

### 3. Más allá de la positividad de lo social: antagonismo y hegemonía

SE TRATA, PUES, de constituir teóricamente el concepto de hegemonía. Nuestro análisis anterior nos ha proporcionado algo más y algo menos que una localización discursiva precisa a partir de la cual esa construcción discursiva resulte posible. Algo más, por cuanto el espacio de la hegemonía no es simplemente el de un "impensado" localizable: es el del estallido de una concepción de la inteligibilidad de lo social que reduce sus distintos momentos a la interioridad de un paradigma cerrado. Algo menos, por cuanto las distintas superficies de emergencia de la relación hegemónica no confluyen armoniosamente en la constitución de un vacío teórico que un nuevo concepto debería colmar; por el contrario, algunas de ellas parecerían ser superficies *de disolución* del concepto, ya que al afirmar el carácter relacional de toda identidad social, se disuelve la diferenciación de planos, el desnivel entre articulante y articulado en que el vínculo hegemónico se funda. Construir el concepto de hegemonía no supone, pues, un mero esfuerzo especulativo en el interior de un contexto coherente, sino un movimiento estratégico más complejo, que requiere negociar entre superficies discursivas mutuamente contradictorias.

De todo lo dicho hasta ahora se desprende que el concepto de hegemonía supone un campo teórico dominado por la categoría de *articulación*. Y ésta supone la posibilidad de especificar separadamente la identidad de los elementos articulados. (Cómo es posible especificar "elementos" independientemente de las totalidades articuladas es algo sobre lo que volveremos más adelante.) En todo caso, si la articulación es una práctica y no el nombre de un complejo relacional *dado*, implica alguna forma de presencia separada de los elementos que la práctica articula o recompone. En el tipo de teorización que nos interesa analizar, los elementos sobre los que operan las prácticas articulatorias fueron inicialmente especificados como fragmentos de una totalidad estructural u orgánica perdida. A partir del siglo XVIII, la generación romántica alemana va a hacer de la experiencia de la fragmentación y de la división

el punto de partida de su reflexión teórica. El colapso, a partir del siglo XVII, de la concepción del cosmos como un orden significativo dentro del cual el hombre ocupa un lugar determinado y preciso, y su reemplazo por una concepción del sujeto como autodefinido, como una entidad que mantiene relaciones de exterioridad con el resto del universo —el desencanto weberiano del mundo— da lugar en la generación romántica del *Sturm und Drang* a una búsqueda anhelosa de la unidad perdida, de una nueva síntesis que permita vencer la división. La visión del hombre como expresión de una totalidad íntegra trata de romper con todos los dualismos —cuerpo/alma, razón/sentimiento, pensamiento/sentidos— que el racionalismo había instituido a partir del siglo XVII.<sup>1</sup> Es sabido que esta experiencia de la disociación era concebida por los románticos como estrictamente ligada a la diferenciación funcional y a la división de la sociedad en clases, a la creciente complejidad de un Estado burocrático que asumía relaciones de exterioridad con las otras esferas de la vida social.

Dada esta especificación de los elementos a rearticular como *fragmentos* de una unidad perdida, resultaba claro el carácter *artificial* de toda recomposición, frente al carácter *natural* de la unidad orgánica propia de la cultura griega. Hölderlin afirma:

Hay dos ideales de nuestra existencia: uno es la condición de la mayor simplicidad, en que nuestras necesidades concuerdan entre sí, con nuestros poderes y con todo aquello con lo que estamos en relación, *solamente a través de la organización de la naturaleza*, sin ninguna acción de nuestra parte. El otro es una condición del más alto cultivo, en la que este acuerdo tiene lugar entre necesidades y poderes infinitamente diversificados, y fortalecidos a través de la organización que seamos capaces de darnos a nosotros mismos.<sup>2</sup>

Ahora bien, todo depende de cómo se conciba esta “organización que seamos capaces de darnos a nosotros mismos”, que reconduce los fragmentos a una nueva forma de unidad: o bien esa organización es contingente y, por tanto, externa a los fragmentos, o bien tanto los fragmentos como la organización son considerados como momentos necesarios de una totalidad que los trasciende.

Es claro que sólo la primera forma de “organización” puede ser considerada como *articulación*, la segunda es, en el estricto sentido del término, una

<sup>1</sup> C. Taylor, *Hegel*, Cambridge, 1975, p. 23 y, en general, el capítulo 1.

<sup>2</sup> Hölderlin, *Hyperion fragment*, citado por C. Taylor, *ibíd.*, p. 35.

*mediación*. Pero está claro también que las distancias entre una y otra se han presentado en los discursos filosóficos, más que como una clara divisoria de aguas, como una nebulosa zona de ambigüedades.

Ésta es la ambigüedad que, desde nuestra perspectiva actual, presenta el pensamiento de Hegel en lo que se refiere a la dialéctica entre unidad y fragmentación. Su obra constituye el momento más alto del romanticismo alemán y, a la vez, la primera reflexión moderna acerca de la sociedad —si entendemos a esa modernidad en un sentido preciso, posiluminista: no una crítica de la sociedad a partir de la utopía, ni una descripción y teorización de los mecanismos que hacen posible un orden que se acepta como cierto y dado, sino una reflexión que parte de la opacidad de lo social respecto a aquellas formas elusivas de racionalidad e inteligibilidad que sólo es posible detectar refiriéndonos a una astucia de la razón que reconduce la separación a unidad—. Hegel aparece así ubicado en la divisoria de aguas entre dos épocas. En un sentido es el punto más alto del racionalismo: el momento en que éste intenta abarcar en el campo de la razón, sin dualismos, la totalidad del universo de las diferencias. La historia y la sociedad tienen, por tanto, una estructura racional e inteligible. Pero, en un segundo sentido, esta síntesis presenta todas las semillas de su disolución, dado que la racionalidad de la historia sólo ha podido ser afirmada al precio de reintroducir la contradicción en el campo de la razón. Bastará pues tan sólo con mostrar que esta última es una operación imposible, que sólo puede verificarse al precio de una constante violación del método que ella misma postula —como lo mostró ya en el siglo XIX Trendelenburg—<sup>3</sup> para que el discurso hegeliano comience a presentarse como algo muy diferente: como una serie de transiciones contingentes y no lógicas. Es aquí, precisamente, donde reside la modernidad de Hegel: ninguna identidad es, para él, positiva y cerrada en sí misma, sino que se constituye como transición, relación, diferencia. Pero si dichas relaciones han dejado de ser relaciones lógicas; si, por el contrario, son transiciones contingentes, en ese caso la conexión entre las mismas no puede ser fijada como momento de una totalidad subyacente o suturada. Es decir que se trata de articulaciones. En la tradición marxista, esta zona de ambigüedad se muestra en los usos discursivos contradictorios que se han hecho del concepto de “dialéctica”. Por un lado este último ha sido introducido acríticamente cada vez que se intentaba escapar a la lógica de la fijación —es decir, cada vez que se intentaba pen-

<sup>3</sup> A. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, Hildesheim, 1964 (primera edición, 1840).

sar la articulación—. (Piénsese, por ejemplo, en la idea pintoresca que Mao Zedong tiene de lo que es la dialéctica; pero la misma incompreensión del carácter lógico de las transiciones dialécticas sirve en su discurso para liberar una lógica de la articulación que logra así, bajo un disfraz dialéctico, introducirse en el nivel político discursivo.) Por otro lado, la “dialéctica” ejerce un efecto de cierre en aquellos casos en que se acuerda dar más peso al carácter necesario de una transición apriorísticamente fijada, que al momento discontinuo de una articulación abierta. No hay que reprochar excesivamente a los marxistas estas ambigüedades e imprecisiones si, como Tendelenburg ya lo señalara, están presentes en el mismo Hegel.

Pero esta zona de ambigüedad, constituida por los diversos usos discursivos de la “dialéctica”, es la primera que debemos disolver. Debemos ubicarnos firmemente en el campo de la articulación, y para ello debemos renunciar a la concepción de la sociedad como totalidad fundante de sus procesos parciales. Debemos pues considerar a la apertura de lo social como constitutiva, como “esencia negativa” de lo existente, y a los diversos “órdenes sociales” como intentos precarios y en última instancia fallidos de domesticar el campo de las diferencias. En este caso la multiformidad de lo social no puede ser aprehendida a través de un sistema de mediaciones, ni puede el “orden social” ser concebido como un principio subyacente. No existe un espacio suturado que podamos concebir como una “sociedad”, ya que lo social carecería de esencia. Aquí son importantes tres observaciones. La primera es que las lógicas de lo social que ambas perspectivas suponen son muy distintas: en el caso de las “mediaciones” se trata de un sistema de transiciones lógicas, que concibe las relaciones entre objetos como siguiendo una relación entre conceptos; en el segundo caso se trata de relaciones contingentes cuya naturaleza debemos intentar determinar. La segunda observación es que una crítica a la concepción de la sociedad como conjunto unificado por leyes necesarias no puede reducirse a señalar el carácter no necesario de la relación entre *elementos*, ya que esto mantendría el carácter necesario de la *identidad* de los elementos mismos.

Una concepción que niegue todo enfoque esencialista de las relaciones sociales debe también afirmar el carácter precario de las identidades y la imposibilidad de fijar el sentido de los “elementos” en ninguna literalidad última. Finalmente, esto nos indica el sentido en que podemos hablar de “fragmentación”. Un conjunto de elementos aparecen fragmentados o dispersos sólo desde el punto de vista de un discurso que postule la unidad entre los

mismos. Obviamente, no es posible hablar de fragmentación, ni siquiera especificar elementos, desde el exterior de toda formación discursiva. Pero una estructura discursiva no es una entidad meramente “cognoscitiva” o “contemplativa”; es una *práctica articuladora* que constituye y organiza a las relaciones sociales. En tal sentido, podemos hablar de una complejización y fragmentación creciente de las sociedades industriales avanzadas, no en tanto que, consideradas *sub species aeternitatis*, sean más complejas que otras sociedades anteriores, sino en tanto que se constituyen en torno a una asimetría fundamental: la existente entre una creciente proliferación de diferencias—entre un exceso de sentido de lo social—, por un lado, y, por otro, las dificultades que encuentra toda práctica que intenta fijar esas diferencias como momentos de una estructura articuladora estable.

Debemos, pues, comenzar analizando la categoría de *articulación*, que habrá de darnos el punto de partida para elaborar el concepto de hegemonía. La construcción teórica de esta categoría requiere dos pasos: fundar la posibilidad de especificar los elementos que entran en la relación articuladora y determinar la especificidad del momento relacional en que la articulación como tal consiste. Aunque esta tarea podría iniciarse desde muchos puntos diversos, preferimos comenzarla por un *détour*, analizando en detalle ciertos discursos teóricos en que algunos de los conceptos que habremos de elaborar están presentes, pero inhibidos en su desarrollo por su coexistencia con categorías básicas del discurso esencialista. Consideraremos, en tal sentido, la trayectoria de la escuela althusseriana: radicalizando *algunos* de sus temas en una dirección que haga estallar sus conceptos básicos, intentaremos establecer un terreno que nos permita construir un concepto adecuado de “articulación”.

### *Formación social y sobredeterminación*

Althusser comenzó su trayectoria teórica intentando diferenciar drásticamente su concepción de la sociedad como “conjunto estructurado complejo” de la concepción hegeliana de la totalidad. La totalidad hegeliana podía ser muy compleja, pero se trataba siempre de la complejidad inherente a una pluralidad de momentos en un proceso único de autodespliegue. “La *totalidad hegeliana* es el desarrollo alienado de la Idea; es decir, que, hablando estrictamente, es el fenómeno, la automanifestación de este principio simple que persiste en todas sus manifestaciones, y por consiguiente incluso en la alienación que prepara su

restauración".<sup>4</sup> Frente a esta concepción que, al identificar las diferencias con mediaciones necesarias en el autodespliegue de una esencia reduce lo real al concepto, la complejidad althusseriana es de naturaleza muy distinta: es la complejidad inherente a un proceso de *sobredeterminación*. Éste es el concepto clave introducido por Althusser y, dado el uso indiscriminado e impreciso que posteriormente se ha hecho del mismo, es necesario precisar su sentido originario y los efectos teóricos que estaba llamado a producir en el discurso marxista. El concepto procede del psicoanálisis, y su extensión tuvo mucho más que un carácter superficialmente metafórico. Althusser es muy claro al respecto:

Yo no inventé este concepto. Como he señalado, él ha sido tomado de dos disciplinas existentes: de la lingüística y del psicoanálisis. En estas disciplinas él tiene una "connotación" dialéctica objetiva, y —especialmente en el psicoanálisis— una lo suficientemente relacionada formalmente al contenido que él designa aquí como para que su adopción no fuera arbitraria.<sup>5</sup>

Para Freud la *sobredeterminación* no es cualquier proceso de "fusión" o "mezcla" —que lo reduciría en última instancia a una metáfora establecida por analogía con el mundo físico, compatible con cualquier forma de multicausalidad—; es, por el contrario, un tipo de fusión muy preciso, que supone formas de reenvío simbólico y una pluralidad de sentidos. El concepto de *sobredeterminación* se constituye en el campo de lo simbólico, y carece de toda significación al margen del mismo. Por consiguiente, el sentido *potencial* más profundo que tiene la afirmación althusseriana de que no hay nada en lo social que no esté *sobredeterminado*, es la aserción de que lo social se constituye como orden simbólico. El carácter simbólico —es decir, *sobredeterminado*— de las relaciones sociales implica, por tanto, que éstas carecen de una literalidad última que las reduciría a momentos necesarios de una ley inmanente. No habría, pues, dos planos, uno de las esencias y otro de las apariencias, dado que no habría la posibilidad de fijar un sentido literal *último*, frente al cual lo simbólico se constituiría como plano de significación segunda y derivada. La sociedad y los agentes sociales carecerían de esencia, y sus regularidades consistirían tan sólo en las formas relativas y precarias de fijación que han acompañado a la instauración de un cierto orden. A partir de este punto, parecía abrirse la posibilidad de ela-

borar un nuevo concepto de articulación fundado en el carácter *sobredeterminado* de las relaciones sociales. Y, sin embargo, esto no ocurrió. El concepto de *sobredeterminación* tendió a desaparecer del discurso althusseriano y se operó un cierre creciente que conduciría al establecimiento de una nueva variante de esencialismo. Este proceso, que se inicia ya en "Sur la dialectique materialiste", habrá de culminar en *Lire le Capital*.

