Mouffe, Laclau terminará de desmarcarse de Althusser y Gramsci en un punto central, *“no habrá ya un sujeto histórico llamado necesariamente a hacer la revolución final previamente a la praxis política”*, pero tanto la influencia estructuralista althusseriana como los principales conceptos del marxismo gramsciano siguen dejando sus marcas (y lo hacen

hasta el presente): de la lectura estructuralista del marxismo Laclau continúa retomando el carácter relacional de las identidades sociales y el concepto de “*sobredeterminación*”; de Gramsci el concepto de “*hegemonía*” y el de “*bloque popular*”. La relectura posestructuralista de la noción de hegemonía (equiparable al concepto de *sobredeterminación* de Althusser) y del concepto marxista de “*antagonismo*” siguen siendo sin dudas los ejes centrales de su proyecto teórico-político, constituyendo el antagonismo una particular, pero central, relación identitaria: la definición de posiciones identitarias contrapuestas a partir de su “*oposición*” recíproca; mientras que una relación hegemonía es a su vez es lo que equivalencia-sobredetermina identitariamente en una “*articulación discursiva*” demandas diferentes a partir de una antagonismo común.(77)

Como sostiene Esteban Vergalito,(78) es a través del concepto de articulación discursiva –derivado de la visión discursivista del bloque histórico popular gramsciano– que Laclau afirma la preeminencia de la *forma* sobre el *contenido* de lo social y lo político (conceptos que, como veremos, enmarcan diferentes momentos de un mismo fenómeno), y por ende la preeminencia de lo discursivo-relacional por sobre cualquier identidad “*monádica*” supuestamente pre-existente. A nuestro entender, el exhaustivo trabajo sobre el fenómeno articulatorio desarrollado en el texto que escribe junto a Mouffe termina de definir el pasaje de Laclau del neo al posmarxismo desde de lo que es un ya maduro enfoque simbólico-constructivista. De allí a que más allá de que se establece explícitamente en este texto un relación con la teoría de lo Real lacaniano, para Laclau sigue siendo el orden significante el que tiene pre-eminencia por sobre lo Real y lo Imaginario.

Al igual que sucede con los elementos del sistema lingüístico estructuralista y posestructuralista, para Laclau(79) la identidad y la relación de las partes que componen lo social será puramente diferencial, sin positividades, Sólo una articulación discursiva-hegemónica que “*equivalencia*” a varios de esos elementos en una identidad común puede ofrecer una, precaria, totalización identitaria. Pero para lograr una identidad-equivalencia es necesario trazar un límite entre las diferencias que serán articuladas como significación del todo y las que no lo serán. Ahora bien, si los elementos son puramente diferenciales ¿desde qué principio ontológico se establece la diferencia que ha de quedar detrás del límite?

Para Laclau no hay relación, ni hay factor determinante previo que unifique a los diferentes elementos sociales en un bloque identitario: no hay determinaciones ontológicas que fundamenten estas articulaciones, estas sí son necesarias, pero su forma y contenido siempre es particular: nada liga *a priori* a los elementos articulados. El momento de totalización es “necesario” para que haya identidad social, pero es “contingente” en su forma porque no implica el despliegue de la Idea contenida en los elementos, no es inmanente, ni tampoco es el resultado de la acción de un subjetividad trascendental “exterior” a la articulación –esto implicaría para Laclau que ya hay una diferencia radical anterior a la relación del resto de los elementos–. En palabras de Laclau:

“Una formación discursiva no se unifica ni en la coherencia lógica de sus elementos, ni en el a priori de un sujeto trascendental, ni en un sujeto que es fuente de sentido – como en Husserl – ni en la unidad de una experiencia. El tipo de coherencia que atribuimos a una formación discursiva es cercano (...) al que caracteriza al concepto de ‘formación discursiva’ elaborado por Foucault: la regularidad en la dispersión”.(80)

