

Eso que no se puede decir, pero se puede mostrar

Introducción:

La elección de los autores para la confección de este ensayo se debe a que considero que afrontan núcleos problemáticos de nuestra época. Esa creo que es la principal virtud en esos textos, su voluntad de explorar a fondo estas cuestiones que tantos dolores de cabeza nos traen. La crítica al marxismo en la coyuntura actual, en la que el capitalismo genera el desastre social, tras el derrumbe del estado de bienestar, que se supone mengua su legitimidad, está lejos de ser capitalizada por los sectores populares. Mientras que el neo liberalismo aparece como la forma más depurada de ambigüedades de la dominación del capital, no se generan las formas de articulación política esperadas; el problema aparece así como el desfase final entre las condiciones económicas y articulaciones políticas del etapismo clásico. De esta manera la crítica es pedida a gritos, y vemos, del ambiente académico al más netamente político o periodístico, en síntesis el espacio de la crítica cultural, como el comienzo de un texto contiene por lo general alguna alusión a la “vieja teoría” por llamarlo de alguna manera, que en su forma más habitual o típica es una alusión a la visión economicista del marxismo de una manera muy idealizada que después es criticada por su reduccionismo. Esto aparece de manera más variopinta según la predilección del autor y la identificación que busca en el lector, ya que solo nos indica una toma de posición en el rechazo del reduccionismo (no una discusión a fondo del mismo). Es ahí donde baja la lluvia de aplausos (y, con el mismo brote de cinismo, que en la comedia estereotipada que describe Zizek, cuando el estruendo de risas sigue al chiste). Sin embargo vale la pena mencionar algunas de nuestras usuales renuencias, cuando aplican la consigna de llevar la crítica a fondo. Incluso cuando provocativamente nos generan la sensación de que han cruzado el límite, que ya no ya su podemos reconocernos después de la crítica (como Laclau que como decisión de escritura subraya su ruptura con el marxismo de manera punzante). De alguna manera, nuestro primer acercamiento a ellos nos genera este rechazo, esa sensación de un planteo ridículo, insólitamente desproporcionado, ante las categorías que a pesar de todo, tan útiles nos resultan. Y ahí es donde creo que reside su acierto: necesariamente deben ser una presencia incómoda, que fuerce el debate. Así ambos eligen como base de su construcción crítica el concepto de ideología, cuyas interpretaciones originales someten a una crítica radical. Pero cabe reflexionar si no hemos exagerado un poco aquí ¿efectivamente estamos ante un quiebre con las viejas tradiciones y prácticas teórico/políticas? Y, más importante aún, sea o no esto cierto, ¿Qué innovaciones proponen? La idea es tratar de evaluar estos debates como pensamiento vivo: ¿Qué hay en ellos que nos resulte útil para pensar nuestras circunstancias? Estas dos preguntas

recorrerán el texto, la primera debe servir para ubicarnos. La segunda para ensayar un balance crítico e intentar señalar alguna dirección que parezca provechoso seguir.

El péndulo de Laclau

Hay en el pensamiento de Laclau y Mouffe una ambigüedad fundamental, que según mi interpretación, da lugar a dos lecturas posibles de su trama conceptual. De la ambigüedad, a las lecturas, entonces. Presentan su propuesta teórica como una feroz crítica del esencialismo; a la vez que introduce una certeza negativa, la imposibilidad de la sociedad; en torno a su incapacidad de plenitud. Esta *carencia* opera entonces en un subyacente a la historia: por debajo, como condición de posibilidad y presencia necesaria. La ambigüedad es acerca de *qué clase de vínculo es este. Creo que oscila entre dos posibilidades, de las que podemos realizar dos interpretaciones en direcciones que llamare “ateísmo radical” y “el retorno del esencialismo”*.

El árbol genealógico de la Hegemonía:

En el principio de “Hegemonía y Estrategia Socialista”, en el prefacio a la segunda edición en español se sostiene que:

“Parafraseando a Hobsbawm – que el “corto siglo XX” concluyó en algún punto a comienzos de los años noventa y que hoy en día encaramos problemas de un orden sustancialmente nuevo.

Dados los cambios épocales, nos sorprendimos al ir sobre las páginas de este libro no tan reciente, al advertir lo poco que teníamos que poner en cuestión respecto de la perspectiva intelectual y política que en él se plantea. La mayor parte de lo que ha ocurrido desde entonces ha seguido de cerca el camino sugerido en nuestro libro, y aquellos problemas que eran centrales para nuestras preocupaciones en aquel momento han pasado a ser cada vez más prominentes en las discusiones contemporáneas”¹

Así, el atractivo del libro reside en su planteo novedoso para tratarlas problemáticas actuales. Entonces comienzan a delinear el programa del texto en torno a una impiadosa crítica del esencialismo, fundamentalmente del economicismo; con el propósito explícito de elaborar un marco teórico en el que sean inteligibles los contundentes giros de la historia: que garantice el espacio a la *contingencia*. No hay aquí el espacio para una reconstrucción sintética del recorrido del texto, que de todas maneras resulta indispensable, aun a la manera más acotada posible. El punto de partida de Laclau y Mouffe es que la clase trabajadora no obtiene su estatus a partir de una necesidad práctica sino ontológica, y esta es la clave del esencialismo:

“Si esta distinción se fundara en la mayor capacidad de organización de ciertos sectores en la lucha por objetivos con los que el conjunto del movimiento se identifica, las

¹Laclau, E. y Mouffe, Ch., “Hegemonía y Estrategia Socialista” (1985), Buenos Aires, FCE, 2006. Pág.7.

consecuencias no serían necesariamente autoritarias; pero la distinción se plantea en términos muy distintos: se plantea en términos de un saber, por parte de un sector, acerca del movimiento subyacente de la historia y acerca por tanto, del carácter temporario de las reivindicaciones que unifican, en el presente, al conjunto de las masas. La centralidad atribuida a la clase obrera no es una centralidad práctica, es una centralidad ontológica; en su “calidad de clase universal”, el proletariado – o más bien su partido- es el depositario de la ciencia. En este punto, la escisión entre la identidad de la clase y la identidad de las masas pasa a ser permanente. La posibilidad de este giro autoritario estaba, de algún modo, presente desde la constitución misma de la ortodoxia marxista; es decir, desde el momento en que un actor limitado –la clase obrera- era elevado al rango de “clase universal””²