Si el concepto de *sobredeterminación* no pudo producir la totalidad de sus efectos deconstructivos en el interior del discurso marxista fue porque desde el comienzo se lo intentó hacer compatible con otro momento central del discurso althusseriano, que es, en rigor, contradictorio con el primero: la *determinación* en última instancia por la economía. Consideremos las implicaciones de este concepto. Si esta *determinación* última es una verdad válida *para toda sociedad*, esto significa que la relación entre la *determinación* y las condiciones que la posibilitan no procede a través de una articulación histórica y contingente, sino que es una necesidad apriorística. Adviértase que el problema que discutimos no es si la economía tiene sus condiciones de existencia —esto es una tautología: si algo existe es porque se dan las condiciones que posibilitan su existencia—; el problema es que si "la economía" es *determinante* en última instancia *para todo tipo de sociedad*, debe también definirse con independencia de todo tipo particular de sociedad; y las condiciones de existencia de la economía deben también definirse al margen de toda relación social concreta. Pero si las condiciones de existencia se definen haciendo abstracción de toda relación social, su única realidad es la de asegurar la existencia y el papel *determinante* de la economía, es decir, que son un momento interno de la economía como tal. O sea, que la diferencia no es constitutiva.<sup>6</sup>

Pero hay algo más. Althusser comienza afirmando la necesidad de no *hipostasiar* lo abstracto, dado que no hay realidad que no sea *sobredeterminada*. En tal sentido, cita aprobatoriamente tanto el análisis de Mao de la contradicción como el rechazo por Marx, en la Introducción de 1857, de abstracciones tales como "producción", que sólo tienen sentido en términos de un sistema concreto de relaciones sociales. Pero él recae en el vicio que critica: hay un objeto universal abstracto —la "economía"— que produce efectos concretos —*determinación* en última instancia, aquí y ahora—; hay otro objeto igualmente

<sup>4</sup> L. Althusser, *For Marx*, Londres, 1969, p. 203 [trad. esp.: *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 21ª ed., 1985].

<sup>5</sup> *Ibíd.*, p. 206 (nota al pie de página).

<sup>6</sup> Como puede observarse, nuestra crítica coincide en algunos puntos con la de la escuela de Hindess e Hirst en Inglaterra. Pero tenemos, sin embargo, algunos puntos fundamentales de desacuerdo con su enfoque, a los que nos referiremos más adelante.

abstracto —condiciones de existencia— cuyas formas varían históricamente, pero se unifican en un papel esencial prefijado: asegurar la reproducción de la economía y su centralidad; finalmente, como la economía y su centralidad son invariantes de todo arreglo social posible, se abre la posibilidad de dar una *definición* de la sociedad. Aquí el análisis ha vuelto circularmente al punto de partida. Si la economía es un objeto que puede determinar en última instancia a todo tipo de sociedad, esto significa que, al menos en lo que se refiere a esa instancia, nos enfrentamos con una determinación simple y no con una sobre-determinación. Y si la sociedad tiene una última instancia que determina sus leyes de movimiento, *se sigue que las relaciones entre las instancias sobredeterminadas y la última instancia que opera según una determinación simple y unidireccional deben ser concebidas en términos de esta última*. De lo cual puede deducirse que el campo de la sobredeterminación es sumamente limitado: es el campo de la variación contingente frente a la determinación esencial. Y si la sociedad tiene una determinación esencial y última, la diferencia no es constitutiva, y lo social se unifica en el espacio suturado de un paradigma racionalista. Es decir que estamos enfrentados exactamente al mismo dualismo que hemos visto reproducirse desde fines del siglo XIX en el campo de la discursividad marxista.

Éste va a ser el punto en que la desarticulación del racionalismo althusseriano va a comenzar. Es importante advertir que el dualismo inconsistente del punto de partida va a transmitirse a las formas teóricas mismas que habrán de presidir la disgregación del esquema inicial. Se presentaba, en efecto, una doble posibilidad: la primera consistía en desarrollar todas las implicaciones del concepto de sobredeterminación, lo que había de conducir a mostrar la imposibilidad de un concepto tal como “determinación en última instancia por la economía”, a la vez que el carácter relacional y pteario de toda identidad. La segunda consistía en probar la *inconsistencia lógica* de los lazos necesarios que se postulaban entre elementos de la totalidad social, y en mostrar por consiguiente, por otro camino, la imposibilidad del objeto “sociedad” como totalidad racionalmente unificada. El camino que se siguió fue este último, y la consecuencia fue que la crítica al racionalismo originario se verificó en un campo que aceptaba los supuestos analíticos del racionalismo, a la vez que negaba la posibilidad de una concepción racionalista de lo social. El resultado de esta escala deconstructiva fue, según intentaremos mostrar, que el concepto de articulación había de resultar estrictamente impensable. Es la crítica a esta línea de pensamiento la que nos proveerá de una base distinta para construir nuestro concepto de articulación.

La tentativa de romper las conexiones lógicas entre los distintos momentos del paradigma racionalista althusseriano comenzó con una autocritica por parte de Balibar,<sup>7</sup> y fue llevada hasta sus últimas consecuencias en ciertas corrientes del marxismo inglés.<sup>8</sup> El módulo de la autocritica de Balibar consistió en introducir hiatos en diferentes puntos del argumento de *Lire le Capital*, mostrando que en ellos tienen lugar transiciones lógicas de carácter ilegítimo. Estos hiatos los llena, sin embargo, a través de una diversificación de las entidades que, supuestamente, han de verificar la transición de lo abstracto a lo concreto. Así, la comprensión de los fenómenos de la transición requiere expandir el campo de la lucha de clases, cuyo desarrollo desigual impide su reducción a la simple lógica del modo de producción; la reproducción implica procesos superestructurales que no pueden reducirse a esa lógica; y los desniveles entre los diversos aspectos de una coyuntura deben entenderse en términos de una combinación en la que se disuelve la identidad abstracta de los elementos intervinientes. Pero es claro que estos análisis sólo consiguen reproducir en escala ampliada las dificultades del planteo inicial. ¿Qué son, en efecto, esas *clases* cuyas luchas deben dar cuenta de los procesos de transición? Si se trata de agentes sociales constituidos en torno a intereses determinados por las relaciones de producción, la racionalidad de su acción y las formas de su cálculo político pueden ser determinadas a partir de la lógica del modo de producción. Si, por el contrario, ésta no agota la identidad de las clases, ¿dónde se constituye esta última? Del mismo modo, no nos hace avanzar demasiado el saber que las superestructuras intervienen en el proceso de reproducción, si sabemos también desde el comienzo que son *superestructuras*, que tienen por tanto un lugar asignado en la topografía de lo social. Un paso más adelante en esta línea deconstructiva se llevó a cabo en la obra de Barry Hindess y Paul Hirst, en la que los conceptos de “determinación en última instancia por la economía” y de “causalidad estructural” fueron sometidos a una crítica devastadora y en la que, dado el carácter no necesario de la correspondencia que se establece entre fuerzas productivas y relaciones de producción,

<sup>7</sup> E. Balibar, “Sur la dialectique historique. (Quelques remarques critiques a propos de *Lire le Capital*)”, en *Cinq études du matérialisme historique*, París, 1984.

<sup>8</sup> B. Hindess y P. Hirst, *Pre-capitalist modes of production*, Londres, 1975 [trad. esp.: *Los modos de producción precapitalistas*, Barcelona, Península, 1979]; B. Hindess y P. Hirst, *Mode of production and social formation*, Londres, 1977; A. Cuder, B. Hindess, P. Hirst y H. Hussein, *Marx's capital and capitalism today*, Londres, 1977, 2 vols.

se concluirá en la necesidad de abandonar el concepto de modo de producción como objeto legítimo del discurso marxista. Habiendo así abandonado toda perspectiva totalizante, el tipo de articulación existente a una formación social concreta es planteado en los siguientes términos:

La formación social no es una totalidad gobernada por un principio de organización, determinación en la última instancia, causalidad estructural o cualquier otro. Debe ser concebida como una serie determinada de relaciones de producción juntamente con las formas económicas, políticas y culturales que aseguran sus condiciones de existencia. Pero no es necesario que estas relaciones de existencia sean aseguradas, y no hay ninguna estructura necesaria de la formación social en la que estas relaciones y formas deban combinarse. En lo que respecta a las clases [...] si ellas son concebidas como clases económicas, como categorías de agentes económicos que ocupan posiciones definidas de posesión o separación de los medios de producción, ellas no pueden ser consideradas al mismo tiempo como constituyendo fuerzas políticas y formas ideológicas, o como siendo representadas por estas últimas.<sup>9</sup>

Se nos propone, por tanto, una concepción de la formación social que especifica ciertos objetos del discurso marxista clásico —relaciones de producción, fuerzas productivas, etc.— y que reconceptualiza la relación entre dichos objetos en términos de “asegurar las condiciones de existencia”. Intentaremos mostrar: a) que el criterio de especificación de los objetos es ilegítimo; b) que la conceptualización de la relación entre los mismos en términos de “asegurar las condiciones de existencia” no provee ningún concepto de articulación.

Respecto al primer punto, el análisis de Cutler *et al.* comienza con una afirmación inobjetable: que, a menos de caer en una concepción dogmáticamente racionalista que intente determinar a nivel conceptual un mecanismo general de reproducción de la formación social, es imposible derivar de las condiciones de existencia de un cierto tipo de relación especificable conceptualmente la necesidad de que esas condiciones sean reunidas o las formas específicas que las mismas adoptarán. Pero esta afirmación es seguida, sin embargo, por otra perfectamente ilegítima: que las relaciones de producción de una formación social determinada son objetos especificables separadamente de las formas concretas que aseguran sus condiciones de existencia. Observemos el problema con atención. Las condiciones de existencia de las relacio-

nes de producción capitalista —las condiciones legales que aseguran la propiedad privada, por ejemplo— son condiciones *lógicas* de la existencia de aquellas, en tanto que implicaría una contradicción afirmar la posibilidad de la existencia de las relaciones de producción si esas condiciones no fueran reunidas. Es también una conclusión *lógica* la de que no hay nada en el concepto de “relaciones de producción capitalista” que implique que éstas deban asegurar sus propias condiciones de existencia; de lo cual se sigue, al mismo nivel del discurso que constituye a las primeras como objeto, que las segundas deben ser aseguradas externamente. Pero por eso mismo es inadecuado afirmar que no se sabe cómo en cada caso estas relaciones de producción van a ser aseguradas, ya que la distinción relaciones de producción-condiciones de existencia es una distinción lógica en el interior de un discurso acerca del concepto de relación de producción en general, que no se diversifica en una variedad de casos concretos. Por tanto, si se afirma que en Gran Bretaña, por ejemplo, las condiciones de existencia de las relaciones de producción capitalista son aseguradas por tales o cuales instituciones, se está efectuando una doble trasposición discursiva ilegítima. Por un lado se está sosteniendo que ciertos discursos y prácticas institucionales concretas aseguran las condiciones de existencia de una entidad abstracta —relaciones capitalistas de producción— perteneciente a otro orden discursivo; por otro lado, si se usa el término abstracto “relaciones de producción capitalista” para designar a las relaciones productivas en Gran Bretaña, está claro que se está usando el objeto especificado en un discurso como *nombre* para apuntar, en tanto referentes, a los objetos constituidos por otras prácticas y discursos —los que constituyen al conjunto de las relaciones productivas británicas—. Pero en este caso, como éstas no son meras “relaciones de producción capitalistas en general” sino el *locus* de una multiplicidad de prácticas y discursos, se ha disuelto el terreno que permitía determinar *apriorísticamente* la exterioridad de las relaciones de producción respecto de sus condiciones de existencia. Más aun, como la posibilidad de especificar los objetos se fundaba en un criterio lógico, es la propia pertinencia de ese criterio la que está en cuestión. Si como afirman Cutler *et al.*, de una relación entre conceptos no se sigue una *relación* entre los objetos especificados en dichos conceptos, tampoco de una *separación* entre los conceptos puede derivarse una separación entre los objetos. Cutler *et al.* sólo consiguen mantener la identidad de cada uno de los objetos y la separación entre los mismos sobre la base de especificar uno de los objetos en un tipo de discurso y el otro en un tipo de discurso diferente.

<sup>9</sup> Cutler *et al.*, *ibíd.*, vol. 1, p. 222.

Pasemos a nuestro segundo problema. ¿Puede considerarse el “asegurar las condiciones de existencia” como una articulación de elementos? Cualquiera que sea la concepción que se tenga de una relación de articulación, ésta debe incluir, en todo caso, un sistema de posiciones diferenciales; y, dado que este sistema constituye una *configuración*, surge necesariamente el problema del carácter relacional o no de la identidad de los elementos intervinientes. ¿Puede considerarse que el “asegurar las condiciones de existencia” constituye un terreno analítico adecuado para plantear los problemas que suscita este momento relacional? Es evidente que no. Asegurar la *condición* de existencia de algo es llenar un requerimiento lógico de la existencia de un objeto, pero no constituye una *relación de existencia* entre dos objetos. (Ciertas formas jurídicas, por ejemplo, pueden aportar las *condiciones* de existencia de ciertas relaciones de producción sin que la *existencia* de estas últimas, sin embargo, se verifiquen.) Por otro lado, si consideramos las relaciones *existentes* —y no meramente la compatibilidad lógica— entre un objeto y la o las instancias que aseguran sus condiciones de existencia, es evidente que aquellas relaciones no pueden pensarse a partir del hecho de que esas instancias aseguren las condiciones de existencia de ese objeto, simplemente porque ese aseguramiento no constituye una *relación*. En consecuencia, es necesario pasar a un terreno diferente si se quiere pensar la especificidad de la relación de articulación.