No hay entonces ninguna estructura que pueda unificar (“hegemonizar”) identitariamente todas las partes de lo social porque no hay nada común a los elementos articulados más que su pura diferencialidad, entonces el todo de la estructura siempre implicará necesariamente algún tipo de cierre particular y contingente, y por ende la permanencia de una diferencia cualquiera (una “x”) como un afuera. Nada predefine la objetividad de lo social por fuera del discurso. La forma particular de lo social es indecidible ontológicamente. Sin embargo, para Laclau estas “condiciones de imposibilidad” social son al mismo tiempo las “condiciones de posibilidad” de lo político, o en otras palabras, las que evidencian los fundamentos políticos de lo social: únicamente la decisión de trazar una frontera, de marcar una radical exclusión de un elemento diferencial interno es lo que permite una totalización identitaria. Para Laclau si se habla de cierre, se habla de límite, y dada la indecidibilidad de toda estructura, ese límite implica “decidir” la exclusión de un elemento interno, es decir actuar políticamente (por eso lo excluido funciona “dentro” de la estructura). Lo excluido entonces es lo que paradójica, pero necesariamente, “estructura la estructura”. Parafraseando a Laclau, esta frontera se establece, necesariamente con un elemento interno “*nominado*” como externo. Por eso la exclusión es siempre sobre un elemento interno conocido (tomando la terminología de Badiou sobre “*algo sabido*”), y por eso toda identidad política es una cuestión de decisión, no de determinación estructural.

Pero si hay exclusión ya no hay totalización real, sólo pretensión “*particular*” de totalidad. Laclau hablará entonces de una tensión en lo que fundamenta lo político-social provocada por esta imposible pretensión de ser “*la totalidad*”. Es esta tensión, entendemos, la que dinamiza los procesos (políticos) de transformación social: en términos de Rancière – autor con el Laclau ha expresado varias afinidades conceptuales (81)–, lo que está afuera excluido, lo que no es parte del todo – aunque se lo nomine como tal– puede invertir el sentido de la frontera y proclamarse como nueva totalidad legítima. En términos más específicos, diferentes demandas sociales insatisfechas (“*demandas democráticas*”) pueden articularse y volverse equivalentes bajo un mismo reclamo, pero la identificación del obstáculo depende de su construcción discursiva como tal, y no de factores “*objetivo-materiales*” independientes de esta representación. En cierto sentido puede decirse que hay acontecimientos que revelan lo que genera insatisfacción con un orden determinado, pero, a diferencia de lo que establecen Badiou y Žižek, es la nominación del obstáculo lo que es determinante para que se genere un movimiento antihegemónico, y no la fidelidad a la supuesta positividad del acontecimiento.

La cuestión es entonces la “*tensión*” entre totalización y cierre que subyace a todo orden simbólico. Cualquier organización de lo social que busque estabilizarse necesita evitar

las tensiones que le genera lo excluido, pero a la vez no puede evitar excluir. Al momento de institucionalizarse, un determinado orden social presenta todos los elementos o demandas sociales como igualmente articulables. El discurso hegemónico, hará un esfuerzo permanente por borrar sus límites (por ejemplo, el trabajador explotado aparecía en el capitalismo decimonónico como un sujeto libre de vender su fuerza de trabajo, las ideologías neoliberales establecieron en el siglo pasado sus teorías del derrame) a través de lo que Laclau llama “*lógica de la diferencia*”: un tipo de totalización que, a diferencia de las articulaciones equivalenciales, pretende no tener exclusión-cierre.(82) La institucionalización de lo político en el orden del Estado, a través de las lógicas de la diferencia, intentan que cada demanda diferencial se articule como elemento-significante más, no obstante siempre subyace una diferencia que se exterioriza, pues la complejidad de lo social le impide a cualquier organización social existente dar respuesta satisfactoria a todas las demandas sociales. Siempre habrá demandas que desborden lo que un orden simbólico puede unificar bajo su nombre. Como señala Laclau en “*Hegemonía y Estratega Socialista*”, siempre habrá “*significantes flotantes*” que no pueden articularse. A partir de la emergencia de estas “*dislocaciones*” (83) es que resultan posibles las refundaciones políticas de lo social, movimientos que siempre pondrán en evidencia la precariedad de los sentidos sedimentados por el orden anterior.