Así, la segunda internacional no propone un giro autoritario por que espera “la proletarización de los otros estratos sociales”. La audacia de Lenin entonces deriva, precisamente, en consumir ese giro autoritario, por medio de la trasposición de los intereses históricos del proletariado de las masas a la vanguardia. La cuestión central es como el etapismo economicista lidia con el desajuste entre las tareas históricas y la clase que efectivamente las ejecuta: el concepto de hegemonía nace³ así como mero parche en esa situación de desfase, como clave para sortear la *anomalía*. Pero sostienen los autores que para mantener el esencialismo, el proletariado debe guardar una relación de exterioridad, cuando realiza las tareas nacionales de la burguesía lo hace en función de sus *intereses históricos, conservando intacta su identidad*:

“ya que el carácter externo y manipulatorio de la relación entre una clase hegemónica y una tarea o reivindicación democrática y una práctica autoritaria solo puede existir en la medida en que se suelda el lazo que une a esta última con una clase diferente y con una etapa necesaria en el interior de un paradigma evolucionista. Por el contrario, el potencial democrático sólo puede ser desarrollado en la medida en que ese lazo se quiebra y desaparecen, por tanto, las condiciones que permitían la emergencia de una rígida separación entre dirigentes y dirigidos en el seno de las masas...

Pero está claro, por todo lo que hemos dicho, que la profundización de una práctica democrática de masas que eluda la manipulación vanguardista y rompa con el carácter externo entre la hegemonía clasista y tareas democráticas sólo puede verificarse en la medida en que se rechace el carácter clasista necesario de estas últimas y se renuncie radicalmente al etapismo. En esa medida, al romper con la fijación de las tareas democráticas a una etapa burguesa, se elimina el obstáculo entre democracia y socialismo⁴” ...

Quiero destacar esta genealogía sintética del concepto de hegemonía (que se remonta a Plejanov y concluye en Gramsci), que analiza este rol marginal del concepto en la teoría

²Ídem. Pág.88.

³ Con la precisión que lo caracteriza Perry Anderson objetó que la periodización es desacertada, ignorando un desarrollo previo rico en matices en el movimiento socialista ruso precedente a la revolución.

⁴Ídem. Págs. 89 y 90.

marxista, que, dicho sin rodeos: *expresa la subestimación del momento de articulación política, que aparece como recomposición solo ante el desfasaje del etapismo*. Entonces, sostienen, quien llega más adelante, al punto de acercarse mucho a superar el dualismo, es Gramsci. Ya no considerara el concepto como la respuesta a un estado de excepción (propio de la periferia), sino que describirá la lógica de ruptura y articulación permanente de los bloques históricos (noción que supone una configuración singularde clases y fracciones de clase articuladas de diversas maneras en cada formación socio-histórica). A esto llega tras distanciarse de la concepción leninista en varios puntos:

Por un lado no equipara ideología a “sistema de ideas” o “falsa conciencia”, sino que la asocia a una noción de totalidad orgánica y relacional, materializada en aparatos e instituciones, que a partir de ciertos principios básicos articulatorios, suelda la unidad de un “*bloque histórico*”. Los autores juzgan que de este modo se deja atrás la posibilidad de una “*lectura superestructuralista de lo ideológico*”.

“Pero esto no es suficiente ya que el liderazgo moral o intelectual podría ser entendido como inculcación ideológica de un conjunto de sectores subordinados por parte de la clase hegemónica. En tal caso, no habría posiciones de sujeto que cortaran transversalmente a las clases, ya que aquellas que parecieran hacerlo pertenecerían en realidad a la clase dominante, y su presencia en los otros sectores sólo podría entenderse como fenómeno de falsa conciencia. Pero este es el punto en el que Gramsci introduce su tercer y más importante desplazamiento: la ruptura con la problemática reduccionista de la ideología. Ni los sujetos políticos son para Gramsci “clases” – en el sentido estricto del término-, sino “voluntades colectivas” complejas; ni los elementos ideológicos articulados por la clase hegemónica tienen una pertenencia de clase necesaria. Respecto al primer punto la posición de Gramsci es clara: la voluntad colectiva resulta de la articulación político ideológica de fuerzas históricas dispersas y fragmentadas⁵”

Pero a pesar de que en Gramsci hay un desarrollo de la lógica relacional, en la medida en las identidades se logran en las prácticas articulatorias, los autores consideran que persiste un núcleo esencialista; a saber, que toda formación hegemónica posee un centro que ejerce una función de principio unificante, que está referido, a una clase social:

“...es decir que, la hegemonía de la clase no es enteramente práctica y resultante de la lucha, sino que tiene en su ultima instancia un fundamento ontológico. La infraestructura no asigna a la clase obrera su victoria, sino que esta depende de su capacidad de liderazgo hegemónico; pero a una falla en la hegemonía obrera solo puede responder una recomposición en la hegemonía burguesa...”

⁵ Ídem. Pág. 102.

Pero afirmar que la hegemonía debe siempre responder a una clase económica fundamental no es sólo volver a afirmar la determinación en última instancia por la economía; es también afirmar que, en la medida en que esta última constituye un límite infranqueable a las posibilidades de recomposición hegemónica de la sociedad, la lógica de constitución del espacio económico no es ella misma el resultado de la intervención de prácticas hegemónicas⁶”

El signo como escisión necesaria

Más adelante introducen toda una serie de definiciones que articulan su concepción de lo social. Hay aquí un replanteo a nivel del lenguaje, retoman de Saussure la concepción relacional, en la medida en que algo se define por lo que no es, pero se abandona la posición estructuralista, dando paso a innovaciones procedentes de la lectura de Lacan. Lo importante aquí es que el significante nunca es idéntico a sí mismo, que hay un *exceso de sentido que es constitutivo de lo social*. La manera más sencilla en que lo plantea es en “*La razón populista*” con el ejemplo de Cicerón que pensaba que en la antigüedad no había suficientes palabras para nombrar la cantidad de referentes a los que había que referirse, de manera que este sería el origen de la *metonimia* y la *metáfora*. Laclau dice que luego pensemos que ese exceso de cosas por nombrar está presente en la medida en que existe un nivel inconsciente imposible de simbolizar, pero que nunca deja de estar presente. De manera que en la metonimia y la metáfora siempre hay un resto pulsional. Así el sentido no puede ser fijo por qué:

“Imaginemos, no obstante que esta carencia no es empírica, que está vinculada con un bloqueo constitutivo del lenguaje que requiere nombrar algo que es necesariamente innombrable como condición de su propio funcionamiento. En ese caso, el lenguaje original no sería literal, sino figurativo, ya que sin dar nombres a lo innombrable no habría lenguaje alguno...”