Hirst y Wooley afirman:

Él (Althusser) concibe a las relaciones sociales como *totalidades*, como un conjunto dominado por un principio determinativo último. Este conjunto debe ser coherente consigo mismo y sujetar a todos los agentes y relaciones de su dominio. Nosotros, por el contrario, consideramos a las relaciones sociales como agregados de instituciones, formas de organización, prácticas y agentes que no responden a ningún principio causal o coherencia lógica única, que pueden diferir y en realidad difieren en forma, y que no son esenciales los unos con relación a los otros.<sup>10</sup>

Este párrafo encierra todos los problemas que una deconstrucción puramente lógica plantea. El rechazo de la noción de totalidad se verifica en términos del carácter no esencial de los lazos que unen a los elementos de esa presunta totalidad. En esto no tenemos desacuerdos. Pero una vez que se han especificado elementos tales como “instituciones”, “formas de organización”,

<sup>10</sup> P. Hirst y P. Wooley, *Social relations and human attributes*, Londres, 1982, p. 134.

“agentes”, etc., podemos preguntarnos: si estos agregados son considerados —a diferencia de la totalidad— objetos legítimos de la teorización social, ¿debemos concluir que las relaciones entre los elementos internos componentes de cada uno de ellos son esenciales y necesarias? Si la respuesta es sí, está claro que hemos pasado de un esencialismo de la totalidad a un esencialismo de los elementos; hemos simplemente reemplazado a Spinoza por Leibnitz, con la diferencia de que el papel de Dios ya no consistiría en establecer ninguna armonía entre los elementos, sino en asegurar la independencia de los mismos. Si, por el contrario, se afirma que las relaciones entre esos elementos internos no son ni esenciales ni necesarias, entonces, aparte de tener que especificar la naturaleza de relaciones que han sido caracterizadas de modo puramente negativo, estamos obligados a explicar por qué esas relaciones no necesarias entre componentes internos de los objetos “legítimos” no pueden existir *entre los propios objetos legítimos*. En el caso de que esto último fuera posible, una cierta noción de totalidad podría ser reintroducida, con la diferencia de que en este caso ya no se trataría de un principio subyacente que unificaría a la “sociedad”, sino de un conjunto de efectos totalizantes en el interior de un complejo relacional abierto. Pero si nos movemos tan sólo dentro de la alternativa excluyente “relaciones esenciales o identidades no relacionales”, todo análisis social consiste en un espejismo: en la búsqueda de esos elusivos átomos lógicos que serían irreductibles a toda división ulterior.

El problema es que toda esta discusión acerca de la *separación* entre elementos y objetos ha eludido una cuestión previa y fundamental: la del *terreno* en el que la separación se verifica y que, por tanto, la explica. Pero está claro que al eludirse este problema del terreno, dos alternativas muy clásicas vuelven a introducirse de contrabando en el análisis: o bien los objetos están separados en tanto son elementos conceptualmente no implicados —en cuyo caso se trata de una separación lógica—, o bien están separados en tanto objetos empíricamente dados —en cuyo caso es imposible eludir la categoría de “experiencia”—. Es decir, que al no especificar el terreno de la unidad o separación entre objetos, volvemos a recaer en la alternativa racionalismo o empirismo que la corriente Hindess/Hirst intenta por todos los medios eludir. Esta situación insatisfactoria estaba, en realidad, predeterminada desde un comienzo: desde el instante en que la crítica al racionalismo althusseriano adoptara la forma de una crítica a las conexiones lógicas que aquél postulara entre los diversos elementos de la “totalidad”. Y esto en razón de que dicha deconstrucción lógica sólo puede hacerse en tanto que se especifican y fijan

conceptualmente los “elementos” desconectados; es decir, en tanto que se adjudica a éstos una identidad inequívoca y plena. A partir de este punto el único camino abierto es una pulverización lógica de lo social y un descriptivismo teóricamente agnóstico de las “situaciones concretas”.

Y, sin embargo, en la formulación althusseriana original había el anuncio de una empresa teórica muy distinta: la de romper con el esencialismo ortodoxo, no a través de la desarticulación lógica de sus categorías y de la consecuente fijación de la identidad de los elementos desagregados, sino de la crítica a todo tipo de fijación, de la afirmación del carácter incompleto, abierto y políticamente negociable de toda identidad. Ésta era la lógica de la sobredeterminación. Para ella el sentido de toda identidad está sobredeterminado en la medida en que toda literalidad aparece constitutivamente subvertida y desbordada; es decir, en la medida en que, lejos de darse una *totalización* esencialista o una *separación* no menos esencialista entre objetos, hay una presencia de unos objetos en otros que impide fijar su identidad. Los objetos aparecen articulados, no en tanto que se engarzan como las piezas de un mecanismo de relojería, sino en la medida en que la presencia de unos en otros hace imposible suturar la identidad de ninguno de ellos. El examen de la historia del marxismo que hemos emprendido en los dos capítulos precedentes nos ha mostrado, en tal sentido, un espectáculo bien distinto del que nos pinta el positivismo ingenuo del socialismo “científico”: lejos de un juego racionalista en el que agentes sociales perfectamente constituidos en torno a intereses libran una lucha que es definida por parámetros transparentes, hemos visto las dificultades de la clase obrera para constituirse como sujeto histórico; la dispersión y fragmentación de sus posicionalidades; el surgimiento de formas de reagregación social y política —“bloque histórico”, “voluntad colectiva”, “masas”, “sectores populares”— que definen nuevos objetos y nuevas lógicas de constitución de los mismos. Es decir, que estamos en el campo de la sobredeterminación de unas identidades por otras y de la relegación de toda forma de fijación paradigmática al horizonte último de la teoría. Es esta lógica específica de la sobredeterminación la que debemos ahora intentar determinar.

### *Articulación y discurso*

En el contexto de esta discusión, llamaremos *articulación* a toda práctica que establece una relación tal entre elementos, que la identidad de éstos resulta

modificada como resultado de esa práctica. A la totalidad estructurada resultante de la práctica articuladora la llamaremos *discurso*. Llamaremos *momentos* a las posiciones diferenciales, en tanto aparecen articuladas en el interior de un discurso. Llamaremos, por el contrario, *elemento* a toda diferencia que no se articula discursivamente. Estas distinciones, para ser correctamente entendidas, requieren tres tipos de precisiones básicas: en lo que se refiere al tipo de coherencia específica de una formación discursiva; en cuanto a las dimensiones de lo discursivo, y en cuanto a la apertura o el cierre que una formación discursiva presenta.

1. 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 —con las diferencias que especificaremos luego— al que caracteriza al concepto de “formación discursiva” elaborado por Foucault: la regularidad en la dispersión. En la *Arqueología del saber*, Foucault rechaza cuatro hipótesis acerca del principio unificante de una formación discursiva —la referencia al mismo objeto, un estilo común en la producción de enunciados, la constancia de los conceptos y la referencia a un tema común— y hace de la dispersión misma el principio de unidad, en la medida en que esta dispersión está gobernada por reglas de formación, por las complejas condiciones de existencia de los elementos dispersos.<sup>11</sup> Una observación es necesaria en este punto. Una dispersión gobernada por reglas puede ser vista desde dos perspectivas simétricamente opuestas. En primer término, en cuanto *dispersión*, esto exige determinar el punto de referencia respecto del cual los elementos pueden ser pensados como dispersos. (En el caso de Foucault es claro que puede hablarse de dispersión sólo con referencia al tipo de unidad ausente constituida en torno al objeto común, al estilo, a los conceptos y al tema.) Pero la formación discursiva puede ser vista también desde la perspectiva de la *regularidad* en la dispersión y pensarse en tal sentido como conjunto de posiciones diferenciales. Este conjunto de posiciones diferenciales no es la expresión de ningún principio subyacente exterior a sí mismo —no es susceptible, por ejemplo, ni de una lectura hermenéutica ni de una combinatoria estructuralista—, pero constituye una configuración, que en cier-

<sup>11</sup> M. Foucault, *Archeology of knowledge*, Londres, 1972, pp. 31-39 [trad. esp.: *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 11ª ed., 1986].



tos contextos de exterioridad puede ser *significada* como totalidad. Dado que nuestro interés primario es en las prácticas articulatorias, es en este segundo aspecto en el que debemos concentrarnos especialmente.

Ahora bien, en una totalidad discursiva articulada, en la que todo elemento ocupa una posición diferencial —en nuestra terminología: en la que todo *elemento* ha sido reducido a momento de esa totalidad— toda identidad es relacional y dichas relaciones tienen un carácter necesario. Benveniste, por ejemplo, afirma respecto al principio saussuriano de valor:

Decir que los valores son “relativos” significa que ellos son relativos *los unos respecto a los otros*. Pues bien, ¿no es ésta justamente la prueba de su *necesidad*? [...] Quien dice sistema dice ordenamiento y adecuación de las partes en una estructura que trasciende y explica sus elementos. Todo es aquí tan *necesario* que las modificaciones del conjunto y del detalle se condicionan recíprocamente. La relatividad de los valores es la mejor prueba de que ellos dependen estrechamente el uno del otro en la sincronía de un sistema siempre amenazado, siempre restaurado. Es que todos los valores son de oposición y no se definen más que por su diferencia [...]. Si la lengua es algo diferente de un conglomerado fortuito de nociones erráticas y de sonidos emitidos al azar, es porque hay una necesidad inmanente a su estructura, como a toda estructura.<sup>12</sup>

La necesidad no deriva, por tanto, de un principio subyacente, sino de la regularidad de un sistema de posiciones estructurales. En tal sentido, ninguna relación puede ser contingente o de exterioridad, ya que pensar una relación como contingente implica especificar la identidad de sus elementos intervinientes al margen de las relaciones. Pero esto no es otra cosa que afirmar que, en una formación discursiva estructural constituida de este modo, la práctica de la articulación es imposible, ya que ésta supone operar sobre *elementos*, mientras que aquí nos encontramos con *momentos* de una totalidad cerrada y plenamente constituida, en la que todo movimiento es subsumido de antemano bajo el principio de la repetición. Según veremos, si la contingencia y la articulación son posibles es porque ninguna formación discursiva es una totalidad suturada, y porque, por tanto, la fijación de los elementos en momentos no es nunca completa.

2. Nuestro análisis rechaza la distinción entre prácticas discursivas y no discursivas y afirma: a) que todo objeto se constituye como objeto de discurso,

<sup>12</sup> E. Benveniste, *Problems in general linguistics*, Miami, 1971, pp. 47-48 [trad. esp.: *Problemas de lingüística general*, México, Siglo XXI, 2 vols., 1971-1974].

en la medida en que ningún objeto se da al margen de toda superficie discursiva de emergencia; b) que toda distinción entre los que usualmente se denominan aspectos lingüísticos y prácticos (de acción) de una práctica social, o bien son distinciones incorrectas, o bien deben tener lugar como diferencias internas a la producción social de sentido, que se estructura bajo la forma de totalidades discursivas. Foucault, por ejemplo, que ha mantenido una distinción —incorrecta en nuestra opinión— entre prácticas discursivas y no discursivas,<sup>13</sup> cuando intenta determinar la totalidad relacional que funda la regularidad de las dispersiones de una formación discursiva, sólo puede hacerlo en términos de una práctica discursiva:

La medicina clínica debe ser vista] como el establecimiento de una relación, en el discurso médico, entre una serie de elementos distintos, algunos de los cuales se refieren al papel de los médicos, otros al lugar técnico e institucional desde el que ellos hablan, otros a su posición como sujetos que perciben, observan, describen, enseñan, etc. Puede afirmarse que esta relación entre elementos distintos (algunos de los cuales son nuevos, en tanto que otros ya existían) es establecida por el discurso clínico; es éste, en cuanto práctica, que establece entre todos ellos un sistema de relaciones que no está “realmente” dado o constituido *a priori*; y si hay una unidad, si las modalidades de enunciación que él emplea, o a las que él da lugar no están simplemente yuxtapuestas por una serie de contingencias históricas, es porque él hace uso constante de este grupo de relaciones.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> En un penetrante estudio acerca de los límites del método arqueológico de Foucault, B. Brown y M. Cousins (“The linguistic fault: the case of Foucault’s archaeology”, en *Economy and Society*, agosto de 1980, vol. 9, núm. 3) afirman: “[Foucault] no efectúa una distribución de los fenómenos en dos clases de ser, el Discurso y lo no discursivo. Para él la cuestión es siempre la identidad de las formaciones discursivas particulares. Lo que está fuera de una formación discursiva particular, está simplemente fuera de ella. No se incorpora por esto a las filas de una forma general de ser, lo no discursivo”. Esto es indudablemente cierto en lo que respecta a una posible “distribución de los fenómenos en dos clases de ser”, es decir, en lo que respecta a un discurso que estableciera divisiones regionales en el interior de una totalidad. Pero esto no elimina el problema relativo a la forma de concebir lo discursivo. La aceptación de entidades no discursivas no tiene solamente una importancia topográfica; modifica también el concepto de discurso.

<sup>14</sup> M. Foucault, ob. cit., pp. 53-54. H. L. Dreyfus y P. Rabinow, en su libro sobre Foucault (*Michel Foucault. Beyond structuralism and hermeneutics*, Chicago, 1982, pp. 65-66), advierten la importancia potencial de este pasaje, pero rechazan demasiado rápidamente sus implicaciones, en favor de una concepción de las instituciones como “no discursivas”.