En conclusión, las estructuras sociales no son tales, sino conjuntos, “sistemas incompletos” que emergen pretendiendo ser “la” totalidad, pero en su propio interior subyace aquello que denuncia su incompletud. Y si hay límite entonces no hay totalidad, sino “efectos totalizantes”. Siempre hay la necesidad de trazar una frontera, de excluir a un elemento como radicalmente diferente.(84)

Las luchas contra-hegemónicas por el contrario evidencian el límite para poder ser efectivas, hacen de él un obstáculo. No se trata sin embargo de una toma de conciencia de las contradicciones predeterminadas, ya que no hay determinaciones a priori en la historia. El proceso político de transformación emergería cuando sucesivas demandas insatisfechas logran articularse en una cadena equivalencial alternativa, construyendo entonces un nuevo discurso con pretensión totalizante, será entonces el Orden del Otro lo que aparecerá detrás de la frontera a través de la que se unifican- identifican las diversas demandas. Esta es la relación diferencial que es definida por Laclau como “*antagónica*”.

A modo de cierre

Como hemos tratado de explicar, en los tres autores trabajados lo único “Real” para el sujeto es la propia negatividad de su identidad y su mundo. Desde la modernidad, frente al derrumbe de las certezas heredadas de la tradición medieval, la filosofía política se había construido a sí misma, valga el juego de palabras, negando esta negatividad. Para Žižek, Badiou, y Laclau una filosofía “realmente” es política cuando identifica la contingencia (el juego de poder) detrás de lo que es planteado como necesario. Es en este sentido que

también afirmamos que estos tres pensadores toman ellos mismos una decisión política con su teoría. Desde su propia ontología, hacen derivar una “deontología”, un “deber-ser”.

Hemos visto sin embargo que las derivas que realizan desde esta posición común son diferentes. El potencial crítico que emerge de la puesta en evidencia de la debilidad ontológica de los fundamentos establecidos, libera a las críticas de cualquier anclaje determinista, pero también les plantea una ardua tarea a la hora de fundamentar sus propios proyectos políticos. Badiou y Žižek, hemos visto, encuentran nuevas positividades a las que ser fieles, aunque estas sean singulares y no totalizantes. Para Laclau en cambio, lo político surge cuando el sujeto construye discursivamente antagonismos sobre las dislocaciones de la realidad.

En este punto nos acercamos más a Laclau, ya que entendemos que si bien las transformaciones sociales necesitan contingentemente de límites, esto no implica que las fronteras se cierren indefinidamente.

Notas

- (1) Como señala el propio Badiou, “(...) *el acontecimiento del que somos contemporáneos es la crisis del marxismo (...) Incluso aunque no lo confiesen, todos los que piensan hoy en elemento de la muerte del marxismo ven bien que esa muerte que ellos proclaman o hasta olvidan es el signo aparente de un fenómeno mucho más profundo, más radical, que es la crisis de lo político en su integridad*”. Badiou, Alain. *¿Se puede pensar la política?*, (1era edición 1985) Argentina, Nueva Visión, 1990, p. 15. Sobre la cuestión de lo político volveremos más adelante cfr. Infra “Lo político y la política”.
- (2) Por otro lado, más que como formación discursiva, quizá sea más productivo abordar al marxismo como un campo social-discursivo en el que históricamente se produjeron profundas disputas por la “interpretación legítima” de ciertos textos, por lo demás bastante heterogéneos entre ellos, canonizados como la palabra de los grandes autores originales: Marx y Engels.
- (3) Stavrakakis, Yannis. *La izquierda lacaniana. Psiconálisis, teoría, política*, Argentina, 2010, p. 30.
- (4) Marchart, Olivier. *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, Bs. As., FCE, 2010, pp. 15-25.
- (5) *Ibidem*, p. 15.
- (6) Laclau, Ernesto. *La Razón Populista*, Argentina, FCE, 2005, pp. 301-303.
- (7) Laclau, E. y Mouffe, Chantal. *Hegemonía y Estrategia Socialista*, Buenos Aires, FCE, 2004.
- (8) Se llega allí hasta el punto de criticar lo que se consideran sus derivas más avanzadas: el althusserismo y el gramscismo, cuyo instrumental conceptual el propio Laclau había articulado hacia fines de los '70 con originalidad, y con cierta actitud provocadora, en *Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo, fascismo, populismo*, Madrid, Siglo XXI, 1986, texto en el que la preocupación por explicar la praxis política todavía busca sostenerse en las garantías del materialismo dialéctico.
- (9) Laclau, E. y Mouffe, C. Op. Cit., p. 24.
- (10) Badiou, Alain. Op. Cit., p. 15.
- (11) Laclau, E. y Mouffe, C. Op. Cit., p. 26.
- (12) Badiou, Alain. Op. Cit., p. 36.
- (13) *Ibidem*, p. 37.
- (14) Cfr. Mouffe Chantal. *La Paradoja Democrática*, Barcelona, Gedisa, 2003; Mouffe, Chantal. *En torno a lo político*, Buenos Aires, FCE, 2007; y Marchart, Olivier. Op. Cit., et. alt.
- (15) Schmitt, Carl. *El concepto de lo político*, Barcelona, Alianza Editorial, 1999.
- (16) Marchart, O. Op. Cit., p. 18.
- (17) Vale aclarar que la distinción ya había aparecido en el pensamiento francés en 1957 a través de Paul Ricoeur retomada luego por otros posmarxistas importantes como Claude Lefort y Jean-Luc Nancy. Cfr. Marchart, O. Op. Cit., p. 17.
- (18) Cfr. Mouffe, Chantal. *La Paradoja...* Op. Cit., p. 101.
- (19) Marchart. Op. Cit., p. 191.