...Este argumento puede ser generalizado si aceptamos el hecho de que cualquier distorsión del sentido procede de la necesidad de nombrar algo a la vez imposible y necesario. En este sentido la catacrexis es algo más que una figura particular: es el denominador común de la retoricidad como tal. Este es el punto en el cual podemos vincular este argumento con nuestras observaciones previas sobre hegemonía y significantes vacíos...⁷”

Dicho de un tirón: “... la concepción resultante fue la de un espacio relacional que no logra, sin embargo, llegar a constituirse como tal, de un campo dominado por el deseo de una estructura que está siempre finalmente ausente. El signo es el nombre una de una escisión, de una imposible sutura entre significante y significado...⁸”

⁶ Ídem. Págs.103 y 104.

⁷ Laclau, Ernesto. “La Razón Populista” (2005). Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica, 2007. Pág. 96.

⁸ Laclau, E. y Mouffe, Ch., “Hegemonía y Estrategia Socialista” (1985), Buenos Aires, FCE, 2006. Pág. 153.

Ahora corresponde introducir el antagonismo, en la medida que su rol es decisivo, y las nociones de diferencias y equivalencias. Ocupa un lugar fundamental, ya que es considerado como una represión fundamental, destacada en la conceptualización de la imposibilidad de la sociedad; a la vez que me resulta pertinente para introducir la articulación de la noción de límite y la manera en que es externo/interno respecto a lo social. Por un lado, mientras allá antagonismo el sujeto no puede ser una presencia plena para sí mismo; pero no se trata de un elemento exterior, una diferencia positiva, sino que constituye el límite del sistema de diferencias, que solo existe por medio de la disruptiva figura de la metáfora. No se trata solamente de que el antagonismo no pueda ser aprehendido por el lenguaje, sino que este está condenado a una permanente tarea de fijar precisamente, aquello que el antagonismo subvierte:

“El antagonismo, por tanto, lejos de ser una relación objetiva, es una relación en la que se muestran –en el sentido en que Wittgenstein decía que lo que no se puede decir se puede mostrar- los límites de toda objetividad.⁹ Pero si, como hemos visto, lo social solo existe como esfuerzo parcial por instituir la sociedad –esto es, un sistema objetivo y cerrado de diferencias-, el antagonismo, como testigo de la imposibilidad de una sutura última, es la “experiencia” del límite de lo social. Estrictamente hablando, los antagonismos no son interiores sino exteriores a la sociedad; o mejor dicho, ellos establecen los límites de la sociedad, la imposibilidad de esta última de constituirse plenamente...

El límite de lo social no puede trazarse como una frontera separando dos territorios, porque la percepción de la frontera supone la percepción de lo que está más allá de ella, y este algo tendría que ser objetivo y positivo, es decir, una nueva diferencia. El límite de lo social debe darse en el interior mismo de lo social como algo que lo subvierte, es decir, como algo que destruye su aspiración a constituir una presencia plena. La sociedad no llega a ser totalmente sociedad porque todo en ella está penetrado por sus límites, que le impiden constituirse como realidad objetiva...¹⁰”

Entonces la interioridad del límite, su presencia, deja establecida la posibilidad de subvertir los contenidos, el carácter flotante de los significantes. De esta manera esta presencia garantiza la contingencia, tan anhelada frente a la linealidad determinista; ya que cuando se logra una sutura parcial, cristalizando un sistema de diferencias relativamente estable, siempre es posible este retorno de lo reprimido, que viene a quebrar las diferencias por medio de la construcción de una cadena de equivalencias. A modo de cierre de la introducción de Laclau, señalaré que el autor describe el desenvolvimiento de este proceso a partir de la noción de demandas. La demanda contiene la insatisfacción, si estas son concebidas en su particularidad persiste un sistema de diferencias medianamente estable (si se las satisface a tiempo es más probable que así sea), tratándose de *demandas democráticas*, si comienza a concebirse una unidad entre ellas (lo que es más factible si se acumulan), se inicia un proceso de establecimiento de

⁹ La negrita es propia.

¹⁰ Laclau, E. y Mouffe, Ch., “Hegemonía y Estrategia Socialista” (1985), Buenos Aires, FCE, 2006. Págs. 169 y 170.

equivalencias que permite la articulación de la identidad popular; se trata de *demandas populares*. Aquí es fundamental la negación de la demanda, como exclusión fundamental que permite por parte de la *plebs* (plebeyos) desarrollar una conciencia de *falsa totalidad*. Es a partir de esta conciencia, que puede la *plebs* concebir una verdadera totalidad (desde su punto de vista), presentarse como *populus* (pueblo). Así, la cadena de equivalencias se completa con esta última condición, en el caso del populismo.

Las Consecuencias del Péndulo:

Creo que la ambigüedad que mencionaba en principio, consiste en una oscilación en la interpretación de las consecuencias que tendría este *retorno de lo reprimido para el análisis social*. Sabemos que se trata de una condición de posibilidad, esto es, de alguna forma de trascendental kantiano; en la medida en que su presencia es entendida como constante histórica a priori, y delimita una imposibilidad que actúa como ideal: movilizandando la acción permanentemente (como la plenitud es imposible, nunca cesa). Veamos el problema: la construcción del orden concibe como unidad primaria las demandas, que, y aquí no puede haber equívoco, tienen que tener una conexión con la experiencia directa. Así, poseen una naturaleza indiscutiblemente histórica, y de esta manera los puntos nodales estarían estrechamente vinculados a la singularidad histórica en la que se desenvuelve la lucha hegemónica. Pero, entonces, ¿no parece demasiado radical quitar toda prioridad a algunos puntos nodales que por su importancia en un determinado período histórico parecen a simple vista tener una efectividad mayor a la hora de articular una cadena de equivalencias? Me refiero por supuesto (aunque no exclusivamente) a la economía. Si la organización de la producción ocupa un lugar central en la experiencia vital de los actores, de manera que constituye tierra fértil a la proliferación de demandas; ¿Por qué abandonar la construcción de una cadena de equivalencias en torno a una identidad de clase? Pensemos en el movimiento ecologista, el cual no puede prosperar sin impugnar al capital multinacional que degrada el ambiente (aunque esto no es necesario). Aquí aparece con toda claridad como una situación histórica en la que la amenaza del medio ambiente y por tanto la salud pública, puede estar en la base de una cadena de equivalencias. Volvamos ahora al punto de partida:

“Si esta distinción se fundara en la mayor capacidad de organización de ciertos sectores en la lucha por objetivos con los que el conjunto del movimiento se identifica, las consecuencias no serían necesariamente autoritarias; pero la distinción se plantea en términos muy distintos: se plantea en términos de un saber, por parte de un sector, acerca del movimiento subyacente de la historia y acerca por tanto, del carácter temporario de las reivindicaciones que unifican, en el presente, al conjunto de las masas. La centralidad atribuida a la clase obrera no es una centralidad práctica, es una centralidad ontológica; en su “calidad de clase universal”, el proletariado – o más bien su partido- es el depositario de la ciencia”¹¹.

¹¹Ídem. Pág.88.

Repasemos el fuerte de su punto: ni un abandono de la lucha hegemónica a la espera de la proletarización cuasi universal, ni el establecimiento de la vanguardia como portadora de los “intereses históricos”. Pero, existe todavía otra posibilidad:

Si la distinción se funda en la mayor capacidad de organización de ciertos sectores en función de la particular situación histórica en que las demandas insatisfechas se condensan en determinados puntos nodales, y por tanto se considera que poseen una mayor efectividad para transformarlas en demandas populares; ¿entonces por qué desechar la noción de clase como sujeto político? ¿No debe estar este cálculo implícito en la formulación de las luchas hegemónicas (el de la efectividad de los puntos nodales)? Si no lo está, ¿no se torna anárquico, el vínculo entre lo pulsional y el objeto a? ¿No hay entonces un retorno del esencialismo?

El eje sería entonces que aun reconociendo la no centralidad de la clase trabajadora a la manera de la formulación clásica, no hay razones para que el sujeto popular abandone la aspiración de transformar la organización de la producción. Y esto fundado solo en *esa potencial efectividad*, que lo constituye en una suerte de *terreno fértil a las demandas populares*. Estaríamos así ante un *ateísmo radical* que solo se justifica, por el vínculo histórico *ya posteriori*. Pero para ello debe existir el supuesto de que ante la imposibilidad final del cierre de lo social, exista sin embargo una diferenciación positiva entre las diversas “formaciones hegemónicas”: *la presencia (su forma) no debe ser invariante históricamente*. Pero esta no es la ruta que eligen los autores: el concepto privilegiado para superar la encrucijada, es mencionado apenas a la pasada en el final del capítulo cuarto de “la razón populista”¹². *El rol marginal del concepto de Sublimación, y la falta de una apuesta a su introducción como vínculo entre la historia y su fondo es la gran ausencia en esta perspectiva teórica*. Y creo que esto no es casual; ya que parece fundarse en la consideración de que si las diferencias históricas se vuelven cualitativas en este sentido, está el peligro de una recaída en la teleología; lo cual me parece infundado, y creo que este resguardo bloquea el potencial de su trabajo. Pero, ¿Por qué ese temor me parece infundado? No es necesario establecer a priori una linealidad histórica, una especie de perforación lenta de la roca lacaniana que sin quebrarla la va agrietando (Zizek deslizó esta posibilidad cuando analizó la ambigüedad en Laclau, pero admitiendo que no es lo que sostiene este último); para decir que el resto pulsional no es indiferente a las condiciones sociales.

Pero hay otra lectura posible, que es aquella en la que la indeterminación del *objeto a*, la *manifestación de ese resto pulsional en demanda, se vuelve indeterminada, caótica: pierde su vínculo con la historia y aniquila la subjetividad*. Veamos un pasaje:

“Veamos un ejemplo. Tradicionalmente ha habido en Francia un voto de protesta de izquierda, principalmente encauzado a través del Partido Comunista. Éste cumplía lo que Georges Lavau ha denominado una “función tribunicia”, ser la voz de los excluidos del sistema...

¹²Laclau, Ernesto. “La Razón Populista” (2005). Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica, 2007.. Págs. 152 y 153.

Con el colapso del comunismo y la formación de un establishment de centro en el cual el Partido Socialista y sus asociados eran poco diferentes de los gaullistas, la división entre izquierda y derecha se desdibujó cada vez más. Sin embargo, la necesidad de un voto radical de protesta permaneció, y como los significantes de la izquierda habían abandonado el campo de la división social, este campo fue ocupado por significantes de la derecha. La necesidad ontológica de expresar la división social fue más fuerte que su adhesión óptica a un discurso de izquierda. Esto se tradujo en un movimiento considerable de quienes fueran votantes comunistas hacia el Frente Nacional”¹³

Aquí no hay consideración alguna acerca de la historicidad del voto anti sistema (¿porque esa demanda y no otra?), y el momento racional (la elección comunista por adhesión a valores) cede frente a la pulsión. Pero si la forma de presencia de la “necesidad ontológica” es indiferente, si la más abrupta volatilidad en las identidades, si el modo en que la equivalencia (proveniente de la pulsión) quiebra el sistema de diferencias con independencia del contexto histórico y la mediación consciente; estamos ante un *retorno del esencialismo*. Y se trata de un retorno con las peores consecuencias:

- a) Una supremacía abrumadora de lo pulsional que arrasa el espacio de constitución subjetiva; de lo que se sigue que se evapora la elección racional del sujeto.
- b) Si la formación hegemónica no logra apaciguar esa *carencia que ahora es determinante*, si no puede estabilizar el sistema de diferencias; y como sabemos, esto es cuestión de tiempo, entonces la equivalencia se la devora. Si no hay una raíz histórica (y la articulación subjetiva no alcanza) que especifique este proceso, se cae en una *contingencia determinante* solo discernible *a posteriori*.
- c) La consecuencia de esto implica, que sin sujeto y sin historia, caemos en una concepción circular de la historia; o sea un esencialismo de la *lógica política*.