Dos puntos deben subrayarse aquí. El primero, que si se analizan los presuntos complejos no-discursivos –instituciones, técnicas, organización productiva, etc.– solamente nos encontraremos con formas más o menos complejas de relaciones diferenciales entre objetos, que no brotan de una necesidad exterior al sistema que las estructura y que sólo es posible concebir, por tanto, como articulaciones discursivas. El segundo es que la lógica misma del argumento de Foucault acerca del carácter articulante del discurso clínico implica que, al menos parcialmente, la identidad de los elementos articulados debe ser modificada por dicha articulación; es decir, que la categoría de dispersión permite pensar sólo parcialmente la especificidad de las regularidades. El estatus de las entidades dispersas se constituye en alguna región intermedia entre los elementos y los momentos.<sup>15</sup>

No podemos entrar aquí en todas las complejidades de una teoría del discurso tal como la concebimos, pero debemos indicar al menos los siguientes puntos básicos a los efectos de impedir las incomprendiones más habituales.

a. El hecho de que todo objeto se constituya como objeto de discurso no tiene *nada que ver* con la cuestión acerca de un mundo exterior al pensamiento, ni con la alternativa realismo/idealismo. Un terremoto o la caída de un ladrillo son hechos perfectamente existentes en el sentido de que ocurren aquí y ahora, independientemente de mi voluntad. Pero el hecho de que su especificidad como objetos se construya en términos de “fenómenos naturales” o de “expresión de la ira de Dios” depende de la estructuración de un campo discursivo. Lo que se niega no es la existencia, externa al pensamiento, de di-

<sup>15</sup> Lo que, estrictamente, está implicado aquí es el concepto de “formación”. El problema puede ser formulado, en su forma más general, de la siguiente manera: si lo que caracteriza a la formación es la regularidad en la dispersión, ¿cómo es posible entonces determinar los límites de esa formación? Supongamos que hay una entidad discursiva o diferencia que es exterior a la formación, pero que es absolutamente regular en esta exterioridad. Si el solo criterio en juego es la dispersión, ¿cómo es posible establecer la “exterioridad” de esa diferencia? La primera cuestión a decidir debe ser, en tal caso, si la determinación de los límites depende o no de un concepto de “formación” que se superpone al hecho arqueológico. Si aceptamos la primera posibilidad, estamos simplemente introduciendo una entidad del mismo tipo de aquellas que habrían sido metodológicamente excluidas al comienzo –“obra”, “tradición”, etc.– Si aceptamos la segunda posibilidad, está claro que, dentro del propio material arqueológico, deben existir ciertas lógicas que producen efectos de totalidad capaces de construir los límites y, por tanto, de constituir la formación. Como argumentaremos más tarde en el texto, éste es el papel desempeñado por las lógicas de la equivalencia.

chos objetos, sino la afirmación de que ellos puedan constituirse como objetos al margen de toda condición discursiva de emergencia.

b. En la raíz del prejuicio anterior se encuentra un supuesto que debemos rechazar: el del carácter *mental* del discurso. Frente a esto, afirmaremos el carácter *material* de toda estructura discursiva. Suponer lo contrario es aceptar una dicotomía muy clásica: la existente entre un campo objetivo constituido al margen de toda intervención discursiva y un “discurso” consistente en la pura expresión del pensamiento. Ésta es, precisamente, la dicotomía que numerosas corrientes del pensamiento contemporáneo han tratado de romper.<sup>16</sup> La teoría de los actos de lenguaje, por ejemplo, ha subrayado el carácter performativo de los mismos. Los juegos de lenguaje, en Wittgenstein, incluyen en una totalidad inescindible al lenguaje y a las acciones que están entretrejidas con el mismo. “A está llevando a cabo una construcción: hay bloques, pilares, losas y vigas. B quiere que pasar las piedras, y en el orden en que A las necesita. A estos efectos ellos usan un lenguaje que consiste en las palabras ‘bloque’, ‘pilar’, ‘losa’, ‘viga’. A las pide. B las lleva en el orden en que él ha aprendido a llevarlas en respuesta a un tal pedido.”<sup>17</sup> La conclusión es inevitable: “Llamaré también al conjunto, consistente en el lenguaje y en las acciones en las que él está entretrejido, ‘juego de lenguaje’”.<sup>18</sup> Está claro que las propiedades materiales mismas de los objetos forman parte aquí de lo que Wittgenstein llama “juego de lenguaje”, que es un caso de lo que hemos llamado discurso. Lo que constituye una posición diferencial y, por tanto, una identidad relacional con ciertos elementos lingüísticos, no es la “idea” de piedra o de losa, sino la piedra y la losa en cuanto tales. (La conexión con la idea de piedra no ha sido suficiente, hasta donde sepamos, para construir ningún edificio.) Los elementos

<sup>16</sup> Comenzando por la fenomenología. Merleau-Ponty concibió el proyecto de una fenomenología existencial como el intento de superar el dualismo entre el “en-sí” y el “para-sí” y de establecer un terreno que permitiera ir más allá de las oposiciones que una filosofía como la de Sartre consideraba insuperables. El *fenómeno* es así concebido como el punto en que se establece un contacto entre “la cosa” y “la mente”, y la percepción como un nivel fundante más primario que el *Cogito*. Los límites de la concepción del sentido inherente a toda fenomenología, en la medida en que se basa en la irreductibilidad de “lo vivido”, no deben hacernos olvidar que en algunas de sus formulaciones –y particularmente en la obra de Merleau-Ponty– encontramos algunos de los intentos más radicales por romper con el esencialismo inherente a toda forma de dualismo.

<sup>17</sup> L. Wittgenstein, *Philosophical investigations*, Oxford, 1983, p. 3.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 5.

lingüísticos y no lingüísticos no están meramente yuxtapuestos, sino que constituyen un sistema diferencial y estructurado de posiciones —es decir, un discurso—. Las posiciones diferenciales consisten, por tanto, en una dispersión de elementos materiales muy diversos.<sup>19</sup>

Podría argüirse que, en el caso anterior, la unidad discursiva es la unidad teleológica de un proyecto; pero esto no es así. El mundo objetivo se estructura en secuencias relacionales que no tienen un sentido finalístico y que, en verdad, en la mayor parte de los casos, tampoco requieren ningún sentido precisable: basta que ciertas regularidades establezcan posiciones diferenciales para que podamos hablar de una formación discursiva. Dos importantes consecuencias se siguen de esto: la primera, que la materialidad del discurso no puede encontrar el momento de su unidad en la experiencia o la conciencia de un sujeto fundante, ya que el discurso tiene una existencia objetiva y no subjetiva; por el contrario, diversas *posiciones de sujeto* aparecen dispersas en el interior de una formación discursiva. La segunda consecuencia es que la práctica de la articulación como fijación/dislocación de un sistema de diferencias tampoco puede consistir en meros fenómenos lingüísticos, sino que debe atravesar todo el espesor material de instituciones, rituales, prácticas de diverso orden, a través de las cuales una formación discursiva se estructura. El reconocimiento de esta complejidad y del carácter discursivo de la misma se fue abriendo camino oscuramente en el campo de la teorización marxista, y adoptó una forma característica: la afirmación creciente, de Gramsci a Althusser, del carácter material *de las ideologías*, en tanto que éstas no son simples sistemas de ideas, sino que se encarnan en instituciones, rituales, etc. Lo que, sin embargo, constituyó un obstáculo para la plena explicitación teórica de esta

<sup>19</sup> A la objeción de cierto ripo de marxismo, que sostiene que tal punto de vista acerca de la primacía de lo discursivo pondría en cuestión el "materialismo", le sugerimos simplemente una ojeada a los textos de Marx. Y especialmente a *El capital*: no sólo al famoso pasaje acerca de la abeja y el arquitecto al comienzo del capítulo sobre el proceso de trabajo, sino también al conjunto del análisis de la forma valor, donde la lógica misma del proceso de producción de mercancías —el fundamento de la acumulación capitalista— es presentada como una lógica estrictamente social, que sólo se impone a través de establecer una relación de equivalencia entre objetos materialmente distintos. Desde la primera página se afirma (como comentario a la afirmación de Barbon) que "las cosas tienen una virtud intrínseca que tiene en todas partes la misma virtud, como el imán de atraer el hierro [...]": "[...] La propiedad del imán de atraer el hierro sólo pasó a ser útil cuando condujo al descubrimiento de la polaridad magnética".

intuición fue que, en todos los casos, ella era aplicada a las *ideologías*, es decir, a formaciones cuya unidad era pensada bajo el concepto "superestructura". Se trataba, por tanto, de una unidad apriorística respecto de la dispersión de su materialidad, lo que exigía apelar ya sea al papel unificante de una clase (Gramsci), ya a los requerimientos funcionales de la lógica de la reproducción (Althusser). Pero una vez que este supuesto esencialista es abandonado, es el estatus teórico de la categoría de articulación el que cambia: la articulación es una práctica discursiva que no tiene un plano de constitución *a priori* o al margen de la dispersión de los elementos articulados.

c. Finalmente, debemos preguntarnos por el sentido y la productividad de esta centralidad que hemos asignado a la categoría de discurso. La respuesta es que a través de ella logramos una ampliación considerable del campo de la objetividad, y la creación de las condiciones que nos permiten pensar numerosas relaciones con las que el análisis de los capítulos anteriores nos enfrentara. Supongamos que intentáramos analizar las relaciones sociales sobre la base del tipo de objetividad que construye el discurso de las ciencias naturales. Esto inmediatamente establece límites estrictos, tanto a los objetos que es posible construir dentro de este discurso, como a las relaciones que pueden establecerse entre los mismos. Ciertas relaciones y ciertos objetos están de antemano excluidos. Por ejemplo, la metáfora como relación objetiva entre dos entidades es imposible. Pero esto excluye la posibilidad de pensar la especificidad de una amplia variedad de relaciones entre objetos del campo social y político. Lo que hemos caracterizado como "enumeración comunista", por ejemplo, se funda en el establecimiento de una relación de *equivalencia* entre diversos sectores de clase en el interior de una división del espacio social en dos campos antagónicos. Ahora bien, esta equivalencia supone la operación del principio de analogía entre contenidos literalmente diversos; ¿y qué es esto, sino una transposición metafísica? Es importante advertir que la equivalencia constituida a través de la enumeración comunista no es la *expresión* discursiva de un movimiento real que se constituiría al margen del discurso; por el contrario, este discurso enumerativo es una fuerza real, que contribuye a moldear y constituir las relaciones sociales. Lo mismo ocurre con una noción como la de "contradicción" —sobre la que volveremos más adelante—. En la medida en que consideremos las relaciones sociales desde el punto de vista de un paradigma naturalista, la contradicción está excluida. Pero en la medida en que las relaciones sociales se construyen discursivamente, la contradicción pasa a ser posible. Si la clásica noción de "objeto real" excluye la posibilidad

de la contradicción, el carácter discursivo de lo social pasa a hacerla posible, ya que puede existir una relación de contradicción entre dos objetos de discurso. La principal consecuencia de romper con la dicotomía discursivo/extra discursivo es abandonar también la oposición pensamiento/realidad y, por consiguiente, ampliar inmensamente el campo de las categorías que pueden dar cuenta de las relaciones sociales. Sinonimia, metonimia, metáfora, no son formas de pensamiento que aporten un sentido segundo a una literalidad primaria a través de la cual las relaciones sociales se constituirían, sino que son parte del terreno primario mismo de constitución de lo social. El rechazo de la dicotomía pensamiento/realidad debe ir acompañado de un repensamiento e interpenetración de las categorías que hasta ahora habían sido pensadas como exclusivas de uno u otro de sus dos términos.

3. Sin embargo, la transición a la totalidad relacional que hemos denominado “discurso” difícilmente solucionaría nuestros problemas iniciales, si la lógica relacional y diferencial de la totalidad discursiva se impusiera sin limitación alguna. En tal caso nos encontraríamos con puras relaciones de necesidad y, según señaláramos anteriormente, la articulación sería imposible, ya que todo “elemento” sería *ex definitione* “momento”. Esta conclusión se impone, sin embargo, sólo si aceptamos que la lógica relacional del discurso se realiza hasta sus últimas consecuencias y no es limitada por ningún exterior.<sup>20</sup> Pero si aceptamos, por el contrario, que una totalidad discursiva nunca existe bajo la forma de una positividad simplemente *dada y delimitada*, en ese caso la lógica relacional es una lógica incompleta y penetrada por la contingencia. La transición de los “elementos” a los “momentos” nunca se realiza totalmente. Se crea así una tierra de nadie que hace posible la práctica articuladora. En este caso no hay identidad social que aparezca plenamente protegida de un exterior discursivo que la deforma y le impide suturarse plenamente. Pierden su carácter necesario tanto las relaciones como las identidades. Las relaciones, como conjunto estructural sistemático, no logran absorber a las identidades; pero como las identidades son puramente relacionales, ésta no es

<sup>20</sup> Con este “exterior” no estamos reintroduciendo la categoría de lo “extradiscursivo”. El exterior está constituido por otros discursos. Es la naturaleza discursiva de este exterior la que crea las condiciones de vulnerabilidad de todo discurso, ya que nada lo protege finalmente de la deformación y desestabilización de su sistema de diferencias por parte de otras articulaciones discursivas que actúan desde fuera de él.

sino otra forma de decir que no hay identidad que logre constituirse plenamente. En tal caso, todo discurso de la fijación pasa a ser metafórico: la literalidad es, en realidad, la primera de las metáforas.