- (20) *Ibíd.*, p.101.
- (21) Como explica Ernesto Laclau la sedimentación es el momento por el cual ciertas prácticas se rutinizan y olvidan sus momentos originarios de institución. Es el momento de pérdida de las prácticas sociales como existen y los actos de su institución. Según Laclau, hay sedimentación en la medida en que lo social se nos aparece como dado, como obvio en su inmediatez sin ser puesto en cuestión por nadie. Siguiendo a Hurssel, Laclau destaca que las prácticas sedimentadas, en su reflejo teórico, se transforman en las leyes objetivas de lo social. La reactivación en cambio, sirve para comprender el momento instituyente y rupturista de toda lógica política, en tanto es el momento por el cual vamos a los actos prístinos de institución para observarlos en su contingencia. Cfr. Laclau, E. *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993.
- (22) Barthes, Roland. *Mitologías*, Argentina, Siglo XXI, 2004.
- (23) Laclau, E. *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993.
- (24) Cfr. Badiou, 1985, et. alt.
- (25) A fin de evitar confusiones, vale señalar que Badiou hace una inversión de la terminología schmittiana, mientras que “lo político” (“*le politique*”) se orienta hacia el Estado, hacia el objeto particular de normativizar lo social, la política (“*la politique*”) se desvincula del orden de lo representable en la esfera del Estado.
- (26) Badiou, Alain. Op. Cit., p. 11.
- (27) Marchart, O. Op. Cit., p. 190.
- (28) Como bien analiza en un Emilio Lo Valvo el genio de Hegel inscribió lo negativo en la filosofía moderna, luego del olvido de Heráclito, “*pero no cuestionó la unidad del ser. 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*”. Lo Valvo, E. “*Ontologías negativas: Rancière, Badiou y Laclau como pensadores de la político*”, sin fecha, disponible en www.iigg.fsoc.uba.ar/jovenes_investigadores/5jornadasjovenes/EJE5/Teoria%Lo.Valvo.pdf
- (29) Cometemos una injusticia al no trabajar a Žižek en este apartado, no obstante como puede leerse en el apartado “*Leyendo al Lacan que Leyó a Heidegger*”, tanto en sus trabajos como en los de Badiou y Laclau vemos una relación de identidad entre ciertas categorías heideggerianas con las referidas categorías schmittianas. Hablaremos en el mismo de las explícitas referencias a Heidegger en los tres autores.
- (30) Marchart, O. Op. Cit., p. 153.
- (31) *Ibíd.*
- (32) Cfr. Žižek, Slavoj. *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Bs. As., Paidós, 2007.
- (33) Scavino, Dardo. *La filosofía actual. Pensar sin certezas*, Bs. As., Paidós, 2007, pp. 78-83.
- (34) Cfr. Žižek, S. Op. Cit.
- (35) “... *la política no puede ahorrar coraje, definida –a la inversa de la angustia- como balanceo escindido en lo indecible*”. Badiou, A. Op. Cit., p. 13.
- (36) Lacan, Jacques. Seminario 22 R S I, Bs. As., Paidós, 1990.
- (37) Roudinesco, Elisabeth. *Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*, Colombia, FCE, 2000.
- (38) Althusser, Louis. *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan*, 1era edición 1964, Bs. As, Nueva visión, 1988.
- (39) Cfr. Miller, Jacques-Alain. *Extimidad*, Bs. As., Paidós, 2010.
- (40) Žižek, S. *El sublime objeto de la ideología*, Bs. As., Siglo XXI, 2003.
- (41) Heidegger, Martin. *Nietzsche*, Pfullingen, Neske, 1961.
- (42) Stavrakakis, Yannis. *La izquierda lacaniana. Psicoanálisis, teoría, política*, Argentina, FCE, 2010, p. 30.
- (43) Cfr. Althusser, L. Op. Cit.
- (44) cfr. Marchart, O. Op. Cit., p. 53.
- (45) cfr. Scavino, Dardo. Op. Cit., Bs. As., Paidós, 2007, pp. 78-83.
- (46) *Ibíd.*
- (47) Badiou, A. *El ser y el acontecimiento*, Bs. As., Manantial, 1999.
- (48) Scavino, D. Op. Cit., p. 78.
- (49) cfr. Verón, Eliseo. *La semiosis social*, Barcelona, Gedisa, 2004, p. 132.
- (50) cfr. Badiou, A. *El ser y el acontecimiento*, Op. Cit.
- (51) cfr. Scavino, D. Op. Cit., p. 81.
- (52) cfr. Badiou, A., *El ser y el acontecimiento*, Op. Cit.
- (53) Cfr. Badiou, A. *¿Se puede pensar la política?*, Op. Cit.