El desajuste esta entre la función ontológica y su satisfacción óptica; la necesidad de la satisfacción se devora la elección racional. Veamos otro párrafo que condensa esto:

“...Cuando la gente se enfrenta a una situación de anomia radical, la necesidad de alguna clase de orden se vuelve más importante que el orden óptico que permita superarla. El universo hobbesiano constituye la versión extrema de este vacío: como la sociedad se enfrenta a una situación de desorden total (el estado de naturaleza), cualquier cosa que haga el Leviatán es legítima –sin importar su contenido- siempre que el orden sea su resultado”¹⁴ ... ”

El Secreto de la Mercancía

¹³Ídem. Pág. 115.

¹⁴Laclau, Ernesto. “La Razón Populista” (2005). Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica, 2007. Pág.116.

Una de las principales diferencias en relación a Laclau y Mouffe, es que Zizek privilegia el análisis de la mercancía y su centralidad en el mundo moderno.

En “El Sublime Objeto de la Ideología” Zizek propone una interesante reformulación del concepto de ideología, a partir de una lectura lacaniana de Marx. Es interesante, porque a diferencia de Laclau y Mouffe, sigue otorgando permanencia al fetichismo de la mercancía como eje articulador de la práctica ideológica. El texto comienza con el célebre título “*De Como Marx descubrió el Síntoma*” que se deriva de la afirmación de Lacan de que Marx descubrió el síntoma. Veamos cómo es esto, se trata de una analogía entre el rol de la forma en el desnudar el secreto de la mercancía y la importancia atribuida por Freud a la forma como articulación entre el pensamiento manifiesto y el latente en la interpretación de los sueños: no es meramente el pensamiento latente (que además es imposible intelegir en una representación pura); sino que la forma en que se manifiesta presenta una compleja articulación entre ambas instancias. *No se trata aquí del contenido latente de la mercancía, el trabajo como fundamento del valor: sino que su secreto está en porque toma la forma mercancía:*

“La respuesta es que hay una homología fundamental entre el procedimiento de interpretación de Marx y Freud. Para decirlo con mayor precisión, entre sus análisis respectivos de la mercancía y de los sueños. En ambos casos se trata de eludir la fascinación propiamente fetichista del “contenido” supuestamente oculto tras la forma; el secreto a develar mediante el análisis no es el contenido que oculta la forma (la de las mercancías, la de los sueños) sino, en cambio, el “secreto” de esta forma...

...Es este deseo sexual/inconsciente el que no se puede reducir a “un curso normal del pensamiento” porque está, desde el comienzo mismo constitutivamente reprimido, porque no tiene “original” en el lenguaje “normal” de la comunicación cotidiana, en la sintaxis del preconsciente/consciente. Su único lugar está en los mecanismos del “proceso primario”. Esta es la razón de que no haya que reducir la interpretación de los sueños, o los síntomas en general, a la re-traducción del “pensamiento latente del sueño” al lenguaje “normal”, cotidiano de la comunicación intersubjetiva (formula de Habermas). La estructura siempre es triple, siempre hay tres elementos en funcionamiento: el texto del sueño manifiesto, el contenido del sueño latente o pensamiento y el deseo inconsciente articulado en el sueño. Este deseo se conecta al sueño, se intercala en el inter espacio entre el pensamiento latente y el texto manifiesto. No está, por lo tanto, “más oculto, más al fondo” en relación con el pensamiento latente, sino que, definitivamente, más “en la superficie”, y consiste enteramente en los mecanismos del significante, en el tratamiento al que queda sometido el pensamiento latente. Dicho de otra manera, su único lugar está en la forma del sueño: la verdadera materia del sueño (el deseo inconsciente) se articula en el trabajo del sueño, en la elaboración de su “contenido latente” ...¹⁵”

¹⁵Zizek, S., “El Sublime Objeto de la Ideología”. Buenos Aires. Siglo XXI ,2012. Págs. 35,37 y 38.

Veamos un pasaje en el que lo dice sin rodeos, la paradoja es que la vía de acceso a eso que imaginamos tan lejano está en la superficie misma:

“Ésta es entonces la paradoja básica del sueño; el deseo inconsciente, aquel que supuestamente es su núcleo más oculto, se articula precisamente a través de un trabajo de disimulación del “núcleo” de un sueño, su pensamiento latente, a través del trabajo de disfrazar este núcleo-contenido mediante su traslado al jeroglífico del sueño¹⁶ ...”

Entonces Marx inventó el síntoma, sostuvo Lacan: Hay una confluencia metodológica fundamental entre marxismo y psicoanálisis. Aquí es donde Zizek da el segundo paso. Marx no solo inventó el síntoma, también lo descubrió (al descubrir el método, da en el clavo): en el secreto de la mercancía está contenida la represión del antagonismo, el inmanente resto in-simbolizable que sin embargo persiste, a pesar de todo como presencia. Entonces queda así definido propiamente el terreno en el que se mueve Zizek, ¿Cómo sintomatizar el síntoma? Y este es precisamente el aporte de Zizek, que no se trata solamente del método, sino que el secreto de la mercancía es su carácter sintomático efectivo, en la medida que permite dar cuenta de la presencia de lo Real, de la imposibilidad de transparentar ese antagonismo fundante. De esta manera, el problema de la ideología aparenta no ser verdaderamente reformulado en los términos estructura /superestructura, ya que el ordenamiento seguiría vigente, en el sentido relacional, aunque ampliado en una tríada que incluye ahora a la forma como prioritaria: la relación se mantendría en lo fundamental, ya que una reformulación de la base (ahora la verdad en la base se mueve hacia las profundidades del inconsciente) mientras que el terreno de la ideología, o mejor dicho de la fantasía ideológica depende del primero. Sin embargo esto es solo una apariencia, ya que en verdad la base, o sea la suposición de que hay una verdad debajo de la ideología (el esencialismo economicista), desaparece en la medida en que lo *real* es imposible, irreconstituible plenamente; a la vez que lo económico como esfera aislable (de la que deducir la superestructura) desaparece. La presencia del antagonismo continua, es cierto, agazapada en todo el espectro ideológico, ejerciendo una gran influencia. Pero aquí entra la paradoja que citábamos, la cual hay que entender como principio ontológico fundamental, y esto es más clara en “Contingencia, Hegemonía y Univ.”. Para Zizek el universal solo existe como contenido de los particulares (no en sentido nominalista ya que es imposible en última instancia), es por ello que un particular que lo exceda lo subvierte; pero ese exceso siempre posible está en la naturaleza de las cosas. En limpio: *el síntoma como particular, contiene la realidad de su fondo universal, pero lo universal está necesariamente vacío porque solo mediante la forma que sintetiza esa relación, podemos acceder a él. De manera que aquí la ambivalencia es que la superficie expresa un universal concreto, pero el universal solo es cognoscible por medio de su articulación concreta: más allá, el vacío. Entonces lo crucial es que lo real solo es accesible en la forma que toma en una particularidad, es imposible como universal puro, en términos de inteligibilidad, pero esto no lo hace menos real. O sea el universal es incognoscible sin su carácter concreto, pero a la vez real. Por eso Zizek enfrentará el problema de ¿Cómo historizar el historicismo?*