Con esto llegamos a un punto decisivo de nuestro argumento. El carácter incompleto de toda totalidad lleva necesariamente a abandonar como terreno de análisis el supuesto de “la sociedad” como totalidad suturada y autodefinida. “La sociedad” no es un objeto legítimo de discurso. No hay principio subyacente único que fije –y así constituya– al conjunto del campo de las diferencias. La tensión irresoluble interioridad/exterioridad es la condición de toda práctica social: la necesidad sólo existe como limitación parcial del campo de la contingencia. Es en el terreno de esta imposibilidad tanto de la interioridad como de una exterioridad totales, que lo social se constituye. Pero el hecho mismo de que la reducción de lo social a la interioridad de un sistema fijo de diferencias es imposible, implica que también lo es la pura exterioridad, ya que las identidades, para ser *totalmente* externas las unas respecto a las otras, requerirían ser totalmente internas respecto a sí mismas: es decir, tener una identidad plenamente constituida que no es subvertida por ningún exterior. Pero esto es precisamente lo que acabamos de rechazar. *Este campo de identidades que nunca logran ser plenamente fijadas es el campo de la sobre-determinación.*

Ni la fijación absoluta ni la no fijación absoluta son, por tanto, posibles. Consideremos a estos dos momentos sucesivos. La no fijación, en primer término. Hemos hablado de “discurso” como de un sistema de identidades diferenciales –es decir, de momentos–. Pero acabamos de ver que un sistema tal sólo existe como limitación parcial de un “exceso de sentido” que lo subvierte. Este “exceso”, en la medida en que es inherente a toda situación discursiva, es el terreno necesario de constitución de toda práctica social. Lo designaremos con el nombre de *campo de la discursividad* –tratando de señalar con este término la forma de su relación con todo discurso concreto: él determina a la vez el carácter necesariamente discursivo de todo objeto, y la imposibilidad de que ningún discurso determinado logre realizar una sutura última. En este punto, nuestro análisis confluye con varias corrientes del pensamiento contemporáneo que –de Heidegger a Wittgenstein– han insistido en la imposibilidad de fijar significados últimos. Derrida, por ejemplo, parte de una cesura radical en la historia del concepto de estructura, constituida por el momento en que el centro –el *significado trascendental* bajo sus

diversas formas: *eidos*, *arché*, *telos*, *energeia*, *ousta*, *alétheia*, etc.—, es abandonado y con él la posibilidad de fijar un sentido exterior al flujo de las diferencias. En este punto Derrida generaliza el concepto de discurso en un sentido coincidente con el de nuestro texto.

Se tornó necesario pensar tanto la ley que de algún modo gobierna el deseo de un centro en la constitución de la estructura, y el proceso de la significación que ordena los desplazamientos y sustituciones respecto a esta ley de la presencia central —pero como una presencia central que nunca ha sido idéntica a sí misma en su propio sustituto—. Este sustituto no sustituye nada que haya de algún modo existido antes de él, por consiguiente fue necesario comenzar a pensar que no hay ningún centro, que el centro no podía ser pensado bajo la forma de un estar-presente, que el centro no tenía ningún sitio natural, que no era un lugar fijo sino una función, una especie de no-lugar en el que un número infinito de sustituciones de signos pasaba a operar. Éste fue el momento en que el lenguaje invadió la problemática universal, el momento en que, dada la ausencia de un centro u origen, todo pasó a ser discurso —en la medida en que nos pongamos de acuerdo sobre esta palabra—, es decir, un sistema en el que el significado central, el significado originario o trascendental, no está nunca absolutamente presente más allá de un sistema de diferencias. Esta ausencia del significado trascendental extiende infinitamente el campo y el juego de la significación.<sup>21</sup>

Pasemos ahora a nuestra segunda dimensión. La imposibilidad de fijación última del sentido implica que tiene que haber fijaciones parciales. Porque, en caso contrario, el flujo mismo de las diferencias sería imposible. Incluso para diferir, para subvertir el sentido, tiene que haber *un* sentido. Si lo social no consigue fijarse en las formas inteligibles e instituidas de una *sociedad*, lo social sólo existe, sin embargo, como esfuerzo por producir ese objeto imposible. El discurso se constituye como intento por dominar el campo de la discursividad, por detener el flujo de las diferencias, por constituir un centro. Los puntos discursivos privilegiados de esta fijación parcial los denominaremos *puntos nodales*. (Lacan ha insistido en las fijaciones parciales a través de su concepto de *points de capito*, es decir, de ciertos significantes privilegiados que fijan el sentido de la cadena significante. Esta limitación de la productividad de la cadena significante es la que establece posiciones que hacen la pre-

<sup>21</sup> J. Derrida, *Writing and difference*, Londres, 1978, p. 280.

dicación posible —un discurso incapaz de dar lugar a ninguna fijación de sentido es el discurso del psicótico—.)

El análisis saussuriano de la lengua la consideraba como sistema de diferencias, sin términos positivos; el concepto capital era el de *valor*, según el cual el significado de un término es puramente relacional y se determina sólo por su posición a todos los otros. Pero esto ya nos hace ver que las condiciones de posibilidad de un sistema tal son las de un sistema cerrado: sólo en él es posible fijar de tal modo el sentido de cada elemento. Cuando el modelo lingüístico fue importado al campo general de las ciencias humanas, fue este efecto de sistematicidad el que predominó, y de tal modo el estructuralismo se constituyó como una nueva forma de esencialismo: como la búsqueda de las estructuras subyacentes que constituyen la ley inmanente de toda posible variación. La crítica al estructuralismo se llevó a cabo en ruptura con esta concepción del espacio estructural como espacio plenamente constituido; pero como al mismo tiempo se rechazó todo retorno a una concepción de unidades cuya delimitación estaría dada, al modo de una nomenclatura, por su referencia a un objeto, 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 de una escisión, de una imposible sutura entre significante y significado.<sup>22</sup>

Tenemos, pues, todos los elementos analíticos necesarios para precisar el concepto de articulación. En la medida en que toda identidad es relacional, pero el sistema de relación no consigue fijarse en un conjunto estable de diferencias; en la medida en que todo discurso es subvertido por un campo de discursividad que lo desborda; en tal caso la transición de los “elementos” a los “momentos” no puede ser nunca completa.

<sup>22</sup> Una serie de trabajos recientes han extendido esta concepción acerca de la imposibilidad de sutura y, por consiguiente, de una última inteligibilidad interna de todo sistema relacional, al propio sistema que era tradicionalmente presentado como modelo de una pura lógica estructural: es decir, la lengua. F. Gadet y M. Pecheux, por ejemplo, han señalado respecto a Saussure: “Frente a las teorías que aíslan lo poético como un lugar de efectos especiales, el trabajo de Saussure [...] hace de lo poético un deslizamiento interno a todo lenguaje: lo que Saussure ha establecido no es una propiedad del verso saturniano, ni siquiera de la poesía, sino una propiedad del propio lenguaje” (*La langue introuvable*, París, 1981, p. 57). Cf. también F. Gader, “La double faille”, en *Actes du Colla que Sociolinguistique de Rouen*, 1978; C. Normand, “L'arbitraire du signe comme phenomene de déplacement”, en *Dialectiques*, 1972, núms. 1-2; J. C. Milner, *L'amour de la langue*, París, 1978.

El estatus de los “elementos” es el de significantes flotantes, que no logran ser articulados a una cadena discursiva. Y este carácter flotante penetra finalmente a toda identidad discursiva (es decir, social). Pero si aceptamos el carácter incompleto de toda formación discursiva y, al mismo tiempo, afirmamos el carácter relacional de toda identidad, en ese caso el carácter ambiguo del significante, su no fijación a ningún significado sólo puede existir en la medida que hay una proliferación de significados. No es la pobreza de significados, sino, al contrario, la polisemia, la que desarticula una estructura discursiva. Esto es lo que establece la dimensión sobredeterminada, simbólica, de toda formación social. La sociedad no consigue nunca ser idéntica a sí misma, porque todo punto nodal se constituye en el interior de una intertextualidad que lo desborda. *La práctica de la articulación consiste, por tanto, en la construcción de puntos nodales que fijan parcialmente el sentido; y el carácter parcial de esa fijación procede de la apertura de lo social, resultante a su vez del constante desbordamiento de todo discurso por la infinitud del campo de la discursividad.*

Toda práctica social es, por tanto, en una de sus dimensiones, articuladora, ya que al no ser el momento interno de una totalidad autodefinida, no puede ser puramente la expresión de algo adquirido —no puede, en consecuencia, ser íntegramente subsumida bajo el principio de repetición— sino que consiste siempre en la construcción de nuevas diferencias. Lo social es articulación en la medida en que lo social no tiene esencia —es decir, en la medida en que la “sociedad” es imposible—. Decíamos antes que, en lo que se refiere a lo social, la necesidad sólo existe como esfuerzo parcial por limitar la contingencia. Esto implica que las relaciones entre “necesidad” y “contingencia” no pueden concebirse como las existentes entre dos áreas delimitadas y exteriores la una a la otra —al estilo, por ejemplo, de la previsión morfológica en Labriola—, ya que lo contingente sólo existe en el interior de lo necesario. Esta presencia de lo contingente en lo necesario es lo que hemos llamado *subversión*, y se manifiesta bajo las formas de simbolización, de metaforización, de paradoja, que deforman y cuestionan el carácter literal de toda necesidad. La necesidad, por tanto, no existe bajo la forma de principio subyacente, de fundamento, sino como esfuerzo de literalización que fija las diferencias de un sistema relacional. La necesidad de lo social es la necesidad propia de identidades puramente relacionales —como en el caso del principio lingüístico del valor—;<sup>23</sup> no la “necesidad” natural o la necesidad de un juicio analítico. “Ne-

cesario”, en tal sentido, equivale simplemente a “sistema de posiciones diferenciales en un espacio suturado”.

Esta forma de acercarnos al problema de la articulación parecería contener todos los elementos necesarios para resolver las aparentes antinomias a que nos enfrentara la lógica de la hegemonía: por un lado, el carácter abierto e incompleto de toda identidad social permite su articulación a diferentes formaciones histórico discursivas —es decir, a “bloques”, en el sentido de Sorel y Gramsci—; por otro lado, la identidad de la misma fuerza articulante se constituye en el campo general de la discursividad —lo que elimina toda referencia a un sujeto trascendental u originario—. Sin embargo, antes de formular nuestro concepto de hegemonía, dos cuestiones previas deben ser tratadas. La primera se vincula al estatus preciso que en nuestro análisis acordaremos a la categoría de “sujeto”; la segunda, al concepto de *antagonismo*, ya que, en una de sus dimensiones capitales, la práctica articuladora en que la hegemonía consiste define su identidad por oposición a prácticas articuladoras antagónicas.

### *La categoría de “sujeto”*

La discusión en torno a esta categoría requiere distinguir dos problemas bien distintos, que con frecuencia han sido confundidos en debates recientes: el problema relativo al carácter discursivo o prediscursivo del sujeto, y aquel relativo al tipo de relación existente entre distintas posiciones de sujeto.

El primer problema es el que ha recibido una atención más consecuente, y ha adoptado la forma de un cuestionamiento creciente de la “constitutividad”, que tanto el racionalismo como el empirismo atribuían a los “individuos humanos”. Esta crítica ha tomado básicamente tres formas: la crítica a una concepción del sujeto que hace de él un agente racional y transparente a sí mismo; la crítica a la supuesta unidad y homogeneidad entre el conjunto de sus posiciones, y la crítica a la concepción que ve en él el origen y fundamento de las relaciones sociales (el problema de la constitutividad en sentido estricto). No necesitamos referirnos en detalle a los rasgos esenciales de esa crítica, ya que sus momentos clásicos —Nietzsche, Freud, Heidegger— son bien conocidos. Más recientemente, Foucault ha mostrado de qué modo las tensiones de la “analítica de la finitud” característica de lo que ha llamado la “Edad del Hombre” se resuelve en un conjunto de oposiciones —lo empírico/lo trascendente, el Cogito/lo impensado, la retirada/el retorno del origen—, que son

<sup>23</sup> Cf. lo que hemos señalado antes en lo que respecta a la crítica de Benveniste a Saussure.

insuperables en la medida en que se mantenga la categoría de “Hombre” como sujeto unificado.<sup>24</sup> Otros análisis han mostrado las dificultades en toper con la categoría de “sujeto originario”, que continúa entrando de contrabando en las mismas concepciones que intentan llevar a cabo la ruptura con ella.<sup>25</sup>

Respecto a esta alternativa y a sus diversos elementos constitutivos, nuestra posición es inequívoca. Siempre que en este texto utilicemos la categoría de “sujeto”, lo haremos en el sentido de “posiciones de sujeto” en el interior de una estructura discursiva. Por tanto, los sujetos no pueden ser el origen de las relaciones sociales, ni siquiera en el sentido limitado de estar dotados de facultades que posibiliten una experiencia, ya que toda “experiencia” depende de condiciones discursivas de posibilidad precisas.<sup>26</sup> Sin embargo, esto es sólo una respuesta a nuestro primer problema, que no anticipa en nada la solución que habrá de darse al segundo, ya que del carácter discursivo de toda posición de sujeto no se sigue nada acerca del tipo de relación que pueda existir entre dichas posiciones. Justamente por ser toda posición de sujeto una posición discursiva, participa del carácter abierto de todo discurso y no logra fijar totalmente dichas posiciones en un sistema cerrado de diferencias. Las razones por las cuales estos dos problemas bien distintos han podido ser confundidos son claras. Como la afirmación del carácter discursivo de toda posición de sujeto iba unida al rechazo de la noción de sujeto como totalidad originaria y fundante, el momento analítico que debía afirmarse era el de la dispersión, la derotalización, el descentramiento de unas posiciones respecto a las otras. Todo momento de articulación o relación entre las mismas rompía los efectos cognoscitivos de la metáfora de la dispersión y conducía a la sospecha de una retotalización que reintroduciría subrepticamente la categoría de sujeto como esencia unificada y unificante. De ahí había sólo un paso a transformar esa *dispersión* de posiciones de sujeto en una *separación* efectiva entre las mismas. Pero la transformación de una dispersión en separación crea obviamente todos los problemas analíticos que antes señaláramos —especialmente los inherentes a un reemplazo del esencialismo de la totalidad por un esencialismo de los elementos—. Si toda posición de sujeto es una posición

<sup>24</sup> Cf. Michel Foucault, *The order of things*, Londres, 1970.

<sup>25</sup> Cf. respecto a este punto, B. Brewster, “Fetishism in *Capital and Reading Capital*”, en *Economy and Society*, 1976, vol. 5, núm. 4; y P. Hirst, “Althusser and the theory of ideology”, en *Economy and Society*, 1976, vol. 5, núm. 4.

<sup>26</sup> Cf. *ibíd.*

discursiva, el análisis no puede prescindir de las formas de sobredeterminación de unas posiciones por otras —del carácter contingente de toda necesidad que, según hemos visto, es inherente a toda diferencia discursiva—.