- (54) Badiou, A. *San Pablo. La fundación del universalismo*, Barcelona, Anthropos, 1999.
- (55) *Ibídem*.
- (56) Badiou, A. *Infinite thought: Truth and return to Philosophy*, Londres, Continuum, 2003.
- (57) Cfr. Badiou, A. *¿Se puede pensar la política?*, Op. Cit.
- (58) cfr. Stavrakakis, Yannis. *La izquierda lacaniana...*, Op. Cit.
- (59) Cfr. Žižek, Slavoj. *El espinoso...*, Op. Cit., 2007.
- (60) Badiou, A. *¿Se puede pensar la política?*, Op. Cit.
- (61) Para Badiou este encuentro en la fidelidad común a un acontecimiento es justamente lo que desconecta a la política de la ficción de la ligazón comunitaria o social como algo natural o (tal cual lo pretende el derecho liberal-burgués) como un acuerdo entre sujetos individuales en el marco de la sociedad civil, y consecuentemente desconecta a la política de la ficción de la representación, vale decir, de las dos principales ficciones de lo político. En este sentido, Badiou denuncia que el pensamiento político clásico no ha hecho otra cosa que sostener la ficción de lo político como lazo social, como mesuramiento del buen estado o de la buena revolución. *“El acontecimiento en cambio, no puede predecirse porque constituye una ruptura con todo el saber, los procedimientos o cálculos asequibles que permitirían una predicción. El acontecimiento, no pertenece en sí mismo a la situación, le sirve de suplemento”*. Badiou, A. *¿Se puede ...?*, Op. Cit., p. 77.
- (62) Badiou, A. *¿Se puede pensar la política?*, Op. Cit., p. 52.
- (63) Cfr. Stavrakakis, Yannis. *La izquierda...*, Op. Cit.
- (64) Žižek, S. “Hurray for Bush!”, en *London Review of books*, 2 de diciembre. Disponible online en www.inb.co.uk/v26/n23/letters.htm
- (65) Cfr. Žižek, S. *El espinoso...*, Op. Cit.
- (66) Enrici, Aldo. “Richard Rorty y Slavoj Žižek. La contingencia y el retroceso como formas de interpretación de la angustia de Martín Heidegger”, publicado en *Aparte Rei* Revista online de Filosofía, Noviembre de 2006, p. 9, disponible en <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/enrici48.pdf>
- (67) Žižek, S. Žižek, S. *La metástasis del goce. Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad*, Bs. As., Paidós, 2004, p. 69.
- (68) Stavrakakis, Y. *La izquierda...*, Op. Cit., p. 143.
- (69) Laclau, E. y Mouffe, C. Op. Cit.
- (70) Laclau, E. *La Razón Populista*, Op. Cit.
- (71) Laclau, E. “Hacia una teoría del populismo”, en *Política e ideología en la teoría marxista*, Madrid, Siglo XXI, 1986.