¹⁶ Ídem. Pág. 38.

Hasta acá brevísimamente enunciado como hay una utilización diferente del aporte lacaniano. Pero antes quiero hacer un comentario e ilustrarlo con una cita. En esta debilidad cognoscitiva que mencione renglones arriba se encuentra la posibilidad de un determinismo feroz de la subjetividad por el objeto a: la posibilidad de que no sepamos lo que estamos haciendo. La cita es la siguiente:

“Lo Universal es simplemente una propiedad de los objetos particulares que en realidad existen, pero cuando somos víctimas del fetichismo de la mercancía parece como si el contenido concreto de una mercancía (su valor de uso) fuera una expresión de su universalidad abstracta (su valor de cambio) – el Universal abstracto, el Valor, aparece como la Sustancia real que sucesivamente se encarna en una serie de objetos concretos...

...Un buen nominalista anglosajón que piensa que lo Universal es una propiedad de lo Particular, a saber, de las cosas realmente existentes. El valor no existe en sí, hay únicamente cosas individuales que, entre otras propiedades, tienen valor. El problema es que en su práctica, en su actividad real, él actúa como si las cosas particulares (las mercancías) fueran simplemente otras tantas encarnaciones del Valor universal. Para parafrasear a Marx: Él sabe muy bien que el derecho romano y el derecho germánico son simplemente dos clases de derechos, pero en la práctica, él actúa como si el Derecho, ese ente abstracto, se realizara en el derecho romano y en el derecho germánico.

Hemos dado ahora un paso decisivo hacia delante una nueva manera de leer la formula marxiana “ellos no lo saben, pero lo hacen”: la ilusión no está del lado del saber, está ya del lado de la realidad, de lo que la gente hace. Lo que ellos no saben es que su realidad social, su actividad, está guiada por la una ilusión, por una inversión fetichista. Lo que ellos dejan de lado, lo que reconocen falsamente, no es la realidad, sino la ilusión que estructura su realidad, su actividad social real. Saben muy bien cómo en realidad son las cosas, pero aun así, hacen como si no lo supieran. La ilusión es, por lo tanto doble: consiste en pasar por alto la ilusión que estructura nuestra relación efectiva y real con la realidad. Y esta ilusión inconsciente, que se pasa por alto es lo que se podría denominar la fantasía ideológica.

Si nuestro concepto de ideología sigue siendo el clásico, en el que la ilusión se sitúa en el conocimiento, entonces la sociedad actual ha de parecer pos ideológica: la ideología que prevalece es la del cinismo, la gente ya no cree en la verdad ideológica; no toma las proposiciones ideológicas en serio. El nivel fundamental de la ideología no es sin embargo el de una ilusión que enmascare el estado real de las cosas, sino el de una fantasía (inconsciente) que estructura nuestra propia realidad social. Y en este nivel, estamos, claro está, lejos de ser una sociedad pos ideológica. La distancia cínica es sólo un camino –uno de muchos –para cegarnos al poder estructuran te de la fantasía ideológica: aun cuando no tomemos las cosas en serio, aun cuando mantengamos una distancia irónica, aun así lo hacemos...¹⁷”

¹⁷Ídem: Págs59,60 y 61

Ahora veamos como Zizek coincide con la crítica que expuse de Laclau parcialmente, y por qué me parece insatisfactoria para sortear la problemática.

La crítica de Zizek:

Zizek formula sintéticamente la oscilación pendular que describí en Laclau; aunque se embarca en otra ruta (sospecho que la crítica que esboce entraría en su pensamiento en lo que llama “historicismo radical” o “esencialismo estratégico”). Para él, el dilema no tiene salida posible ya que en el trascendental Kantiano (la eterna lucha de la parte por representar el todo imposible, que actúa sin embargo como ideal; pero aquí siempre hay una exclusión fundamental que esta lectura oculta) y una salida “protohegeliana” que restablecería la teleología y con la que Laclau no estaría de acuerdo:

“... ¿es este marco realmente un universal no histórico, o simplemente la estructura formal de la constelación ideológico- política específica del capitalismo occidental tardío? La narrativa evolucionista media entre estas dos opciones: contar la historia acerca de cómo el marco universal fue “postulado como tal” pasó a ser el principio estructuran te explícito de la vida ideológico- política. Subsiste, no obstante: ¿este pasaje evolucionista es un simple pasaje del error al verdadero discernimiento? ¿Es que cada posición se ajusta a su propia época, de modo que en el tiempo de Marx el “esencialismo de clase” era adecuado, mientras que hoy necesitamos la afirmación de la contingencia?...¹⁸”

Entonces continua Zizek exponiendo que la confusión tanto en Laclau como en Butler está en que Lacan es más cercano en este punto a Hegel debido a (y en el sentido que anticipábamos en la sección anterior):

“...la cuestión crucial es que la forma misma, en su universalidad, siempre está arraigada, como un cordón umbilical, en un contenido particular; no sólo en el sentido de la hegemonía (la universalidad nunca está vacía, siempre está teñida de un concepto particular; no solo en el sentido de la hegemonía (la universalidad nunca está vacía, siempre está teñida de algún contenido particular), sino en el sentido más radical de que la misma forma de la universalidad emerge a través de una dislocación radical, a través de alguna imposibilidad más radical “represión primordial”. La pregunta fundamental no es que contenido particular hegemoniza la universalidad vacía (y así, en la lucha por la hegemonía, excluye otros contenidos particulares); la pregunta última es: ¿Qué contenido específico debe ser excluido para que la forma vacía misma de la universalidad emerja como el “campo de batalla” por la hegemonía?...”