Consideramos dos casos que han dado lugar a importantes discusiones recientes: el del estatus de categorías aparentemente abstractas —“Hombre”, en primer lugar— y el relativo al “sujeto” del feminismo. El primero está en el centro de todo el reciente debate en torno al humanismo. Si el estatus del “Hombre”<sup>27</sup> fuera el de una *esencia*, su ubicación respecto a otros rasgos de los “seres humanos” se inscribiría en una escala lógica que procedería de lo abstracto a lo concreto. Esto abre el camino para todos los artificios de un análisis de las situaciones concretas en términos de “alienación” y “falsa conciencia”. Pero si, por el contrario, “Hombre” es una posición de sujeto discursivamente construida, su carácter presuntamente abstracto no anticipa en nada la forma de su articulación con otras posiciones de sujeto. (La gama es aquí infinita, y desafía la imaginación de todo “humanista”. Es sabido cómo, por ejemplo, la equivalencia entre “derechos del Hombre” y “valores europeos” en los países coloniales ha constituido una forma frecuente y eficaz de construir discursivamente la aceptabilidad de la dominación imperialista.) La confusión de E. P. Thompson en su ataque a Althusser<sup>28</sup> reside justamente en

<sup>27</sup> La ambigüedad emergente del uso de “hombre” para referirse al mismo tiempo al “ser humano” y al “miembro masculino de la especie” es sintomática de las ambigüedades discursivas que estamos intentando mostrar.

<sup>28</sup> E. P. Thompson, *The poverty of theory*, Londres, 1978 [trad. esp.: *Miseria de la teoría*, Barcelona, Crítica, 1981]. No debemos, sin embargo, llegar demasiado rápidamente a la conclusión de que Thompson simplemente ha malinterpretado a Althusser. El problema es considerablemente más complejo, porque si bien Thompson propone una falsa alternativa al oponer un “humanismo” basado en el postulado de una naturaleza humana, a un anti-humanismo fundado en la negación de esta última, es igualmente verdad que el enfoque de Althusser respecto al humanismo no deja otra posibilidad que su relegación al campo de la ideología. Porque si la historia tiene una estructura inteligible dada por la sucesión de los modos de producción, y si es ésta la estructura que es accesible a la práctica “científica”, esto sólo puede ser acompañado por una noción de “humanismo” como de algo constituido en el plano de la ideología —un plano que, aunque no es concebido como falsa conciencia, es ontológicamente subordinado a un mecanismo de reproducción social establecido por la lógica del modo de producción—. La forma de escapar al callejón sin salida al que estos dos esencialismos —constituidos en torno al “Hombre” y al “modo de producción”— conducen, es la disolución de la diferenciación de planos en que la distinción apariencia-realidad se funda. En tal caso, los discursos humanistas tienen un estatus que no es ni privilegiado *a priori* ni subordinado a otros discursos.

este punto. Thompson confunde al hablar de "humanismo" el estatus de ese concepto, y así cree que negar a los valores humanistas el estatus de una esencia implica negarles toda validez histórica. Por el contrario, de lo que se trata es de demostrar cómo el "Hombre" ha sido producido en los tiempos modernos; cómo el sujeto "humano" —es decir, el portador de una identidad humana sin distinciones— surge en ciertos discursos religiosos, se encarna en prácticas jurídicas y se construye diversamente en otras esferas. La comprensión de esa dispersión es la que nos puede hacer entender la fragilidad de los mismos valores "humanistas", la posibilidad de su perversión a través de su articulación equivalencial con otros valores y la limitación de los mismos a ciertas categorías de la población —la clase propietaria, por ejemplo, o la población masculina—. Lejos de considerar que el "Hombre" tiene el estatus de una esencia —acordada, presumiblemente, por un don del cielo—, dicho análisis nos puede mostrar las condiciones históricas de su emergencia y las razones presentes de su vulnerabilidad, permitiéndonos así luchar más eficazmente, y sin ilusiones, en defensa de los valores humanistas. Pero es también evidente que el análisis no puede quedarse simplemente en el momento de la *dispersión*, ya que la "identidad humana" no es sólo un conjunto de posiciones dispersas, sino también las formas de sobredeterminación que se establecen entre las mismas. El "Hombre" es un punto nodal fundamental a partir del cual se ha podido proceder, a partir del siglo XVIII, a la "humanización" de una variedad de prácticas sociales. Insistir en la dispersión de las posiciones desde las cuales el "Hombre" ha sido producido, constituye tan sólo un primer momento; en una segunda etapa es necesario mostrar las relaciones de sobredeterminación y totalización que se establecen entre las mismas. La no fijación del sistema de diferencias discursivas, su apertura, es lo que hace posible estos efectos de analogía e interpenetración.

Otro tanto puede decirse acerca del "sujeto" del feminismo. La crítica al esencialismo feminista ha sido llevada a cabo especialmente por la teórica inglesa *m/f*, en la que, en una serie de importantes estudios, se rechaza la unidad de una categoría preconstituida "opresión de las mujeres" —cuya causa habría que buscar en la familia, en el modo de producción, o en cualquier otra parte— y se intenta estudiar "el momento histórico particular, las instituciones y prácticas a través de las cuales la categoría de mujer es producida".<sup>29</sup> Este rechazo de la existencia de un mecanismo único de opresión de las mu-

<sup>29</sup> *m/f*, 1978, núm. 1, nota editorial.

jerres abre un vasto campo de acción a la política feminista. Se comienza así a percibir la importancia de las luchas localizadas contra toda forma opresiva de construcción de las diferencias sexuales, ya tengan lugar al nivel del derecho, de la familia, de la política social o de las múltiples formas culturales a través de las cuales la categoría de lo femenino es constantemente producida. Estamos, pues, en el campo de la dispersión de posiciones de sujeto. La dificultad con este enfoque, sin embargo, reside en que se unilateraliza el momento de la dispersión al punto de sostenerse que sólo hay un conjunto múltiple y heterogéneo de diferencias sexuales construidas a través de prácticas que no tienen ninguna relación entre sí. Ahora bien, si es absolutamente correcto cuestionar la idea de una división social originaria que sería *a posteriori* representada en las prácticas sociales, debe también reconocerse que la sobredeterminación entre las distintas diferencias sexuales produce un efecto sistemático que constituye una *división* sexual.<sup>30</sup> Hay un invariante que funciona en toda construcción de diferencias sexuales y es que, pese a su multiplicidad y heterogeneidad, ellas construyen siempre lo femenino como polo subordinado a lo masculino. Es por esto que puede hablarse de un sistema de sexo/género.<sup>31</sup> El conjunto de las prácticas sociales, de las instituciones y de los discursos que producen a la mujer como categoría, no están completamente aislados, sino que se refuerzan mutuamente y actúan los unos sobre los otros. Esto no significa que haya una causa única de la subordinación femenina. Lo que afirmamos es que una vez establecida la connotación entre sexo femenino y género femenino, al que se atribuyen características específicas, esta "significación imaginaria" produce efectos concretos en las diversas prácticas sociales. Hay así una correlación estrecha entre la "subordinación", en tanto que categoría general que informa al conjunto de las significaciones que constituyen la "feminidad", y la autonomía y el desarrollo desigual de las diversas prácticas que construyen las formas concretas de subordinación. Estas

<sup>30</sup> Cf. C. Mouffe, "The sex-gender system and the discursive construction of women's subordination", en S. Haninen y L. Paldan (comps.), *Rethinking ideology: A marxist debate*, Berlín, 1983. Una introducción histórica a la política feminista desde este punto de vista puede encontrarse en S. Alexander, "Women, class and sexual difference", en *History Workshop*, 17, primavera de 1984. Acerca de la cuestión más general de la política sexual, véase J. Weeks, *Sex, politics and society*, Londres, 1981.

<sup>31</sup> Este concepto ha sido desarrollado por G. Rubin, "The traffic in women: notes on the 'political economy' of sex", en R. R. Reiter (comp.), *Toward and anthropology of women*, Nueva York-Londres, 1975, pp. 157-210.



últimas no son la *expresión* de una esencia femenina inmutable; pero en su construcción, el simbolismo que está ligado en una sociedad dada a la condición femenina juega un papel primordial. Estas diversas formas de subordinación concretas, a su vez, reaccionan contribuyendo al mantenimiento y reproducción de ese simbolismo.<sup>32</sup> Puede, pues, criticarse la idea de un antagonismo originario entre hombres y mujeres, constitutivo de la división sexual, sin por esto negar la existencia de un elemento común presente en las diversas formas de construcción de la "feminidad", que tiene poderosos efectos sobredeterminantes en términos de la división sexual.

Pasemos ahora a considerar las diversas formas que en la tradición marxista ha adoptado la determinación de los sujetos sociales y políticos. El punto de partida y *leitmotiv* constante es claro: los sujetos son las clases sociales, cuya unidad se constituye en torno a intereses determinados por su posición en las relaciones de producción. Sin embargo, más importante que insistir en este tema común es estudiar las formas precisas en que el marxismo ha respondido teórica y políticamente a la diversificación y dispersión de las posiciones de sujeto de los agentes clasistas respecto de las que hubieran debido ser las formas paradigmáticas de su unidad. Una primera forma de respuesta —la más elemental— consiste en un pasaje ilegítimo a través del referente. Se funda en afirmar que la lucha política y la lucha económica de los obreros, por ejemplo, están unificadas por el agente social concreto —la clase obrera— que las lleva a cabo. Este tipo de razonamiento —muy frecuente, por lo demás, no sólo en el marxismo, sino en el conjunto de las ciencias sociales— se basa en una falacia: la expresión "clase obrera" es usada de dos modos distintos: por un lado, para definir una posición específica de sujeto en las relaciones de producción; por otro, para *nombrar* a los agentes que ocupan esa posición de sujeto. Así se crea la ambigüedad que permite deslizar la conclusión —lógicamente ilegítima— de que las otras posiciones que ese agente ocupa son también posiciones "obreras". (Obviamente lo son en el segundo sentido, pero no nece-

<sup>32</sup> Este aspecto no es totalmente ignorado por las editoras de *m/f*. Así, P. Adams y J. Minson afirman: "hay ciertas formas de responsabilidad 'global' que cubren una multiplicidad de relaciones sociales —las personas son consideradas 'responsables' en general, en una variedad de evaluaciones (y son consideradas 'irresponsables' en el polo negativo). Pero por más difusa que esta responsabilidad global parezca ser, está aún sujeta a la satisfacción de condiciones sociales definidas, y una responsabilidad 'global' debe ser construida como un conglomerado heterogéneo de estatus." "The 'Subject' of feminism", en *m/f*, núm. 2, p. 53.

sariamente en el primero.) El supuesto implícito de la unidad y transparencia de la conciencia de todo agente contribuye a consolidar la ambigüedad —y, por consiguiente, la confusión—.

Este subterfugio, sin embargo, sólo puede funcionar cuando se trata de afirmar la unidad entre posiciones *empíricamente dadas*, no cuando se trata de explicar —como ha sido el caso más frecuente en la tradición marxista— la esencial heterogeneidad de unas posiciones respecto de las otras (es decir, la escisión característica de la "falsa conciencia"). En este caso, según hemos visto, la unidad de la clase es concebida como unidad futura; la forma *presente* de esa unidad se funda en la categoría de representación: la escisión entre los obreros reales y sus intereses objetivos exige la representación de estos últimos por parte del partido de vanguardia. Ahora bien, toda relación de representación se funda en una ficción: la de la presencia a un cierto nivel de algo que, estrictamente, está ausente del mismo. Pero por el hecho mismo de que se trata *a la vez* de una ficción y de un principio organizado de ciertas relaciones sociales, la representación es el terreno de un juego cuyo resultado no está predeterminado desde el comienzo. A un extremo del abanico de posibilidades tendríamos la disolución del carácter ficticio de la representación: en ese caso, habría una total transparencia de los medios y del campo de la representación respecto a lo representado; al otro extremo tendríamos la opacidad total entre representante y representado: la ficción pasaría a ser estrictamente literal. Es importante advertir que estos dos extremos no constituyen situaciones imposibles, ya que ambos tienen condiciones de posibilidad bien definidas: un representante puede ser sometido a condiciones tales de control que lo que pasa a ser una ficción es el propio carácter ficticio de la representación; y, al contrario, la ausencia total de control puede tornar a la representación literalmente ficticia. La concepción marxista del partido de vanguardia presenta esta peculiaridad: que el partido no representa a un agente concreto, sino a sus intereses históricos y que, por tanto, aquí no hay ficción alguna, ya que el mismo discurso construye, y en el mismo plano, a representante y representado. Esta relación tautológica, sin embargo, sólo existe en su forma extrema en las pequeñas sectas que se autoproclaman vanguardia del proletariado —sin que el proletariado se entere, desde luego, de que tiene una vanguardia—; en toda lucha política de una cierta significación encontramos una situación muy distinta: el esfuerzo por ganar agentes sociales concretos para sus presuntos "intereses históricos". Se trata, pues, de ver el tipo de relación que implica este "ganar para" y su conexión con ese terreno resbaladizo

que constituye el campo de la representación. Si se abandona la tautología de un discurso único que constituye tanto a representante como a representado, es preciso concluir que representante y representado se constituyen a niveles distintos. Una primera tentación es, por tanto, transformar en total esa separación de planos y derivar del carácter ficticio de la relación de representación, la imposibilidad de la misma. Así, por ejemplo, se ha afirmado:

Negar al economicismo es rechazar la concepción clásica de la unidad económica-política-ideología de las clases. Es mantener que las luchas políticas e ideológicas no pueden ser concebidas como luchas de las clases económicas. No hay camino intermedio [...] Los "intereses" de clase no son dados a la política y la ideología por la economía. Ellos surgen dentro de la práctica política y no determinados en tanto efecto de modos definidos de práctica política. La práctica política no reconoce en primer término intereses de clase y los representa luego: ella constituye los propios intereses que representa.<sup>33</sup>

Esta afirmación, sin embargo, sólo se sostendría si la práctica política constituyera un campo perfectamente delimitado, cuyas fronteras respecto de la economía pudieran trazarse *more geometrico* —es decir, si excluyéramos por principio toda posible sobredeterminación de lo político por lo económico y viceversa—. Pero sabemos que esta separación sólo puede establecerse *a priori* en una concepción esencialista, que deriva de la separación conceptual entre elementos su separación real —es decir, que transforma la especificación conceptual de una identidad en una posición discursiva plena y absolutamente diferenciada—. Si aceptamos el carácter sobredeterminado de toda identidad la situación, sin embargo, cambia. Hay otro camino, que no sabemos si es intermedio pero que es, en todo caso, un tercer camino. El ganar agentes para sus "intereses históricos" es, simplemente, una práctica articularia que construye un discurso en el que las demandas concretas de un grupo —los obreros industriales— son concebidas como pasos hacia una liberación total que implique la superación del capitalismo. No hay, sin duda, ninguna necesidad esencial de que esas demandas sean articuladas de este modo, pero tampoco hay ninguna necesidad esencial de que sean articuladas de modo diferente, ya que, según hemos visto, la relación de articulación no es una relación de necesidad. Lo que el discurso de los "intereses históricos" hace es

<sup>33</sup> Cf. A. Cutler *et al.*, ob. cit., vol. 1.