- (72) Por razones de espacio no nos detendremos a analizar las importantes derivas que el desarrollo del concepto de populismo ha tenido en la obra de este pensador argentino. De cualquier forma, desde nuestro parecer, por sustancial que sea la importancia que el concepto ha vuelto a recobrar en los últimos trabajos de Laclau, esto no ha alterado los fundamentos teóricos principales de su teoría ya sistematizados en *Hegemonía y Estrategia socialista* junto a Chantal Mouffe, en donde las articulaciones discursivas democráticas son más importantes que las demandas populares o “populistas” (a la inversa de lo que sucede en *La Razón Populista*).
- (73) Laclau, E. “Hacia una teoría...”, Op. Cit.
- (74) *Ibídem*.
- (75) Cfr. *Nuevas Reflexiones...*, *Hegemonía y Estrategia Socialista*, *La Razón Populista*, et alt.
- (76) Esta cuestión terminará de quedar clara con la incorporación, cabe señalar que un tanto laxa, de la teoría austriaca de los actos de habla a partir de su segundo gran texto, el ya mencionado *Hegemonía y Estrategia Socialista*.
- (77) Vale aclarar que la noción de oposición es tomada por Laclau en forma metafórica, no “literal” ya que hablar de oposición real entre dos elementos implica que la identidad de los mismos está definida antes de entrar en una relación de oposición, en cambio para Laclau “*la oposición*” antagonica es la que define la identidad de los elementos que se enfrentan. Cabe señalar también que para Laclau decir metafórico no implica reducir el carácter objetivo de un término, ya que como señalamos lo discursivo es lo que construye la realidad social (como reitera Laclau en sus últimos textos, no hay literalidad en el discurso, ya que el discurso no es exterior a lo representado). Cfr. *Hegemonía y estrategia...*, Op. Cit., pp. 164-170.
- (78) Vergalito, Esteban. “Devenires de la teoría del populismo: marxismo, postestructuralismo y pragmatismo en Ernesto Laclau” Ponencia publicada en Lértora Mendoza, Celina (coord.) *Evolución de las ideas filosóficas: 1980-2005. XIII Jornadas de pensamiento filosófico argentino*, Bs. As., FEPAL, 2007, pp. 36-46.
- (79) cfr. op.cits. , Laclau, 1993, Laclau, E. y Mouffe, C.2004 op.cit. Laclau, 2005, et. alt
- (80) Cfr. Laclau, E. y Mouffe, C. Op. Cit., p. 143.

(81) Cfr. Laclau, E. *La razón...*, Op. Cit., pp. 303-310, et. atl.

(82) Cfr. 2004 y 2005.

(83) Laclau, 1993.

(84) Laclau, E., "Why do Empty Signifiers Matter to Politics?" en Laclau, E. *Emancipation(s)*, Surrey, Verso, 2007, pp. 36-46. (A propósito de lo citado aquí, vale aclarar que Lacan mismo distinguía *estructura* de *totalidad* implicando una crítica a la idea de estructura cerrada: "*Dije un conjunto, no dije una totalidad (...) Pero la noción de totalidad sólo interviene si estamos ante una relación cerrada (...) Puede haber, por el contrario, una relación abierta*". Citado en Stavrakakis, Yannis. Op. Cit., p. 58.

Recibido: 1 de octubre de 2010

Aprobado: 20 de diciembre de 2010