...; no obstante para que esta lucha misma tenga lugar, su terreno debe constituirse por medio de una exclusión más fundamental (“represión primordial”) que no sea

¹⁸Zizek, S., “Lucha de clases o posmodernismo? ¡Sí, por favor!” en Butler, J., Laclau, E y Zizek, S., “Contingencia, Hegemonía y Universalidad”, Buenos Aires, FCE, 2011. Pág. 116.

simplemente histórica-contingente, una postura (stake) en la presente constelación de la lucha hegemónica, ya que ella sustenta el terreno mismo de la historicidad...¹⁹”

Es importante en este momento no perder de vista que no se trata de lo excluido en la formación hegemónica en Laclau, que siempre puede retornar en la medida en que se va acumulando por medio de demandas insatisfechas, sino lo que está excluido en ese terreno mismo de la historicidad (nótese que la palabra terreno es la que utiliza Laclau). Para despejar toda duda:

“...Lo que está barrado no es lo que está excluido bajo el régimen hegemónico presente²⁰”.

Ahora se ve con más claridad lo que ya percibíamos en la sección anterior, la distinción entre los autores, que toman senderos diferentes de un mismo camino: para Žižek entonces la cuestión primera es encontrar dar con el síntoma que permita reconocer esta exclusión fundamental. Recordemos el tema de los puntos nodales; que Laclau sostiene que no puede haber centro. Aquí hay un centro claro. Y debe entenderse que el sistema de Laclau es criticado por Žižek por no dar cuenta de la centralidad del espacio económico, por el peligro de pasar de la crítica del esencialismo a la no politización de la esfera de la vida privada y aceptar así la lógica del terreno.

Volviendo al debate Žižek entonces propone que no hay nada más desacertado que leer a Lacan en términos Kantianos, porque:

“De modo que Lacan es lo opuesto mismo del formalismo kantiano (si por esto entendemos la imposición de algún marco formal que sirva como el a priori de su contenido contingente): Lacan nos obliga a tematizar la exclusión de algún contenido traumático que es constitutiva de la forma universal vacía. Hay espacio histórico solo en la medida en que este espacio está sostenido por alguna exclusión (o, como habría dicho Lacan, forclusión) más radical. Entonces, deberíamos distinguir dos niveles: la lucha hegemónica por la cual el contenido particular hegemonizará la noción universal vacía, y la imposibilidad más fundamental que vuelve vacío al universal y, así, un terreno para la lucha hegemónica²¹”.

Entonces Žižek introduce esta distinción, que caracteriza como *historicismo* el espacio que se ocupa de la primera e *historicidad* el correspondiente al segundo nivel. El problema de la relación entre ambos niveles, y la posibilidad de que el segundo se mantuviera intacto ante la variabilidad del primero era lo que según quedo planteado anteriormente, operaba como bloqueo a la potencialidad de esta lectura. Hasta aquí puede pensar a fin de cuentas el lector, todo el texto hace un rodeo para terminar sosteniendo lo mismo que Žižek; sin embargo una vez señalada la ambivalencia como problema común no comparto la resolución. Veamos un poco más acerca de esta distinción:

¹⁹Ídem. Págs. 118 y 119.

²⁰Ídem. 119.

²¹Ídem. 120.

“En otras palabras, el tema historicista del juego de sustituciones abierto e interminable es la forma misma del cierre ideológico a-histórico: al concentrarse en la simple diada esencialismo- contingencia, en el pasaje de uno a la otra, invisibiliza la historicidad concreta como el cambio del principio estructurante global mismo de lo Social²²”

El problema en Zizek, ¿cómo historizar el historicismo? No tiene salida. Mi opinión es que como dijera sobre Laclau la economía tiene un peso central en la medida en que las demandas se acumulan como dijimos *como un terreno que reviste una mayor fertilidad para el surgimiento de demandas populares. De manera que se consideró como una certeza práctica. Quizás Zizek levantaría la mano con el índice extendido: ¡Eencialismo estratégico!* Pero creo que el argumento de Zizek encierra un peligroso retorno al esencialismo, en la medida en que se restaura un centro de fijación, pero más peligroso que el economicismo etapista (en cuanto a esencialismo), debido a que puede autorizar un salto en la explicación: *del inconsciente al acto, de un plumazo.* Lo racional no peligra ya como articulación sino como mediación misma. En última instancia su pregunta, y su referencia a Lévi Strauss no es casual, no es otra que la de la estructura de las estructuras. El argumento será aquí el mismo que vimos antes: *la ideología opera en el terreno de la realidad, no en el del conocimiento; como tal es preexistente a la cultura:*

“No obstante, Lévi- Strauss señala aquí otra cuestión crucial: como los dos sub-grupos forman de todos modos una única y misma tribu que vive en la misma aldea, esta identidad tiene que estar de alguna manera simbólicamente inscrita; pero ¿cómo, si la entera articulación simbólica, todas las instituciones sociales de la tribu no son neutrales, sino que están sobre determinadas por la escisión antagónica constitutiva y fundamental? Pues, por lo que Lévi- Strauss llama ingeniosamente la institución cero, una suerte de contrapartida institucional del famoso maná, el significante vacío sin ningún significado determinado, ya que significa solo la presencia del significado en tanto tal, en oposición a su ausencia: una institución específica que no tiene ninguna función determinada positiva; su única función es puramente negativa de señalar la presencia y la realidad de la institución social en tanto tal en oposición a su ausencia, al caos presocial. Es la referencia a semejante institución cero la que permite a todos los miembros de la tribu experimentarse como tales, como miembros de la misma tribu. ¿No es esta institución cero, entonces, ideología en su máxima pureza, es decir, la encarnación directa de la función ideológica de proveer un espacio neutral omniabarcador en el cual el antagonismo social es obliterado, en el cual todos los miembros de la sociedad pueden reconocerse? ¿Y no es la lucha por la hegemonía precisamente la lucha por el modo en que esta institución cero será sobre determinada, teñida por alguna significación particular?²³” ...