*hegemonizar* ciertas demandas. En este punto, Cutler *et al.* tienen perfectamente razón: la práctica política construye los intereses que representa. Pero si observamos bien veremos que esto, lejos de *consolidar la separación* entre lo político y lo económico, *la elimina*, ya que la lectura en términos socialistas de las luchas económicas inmediatas articula discursivamente lo político y lo económico y, de tal modo, disuelve la exterioridad de niveles existentes entre ambos. La alternativa es clara: o bien la separación entre lo político y lo económico se verifica en un plano extradiscursivo que la asegura apriorísticamente; o bien, si esa separación se verifica a través de prácticas discursivas, no es posible inmunizarla *a priori* de todo discurso que construya su unidad. Si la dispersión de posiciones es una condición de toda práctica articularia, esa dispersión no tiene por qué adoptar *necesariamente* la forma de una separación entre la identidad política y la identidad económica de los agentes sociales. En el caso en que la identidad económica y la identidad política de los agentes fuera suturada de este modo, obviamente las condiciones de toda relación de representación desaparecerían: habríamos vuelto a la situación tautológica en que representante y representado constituirían momentos de una identidad relacional única. Aceptemos, en cambio, que ni la identidad política ni la identidad económica de los agentes cristaliza en momentos diferenciales de un discurso unificado, sino que la relación entre ambos es la unidad precaria de una tensión. Ya sabemos lo que esto significa: la subversión de cada uno de los términos por una polisemia que impide su articulación estable. En tal caso, lo económico *está* y *no está* presente en lo político y viceversa; la relación no es de diferenciaciones literales sino de analogías inestables entre los dos términos. Pues bien, esta forma de presencia a través de la trasposición metafórica es lo que trata de pensar la *fictio iuris* de la representación. La representación se constituye, por tanto, no como un tipo definido de relación, sino como el campo de una oscilación inestable cuyos puntos de fuga son, según hemos visto, o bien la literalización de la ficción a través del corte de todo lazo entre representante y representado, o bien la desaparición de la identidad separada de ambos a través de su absorción como momentos de una identidad única.

Todo esto nos hace ver que la especificidad de la categoría de sujeto no puede establecerse ni a través de la absolutización de una dispersión de "posiciones de sujeto", ni a través de la unificación igualmente absolutista en torno a un "sujeto trascendental". La categoría de sujeto está penetrada por el mismo carácter polisémico, ambiguo e incompleto que la sobredetermina-

ción acuerda a toda identidad discursiva. Por esto mismo, el momento de cierre de una totalidad discursiva, que no es dado al nivel "objetivo" de dicha totalidad, tampoco puede ser dado al nivel de un sujeto que es "fuente de sentido", ya que la subjetividad del agente está penetrada por la misma precariedad y ausencia de sutura que cualquier otro punto de la totalidad discursiva de la que es parte. "Objetivismo" y "subjetivismo"; "totalismo" e "individualismo" son expresiones simétricas del *deseo* de una plenitud que es permanentemente diferida. Por esa misma falta de sutura última es por lo que tampoco la dispersión de las posiciones de sujeto constituye una solución: por el mismo hecho de que ninguna de ellas logra consolidarse finalmente como *posición separada*, hay un juego de sobredeterminación entre las mismas que reintroduce el horizonte de una totalidad imposible. Es este juego el que hace posible la articulación hegemónica.

### *Antagonismo y objetividad*

La imposibilidad del cierre (es decir, la imposibilidad de la "sociedad") ha sido presentada hasta aquí como la precariedad de toda identidad, que se muestra como movimiento continuo de diferencias. Ahora, sin embargo, debemos preguntarnos: ¿no hay ciertas "experiencias", ciertas formas discursivas, en que se muestra no ya el continuo diferir del "significado trascendental", sino la vanidad misma de este diferir, la imposibilidad final de toda diferencia estable y, por tanto, de toda "objetividad"? La respuesta es que sí, que esta "experiencia" del límite de toda objetividad tiene una forma de presencia discursiva precisa, y que ésta es el *antagonismo*.

Los antagonismos han sido ampliamente estudiados en la literatura histórica y sociológica. Del marxismo a las diversas formas de "teoría del conflicto", se ha intentado toda la gama de explicaciones acerca de por qué y cómo surgen los antagonismos en la sociedad. Esta variedad teórica presenta, sin embargo, un rasgo en común: en ella la discusión se ha centrado casi exclusivamente en la descripción de los antagonismos y de sus causas originantes, pero rara vez se ha analizado lo que constituye el núcleo de nuestro problema —es decir, qué es una relación antagónica, qué tipo de relación entre objetos supone—. En nuestro análisis partiremos, por tanto, de una de las pocas discusiones que han intentado abordar esta cuestión: la iniciada por Lucio Colletti acerca de los méritos respectivos de la "oposición real" y la "contra-

dicción" para ser la categoría que dé cuenta de la especificidad de los antagonismos sociales.<sup>34</sup>

Colletti parte de la distinción kantiana entre oposición real (*Realrepugnantz*) y contradicción lógica. La primera coincide con el principio de contrariedad y obedece a la fórmula "A-B": cada uno de sus términos tiene una positividad propia, independiente de su relación con el otro. La segunda es la categoría de contradicción y obedece a la fórmula "A-no A": la relación de cada término con el otro agota la realidad de ambos. La contradicción tiene lugar en el campo de la proposición; sólo a un nivel lógico conceptual podemos incurrir en contradicciones. El primer tipo de oposición, en cambio, tiene lugar en el campo de los objetos reales, ya que ningún objeto *real* agota su identidad en su oposición a otro objeto, sino que tiene una realidad propia, independientemente de aquélla.<sup>35</sup> De ahí Colletti concluye que si Hegel, en tanto filósofo idealista que reducía la realidad al concepto, podía introducir la contradicción en el seno de lo real, esto es incompatible con una filosofía materialista como el marxismo, que parte del carácter extramental de lo real. Los marxistas, pues, habrían incurrido en una lamentable confusión al considerar los antagonismos como contradicciones. El programa de Colletti consiste en reinterpretar a estos últimos, concibiéndolos en términos de oposiciones reales.

<sup>34</sup> L. Colletti, "Marxism and the dialectic", en *New Left Review*, septiembre-octubre de 1975, núm. 93, pp. 3-29; e ídem, en *Tramonto dell'ideologia*, pp. 87-161.

<sup>35</sup> Kant resume en los siguientes cuatro principios las características de la oposición real en lo que la diferencia de la contradicción. "En primer lugar, las determinaciones que se oponen mutuamente deben encontrarse en el mismo sujeto: si planteamos, por ejemplo, que una determinación está en una cosa, y otra determinación, cualquiera que ella sea, en otra cosa, no se sigue una oposición real. Segundo: en una oposición real una de las determinaciones opuestas no puede ser nunca el contrario contradictorio de la otra, pues en tal caso el contraste sería de naturaleza lógica, y como vimos anteriormente, imposible. Tercero: una determinación no puede nunca negar algo diferente de aquello que la otra presenta, pues en tal caso no habría ninguna oposición en absoluto. Cuarto: si está en contraste, ninguna de ambas puede ser negativa, pues en tal caso ninguna de ellas presentaría algo que fuera anulado por la otra. Es por esto que en toda oposición real ambos predicados deben ser positivos, pero en tal forma que sus consecuencias, en su unión en el mismo sujeto, se anulen mutuamente. Así, en el caso de aquellas cosas cada una de las cuales es el negativo de la otra, el resultado es cero" (I. Kant, "Il concetto delle quantita negative", en *Scritti precritici*, Bari, 1953, pp. 268-269). La positividad de cada uno de los dos términos es, por tanto, la característica definitoria de la oposición real.

Observemos que Colletti parte de una alternativa excluyente: *o bien* algo es oposición real, *o bien* es contradicción; esto procede de que en su universo hay lugar solamente para dos tipos de entidades: objetos reales y conceptos. Lo que equivale a decir que el punto de partida y supuesto permanente de todo su análisis es la separación pensamiento/realidad. De ahí se sigue un conjunto de consecuencias que, según intentaremos mostrar, destruye las creencias tanto de la "oposición real" como de la "contradicción" para ser categorías que den cuenta de los antagonismos. La oposición real, ante todo. Es evidente que el antagonismo *no puede ser* una oposición real. Un choque entre dos vehículos no tiene nada de antagónico: es un hecho material que obedece a leyes físicas positivas. Aplicar el mismo principio al campo social equivaldría a decir que lo antagónico en la lucha de clases es el acto físico por el que un policía golpea a un militante obrero, o los gritos de un grupo en el Parlamento que impiden hablar a un representante del sector opuesto. "Oposición" es aquí un concepto del mundo físico extendido metafóricamente al mundo social, o a la inversa; pero es claro que es escasa la utilidad de pretender que hay un núcleo común de sentido que es suficiente para explicar el tipo de relación implícito en ambos casos. Esto resulta aun más claro si, para referirnos a lo social, reemplazamos "fuerzas opuestas" por "fuerzas enemigas", ya que en este caso la trasposición metafórica al mundo físico, al menos en un universo poshomérico, no ha tenido lugar. Y si se intenta afirmar que no es el carácter *físico* de la oposición lo que cuenta, sino tan sólo su carácter *extralógico*, se ve todavía menos claramente en qué sentido aquello que el choque de dos fuerzas sociales y el choque de dos piedras comparten en su oposición a la contradicción lógica puede constituir la base para una teoría de la especificidad de los antagonismos sociales.<sup>36</sup>

Por lo demás, como han señalado tanto Roy Edgley<sup>37</sup> como Jon Elster,<sup>38</sup> en este problema se han mezclado dos aseveraciones muy diversas: la aseveración según la cual lo real es contradictorio, y la aseveración según la cual existen con-

<sup>36</sup> Es interesante señalar que Hans Kelsen, en su polémica con Max Adler, percibió claramente la necesidad de ir más allá de la alternativa exclusiva oposición real-contradicción, al caracterizar los antagonismos que pertenecen al mundo social. Cf. con respecto a esto el resumen de la posición de Kaesen en R. Racinaro, "Hans Kelsen e il dibattito su democrazia e parlamentarismo negli anni Venti-Trenta", introducción a H. Kelsen, *Socialismo e Stato. Una ricerca sulla teoria politica del marxismo*, Bari, 1978, pp. CXXII-CXXV.

<sup>37</sup> R. Edgley, "Dialectic: the contradictions of Colletti", en *Critique*, 1977, núm. 7.

<sup>38</sup> J. Elster, *Logic and society: contradictions and possible worlds*, Chichester, 1978.

tradiciones en la realidad. Respecto a lo primero no puede haber dudas: la afirmación es incongruente. La célebre crítica de Popper a la dialéctica<sup>39</sup> es, desde este punto de vista, inobjetable. Lo segundo, sin embargo, es también innegable: es un hecho que existen en lo real situaciones que sólo pueden ser descritas en términos de contradicción lógica. Las proposiciones son también parte de lo real y, en la medida en que existen empíricamente proposiciones contradictorias, es evidente que existen contradicciones en lo real. La gente argumenta y, dado que un conjunto de prácticas sociales —códigos, creencias, etc.— pueden adoptar una estructura proposicional, no hay razones por las cuales no puedan engendrar proposiciones contradictorias. (En este punto, sin embargo, Edgley incurre en una obvia falacia, al creer que la existencia real de proposiciones contradictorias prueba la corrección de la dialéctica. La dialéctica es una doctrina acerca de la naturaleza esencialmente contradictoria de lo real, no acerca de la existencia empírica de contradicciones en la realidad.)

Parecería, pues, que el lugar de la contradicción en el seno de lo real estuviera asegurado y que pudiéramos, a partir de esta categoría, caracterizar a los antagonismos sociales. Pero una simple reflexión basta para convencernos de que esto no es así. Todos participamos en numerosos sistemas de creencias que son contradictorios entre sí y, sin embargo, ningún antagonismo surge de estas contradicciones. La contradicción no implica pues, necesariamente, una relación antagónica.<sup>40</sup> Pero si hemos excluido tanto a la "oposición real" como a la "contradicción" como categorías que permitan dar cuenta del antagonismo, parecería que la especificidad de este último fuera inaprehensible. Las descripciones usuales de los antagonismos en la literatura sociológica o histórica confirman esta impresión: ellas explican las *condiciones* que hicieron los antagonismos posibles, pero no los antagonismos como tales. (La descripción procede a través de expresiones tales como "esto provocó una reacción" o "en tal situación los X o Z se vieron obligados a reaccionar", etc.; es decir, que se salta de una explicación que se nos está dando hasta ese punto, a una

<sup>39</sup> "What is dialectic?", en *Conjectures and refutations*, Londres, 1969, pp. 312-335 [trad. esp.: *Conjeturas y refutaciones*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1982].

<sup>40</sup> En este punto, nuestra opinión difiere de la expresada por uno de los autores de este libro en un trabajo anterior, en el que el concepto de antagonismo es asimilado al de contradicción. (E. Laclau, "Populist rupture and discourse", en *Screen Education*, primavera de 1980). Para repensar nuestra posición anterior han sido extremadamente útiles los comentarios que nos hiciera en una serie de conversaciones Emilio de Ipola.

apelación a nuestro sentido común o experiencia para que complete el sentido del texto: o sea, que la explicación se interrumpe.)