Entonces, la sociedad empíricamente hablando existe (utiliza la expresión grupo), por lo tanto debe existir una represión primaria del antagonismo, alguna constitución ideológica; sino el grupo entraría en un conflicto irresoluble, la división tribal hasta el atomismo.

²² ídem.121.

²³ ídem. Págs. 122 y 123.

Como el núcleo traumático es bien real, su obliteración ideológica también lo es; precede a la cultura. Si esto es válido, entonces como principio ideológico, toda la cultura es postulada retroactivamente en el propio proceso de hominización. Este es el Kant de Lacan que Žizek reconoce en la nota al pie. Pero sin embargo, esta noción va en contra de numerosas corrientes antropológicas y no es evidente por sí misma. Ella supone que a partir de un determinado desarrollo natural, de un punto fijo alcanzado en la evolución, surge la cultura. Pero hace ya bastante tiempo que la hominización es concebida como un proceso de doble determinación entre lo biológico/cultural, las periodizaciones rastrean numerosas formas pre-culturales cada vez más atrás de las etapas consideradas culturales; y estas formas pre-culturales anticipan desarrollos físicos (y viceversa, sin por supuesto, un principio claro). Entonces para que la unidad 0 sea pre-cultural, creo, habría que remontarse hasta el proceso mismo de hominización. Creo que estamos aquí ante una afirmación meramente presupuesta en virtud del marco teórico. Otro tanto sucede con el status de la *ideología*, ¿Por qué desechar la posibilidad misma de que con las variaciones históricas cambia el fondo mismo? Creo que la gran virtud de Žizek cuando otorga centralidad a la forma se pierde al asignar esta invariante. Por otro lado, el ejemplo de la institución cero, es utilizado con una connotación hobbesiana que supone el concepto de caos. La cooperación y el carácter grupal, acompañan la vida humana desde su origen animal; mientras que la idea de un caos pre-social parece formulada en términos llamativamente contemporáneos. Así enunciada, la institución cero parece guardar cierta familiaridad con la conciencia hegeliana que se desenvuelve en la historia, pero dada su imposibilidad parece persistir molestando el trascendental kantiano mencionado. Aunque hay una diferencia clave, siguiendo el final de “La guía perversa de la ideología”, donde Žizek afirma que “el gran otro no existe, estamos solos²⁴”; puede haber un momento de auto-conocimiento, a partir del reconocimiento de la carencia, de la aceptación del dolor.

De aquí luego sostiene trasladar esta lógica a la diferencia sexual. No es un desliz, presenta la misma lógica en “El Sublime Objeto de la Ideología”:

“Tomemos uno de los lugares comunes de la crítica marxista- feminista al psicoanálisis, la idea de que la insistencia en el papel crucial del complejo de Edipo y del triángulo de la familia nuclear transforma una forma históricamente condicionada de familia patriarcal en un rasgo de la condición humana universal: ¿no es este esfuerzo por historizar el triángulo familiar precisamente un intento de eludir el “resistente núcleo” que se anuncia a través de la “familia patriarcal” __ lo Real de la Ley, la roca de la castración? En otras palabras, si la universalización superrápida produce una imagen quasi- universal cuya función es cegarnos a su determinación histórica, socio- simbólica, la historización superrápida nos ciega al resistente núcleo que retorna como lo mismo a través de las diversas historizaciones/ simbolizaciones²⁵”.

²⁴SophieFiennes. “La perversa guía de la ideología”. BFI, Blinder Films, Film4 See more, 2012.

²⁵Žizek, S., “El Sublime Objeto de la Ideología”. Buenos Aires. Siglo XXI ,2012.

Mi interpretación es que esto es, sin lugar a dudas, un esencialismo reaccionario. Aquí una recaída en el “retorno del esencialismo” que antes critiqué a Laclau: si suponemos estable el “núcleo traumático”, la historia se vuelve circular, una mera variación de superficie. Nuevamente, pensar en términos históricos el concepto de sublimación puede ser una alternativa para no eternizar el “núcleo traumático”. Si sostiene que en el núcleo esta la “represión primordial” del antagonismo en la lucha de clases, hay que darle la razón a Laclau en que no debe haber un centro esencialista que desautorice otras reivindicaciones, sino más bien una integración horizontal. Sin embargo, y ahí reside según esta interpretación el acierto de Žižek, existe un núcleo duro centralizador de la práctica ideológica en torno del fetichismo de la mercancía, que a mi juicio es central en las formaciones sociales contemporáneas.

Bibliografía:

Benedict, R. Continuidad y discontinuidad del condicionamiento cultural. En: *Historia y elementos de la sociología del conocimiento*. Eudeba, Buenos Aires, 1964.

Jameson, F., “Marxismo y Posmodernismo”, en *El giro cultural*, Buenos Aires, Manantial, 1999.

Jameson, F. “El Posmodernismo como lógica cultural del capitalismo tardío”, Barcelona, Paidós, 1995.

Laclau, “La Sociedad no existe”(1990), en *Nuevas Reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2012.

Laclau, E. y Mouffe, Ch., “Hegemonía y Estrategia Socialista” (1985), Buenos Aires, FCE, 2006

Laclau, Ernesto. “La Razón Populista” (2005). Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica, 2007

Lischetti, M. Naturaleza y cultura. En: *Antropología -Ciclo Básico UBA-*. Eudeba, Buenos Aires, 1994.

Lash, S., “Sociología del Posmodernismo”, Buenos Aires, Amorrortu, 1990.

Sandoval, J.M., “El proceso de trabajo en el proceso de hominización”. En: *Nueva Antropología*, N °23, 1984.

SophieFiennes . “La perversa guía de la ideología”. BFI, Blinder Films, Film4 See more, 2012.

Žižek, S., “El Sublime Objeto de la Ideología”. Buenos Aires. Siglo XXI ,2012

Žižek, S., “Lucha de clases o posmodernismo? ¡Sí, por favor!” en Butler, J., Laclau, E y Žižek, S., “Contingencia, Hegemonía y Universalidad”, Buenos Aires, FCE, 2011