Tratemos de desentrañar el sentido de esa interrupción. Y comencemos para ello preguntándonos si la imposibilidad de asimilar el antagonismo tanto a la oposición real como a la contradicción, no es la imposibilidad de asimilarlo a algo que estos dos tipos de relaciones comparten. Hay algo, en efecto, que los dos comparten, y es que ambos son *relaciones objetivas* —entre objetos conceptuales en el segundo caso y entre objetos reales en el primero—. Pero en ambos casos, es algo que los objetos *ya son* lo que hace inteligible la relación. Es decir, que en los dos casos se trata de identidades plenas. En el caso de la contradicción, es por el hecho de que *A es plenamente A* por lo que el ser a la vez no-A es una contradicción —y, por consiguiente, una imposibilidad—. En el caso de la oposición real, es porque *A es también plenamente A* por lo que su relación con *B* produce un efecto objetivamente determinable. Pero en el caso del antagonismo nos encontramos con una situación diferente: la presencia del Otro me impide ser totalmente yo mismo. La relación no surge de identidades plenas, sino de la imposibilidad de constitución de las mismas. La presencia del Otro no es una imposibilidad lógica, ya que existe —es decir, no es una contradicción; pero tampoco es subsumible como momento diferencial positivo en una cadena causal, ya que en ese caso la relación estaría dada por lo que cada fuerza es, y no habría negación de ese ser—. (Es porque una fuerza física es una fuerza física por lo que otra fuerza idéntica y de sentido contrario conduce al reposo; por el contrario, es porque un campesino *no puede ser* un campesino, por lo que existe un antagonismo con el propietario que lo expulsa de la tierra.) En la medida en que hay antagonismo yo no puedo ser una presencia plena para mí mismo. Pero tampoco lo es la fuerza que me antagoniza: su ser objetivo es un símbolo de mi no ser y, de este modo, es desbordado por una pluralidad de sentidos que impide fijarlo como positividad plena. La oposición real es una relación *objetiva* —es decir, precisable, definible, entre cosas—; la contradicción es una relación igualmente definible entre conceptos; el antagonismo constituye los límites de toda objetividad —que se revela como *objetivación*, parcial y precaria—. Si la lengua es un sistema de diferencias, el antagonismo es el fracaso de la diferencia y, en tal sentido, se ubica en los límites del lenguaje y sólo puede existir como interrupción del mismo —es decir, como metáfora—. Entendemos así por qué los relatos sociológicos e históricos deben interrumpirse y llamar a llenar sus hiatos a una “experiencia” que trasciende sus categorías: porque todo lenguaje y

toda sociedad se constituyen como represión de la conciencia de la imposibilidad que los penetra. El antagonismo escapa a la posibilidad de ser aprehendido por el lenguaje, en la medida en que el lenguaje sólo existe como intento de fijar 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. Pero si, como hemos visto, lo social sólo 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. Esta afirmación puede parecer paradójica, pero sólo si se introducen de contrabando en el argumento ciertos supuestos que la perspectiva teórica que hemos esbozado debe cuidadosamente excluir. Dos de estos supuestos, en particular, tornarían absurda nuestra tesis acerca de la localización teórica de los antagonismos. El primero es la identificación de la “sociedad” con un conjunto de agentes *físicamente* existentes, que habitan un territorio determinado. Si se aceptara este criterio, es evidente que los antagonismos tienen lugar *entre* dichos agentes y no son exteriores a los mismos. Pero de la coexistencia “empírica” de los agentes, no se sigue necesariamente que las relaciones entre los mismos tengan que configurarse de acuerdo con un módulo objetivo e inteligible. (El precio de la identificación de la “sociedad” con el referente sería vaciarla de todo contenido racionalmente especificable.) Pero, aceptando que la “sociedad” es un conjunto inteligible y objetivo, introduciríamos otro supuesto incompatible con nuestro análisis si atribuyéramos a dicha *totalidad racional* el carácter de principio subyacente de lo social concebido como *totalidad empírica*, ya que entonces no habría aspecto de segunda que no pudiera ser reabsorbido como momento de la primera. En cuyo caso los antagonismos, como todo lo demás, deberían constituir momentos *positivos internos* de la sociedad. Habríamos vuelto así a la actitud hegeliana de la razón. Pero si, como lo hemos hecho hasta ahora, consideramos lo social como espacio no suturado, como campo en que toda positividad es metafórica y subvertible, en ese caso no hay forma de reconducir la *negación* de una posición objetiva a una positividad —causal o de cualquier otro tipo— subyacente, que daría cuenta de la misma. El antagonismo como negación de un cierre

orden es, simplemente, el límite de dicho orden y no el momento de una totalidad más amplia respecto de la cual los dos polos del antagonismo constituirían instancias diferenciales —es decir, objetivas— parciales. (Bien entendido, las condiciones que hicieron posible el antagonismo pueden ser descritas como positividades, pero el antagonismo como tal es irreductible a las mismas.)

Esta “experiencia” del límite de lo social debemos considerarla desde dos puntos de vista diferentes. Por un lado, como experiencia de fracaso. Si el sujeto es construido a través del lenguaje, como incorporación parcial y metafórica a un orden simbólico, toda puesta en cuestión de dicho orden debe constituir necesariamente una crisis de identidad. Pero, por otro lado, esta experiencia del fracaso no es el acceso a un orden ontológico diverso, a un más allá de las diferencias, simplemente porque no hay más allá. 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. Debemos, pues, pasar a considerar la forma en que esta subversión se construye discursivamente, lo que significa, según hemos visto, la determinación de las formas que asume la presencia de lo antagónico como tal.

### *Equivalencia y diferencia*

¿Cómo tiene lugar esta subversión? Según hemos visto, la condición de la presencia plena es la existencia de un espacio cerrado en el que cada posición diferencial es fijada como momento específico e irremplazable. Por tanto, la primera condición para subvertir dicho espacio, para impedir el cierre, es disolver la especificidad de cada una de esas posiciones. Éste es el punto en el que adquiere toda su relevancia lo que antes dijéramos acerca de la relación de equivalencia. Demos un ejemplo. En un país colonizado, la presencia de la potencia dominante se muestra diariamente en una variedad de contenidos: diferencias de vestimenta, de lenguaje, de color de la piel, de costumbres. Cada uno de estos contenidos, por tanto, se equivale con los otros desde el punto de vista de su diferenciación respecto al pueblo colonizado y, por tan-

to, pierde su condición de *momento* diferencial y adquiere el carácter flotante de un *elemento*. Es decir, que la equivalencia crea un sentido segundo que, a la vez que es parasitario del primero, lo subvierte: las diferencias se anulan en la medida en que son usadas para expresar algo idéntico que subyace a todas ellas. El problema es, pues, en qué consiste ese algo idéntico, presente en los varios términos de la equivalencia. Si a través de la cadena de equivalencias se han perdido *todas* las determinaciones objetivas diferenciales de sus términos, la identidad sólo puede estar dada, o bien por una determinación positiva presente en todos ellos, o bien por su referencia común a algo exterior. Lo primero está excluido: una determinación positiva común se expresa en forma directa, sin requerir mostrarse en una relación de equivalencia. Pero la referencia común a algo exterior tampoco puede ser la referencia a algo positivo, pues en tal caso la relación entre los dos polos podría construirse también en forma directa y positiva, y esto haría imposible la anulación completa de diferencias que implica una relación de equivalencia total. Es el caso, por ejemplo, de la relación equivalencial tal como es analizada por Marx. La *no materialidad* del trabajo como sustancia del valor se expresa a través de la equivalencia entre mercancías *materialmente* distintas. Pero la materialidad de las mercancías y la no materialidad del valor no se equivalen. Es por esto que la distinción valor de uso/valor de cambio puede ser entendida en términos de posiciones diferenciales y, por tanto, positivas. Pero si *todos* los rasgos diferenciales de un objeto han pasado a equivalerse, es imposible expresar nada *positivo* acerca de dicho objeto; esto sólo puede implicar que a través de la equivalencia se expresa algo que el objeto *no es*. Una relación de equivalencia que absorba *todos* los rasgos positivos del colonizador en su oposición al colonizado no crea un sistema de posiciones diferenciales positivas entre ambos, simplemente porque ella disuelve toda positividad: el colonizador es construido discursivamente como el anticolonizado. Es decir, que la identidad ha pasado a ser puramente negativa. Es porque una identidad negativa no puede ser representada en forma directa —es decir, positivamente— que sólo puede hacerlo de modo indirecto a través de una equivalencia entre sus momentos diferenciales. De ahí la ambigüedad que penetra a toda relación de equivalencia: dos términos, para equivalerse, deben ser diferentes (de lo contrario se trataría de una simple identidad). Pero, por otro lado, la equivalencia sólo existe en el acto de subvertir el carácter diferencial de esos términos. Éste es el punto en el que, según dijimos antes, lo contingente subvierte lo necesario impidiéndole constituirse plenamente. Esta no constitutividad —o contingen-

cia— del sistema de diferencia se *muestra* en la no fijación que las equivalencias introducen. El carácter *final* de esta no fijación, la precariedad *final* de toda diferencia, habrá pues de mostrarse en una relación de equivalencia total en la que se disuelva la positividad diferencial de todos sus términos. Ésta es precisamente la fórmula del antagonismo, que así establece su carácter de límite de lo social. Observemos que en esta fórmula no se trata de que un polo definido como positividad se enfrente a un polo negativo: puesto que *todos* los rasgos diferenciales de un polo se han disuelto a través de su referencia negativo equivalencial al otro polo, cada uno de ellos muestra exclusivamente lo que no es.

Insistamos una vez más: ser algo es siempre no ser algo distinto (ser A implica no ser B). No es esta banalidad lo que estamos afirmando, ya que ella tiene lugar en un terreno *lógico* dominado enteramente por el principio de contradicción: el *no ser algo* es simplemente la consecuencia lógica de ser algo distinto —la positividad del ser domina la totalidad del discurso—. Lo que afirmamos es algo diferente: *que ciertas formas discursivas, a través de la equivalencia, anulan toda positividad del objeto y dan una existencia real a la negatividad en cuanto tal*. Esta imposibilidad de lo real —la negatividad— ha logrado una forma de presencia. Es porque lo social está penetrado por la negatividad —es decir, por el antagonismo— que no logra el estatus de la transparencia, de la presencia plena, y que la objetividad de sus identidades es permanentemente subvertida. A partir de aquí la relación imposible entre objetividad y negatividad ha pasado a ser constitutiva de lo social. Pero la imposibilidad de la relación subsiste: es por eso que la coexistencia de sus términos no puede concebirse como relación objetiva de fronteras, sino como subversión recíproca de sus contenidos.

Este último punto es importante: si negatividad y objetividad sólo coexisten a través de su subversión recíproca, esto significa que ni las condiciones de una equivalencia total ni las de una objetividad diferencial total son nunca plenamente logradas. La condición de una equivalencia total es que el espacio discursivo se divida estrictamente en dos campos. El antagonismo no admite *tertium quid*. Y es fácil ver por qué. Porque si pudiéramos diferenciar la cadena de equivalencias respecto de algo distinto de aquello a lo que se opone, ya sus términos no podrían definirse de modo exclusivamente negativo; le habríamos adjudicado una posición específica en un sistema de relaciones: es decir, la habríamos dotado de una nueva objetividad. La lógica de la subversión de las diferencias habría encontrado aquí un límite. Pero así co-

mo la lógica de la diferencia no consigue nunca constituir un espacio plenamente suturado, tampoco lo logra la lógica de la equivalencia. La disolución del carácter diferencial de las posiciones del agente social a través de la lógica equivalencial no es nunca completa. Si la sociedad no es totalmente posible, tampoco es totalmente imposible. Esto nos permite formular la siguiente conclusión: si la sociedad no es nunca transparente respecto a sí misma porque no logra constituirse como campo objetivo, tampoco es enteramente transparente a sí mismo el antagonismo, ya que no logra disolver totalmente la objetividad de lo social.

Debemos en este punto entrar a considerar la estructuración de los espacios políticos a partir de las lógicas opuestas de la equivalencia y la diferencia. Demos ciertos ejemplos polares de situaciones de predominio de una y otra. Un ejemplo extremo de lógica de la equivalencia lo constituyen los movimientos milenaristas. Aquí el mundo se divide, a través de un sistema de equivalencias para tácticas, en dos campos: la cultura campesina, que representa la propia identidad; y la cultura urbana, que encarna el mal. La segunda representa el reverso negativo de la primera. Se ha llegado al máximo de separación: ningún elemento de un sistema de equivalencias entra en otras relaciones que las de oposición con los elementos del otro sistema. No hay una, sino dos sociedades. Y cuando la rebelión milenarista tiene lugar, el asalto a la ciudad es feroz, total e indiscriminado: no existen discursos capaces de establecer diferencias en el interior de una cadena equivalencial en la que todos y cada uno de sus términos simbolizan el mal. (La única alternativa es la emigración masiva a otra región para constituir la ciudad de Dios, totalmente segregados de la corrupción del mundo.) Consideremos un ejemplo opuesto: la política de Disraeli en el siglo XIX. Disraeli como novelista había partido de su concepción de las “dos naciones”; es decir, de la división tajante de la sociedad entre los dos extremos de pobreza y riqueza. A esto habría que agregar la división igualmente tajante del espacio político europeo entre los “antiguos regímenes” y el “pueblo”. (La primera mitad del siglo XIX, bajo los efectos combinados de la revolución industrial y de la revolución democrática, fue la era de las cadenas frontales de equivalencia.) Ésta era la situación que Disraeli se proponía cambiar, y para ello el primer objetivo era superar la división paratáctica del espacio social —es decir, la imposibilidad de constituir la sociedad—. Su fórmula era clara: “una nación”. Para esto fue necesario romper con el sistema de equivalencias que constituía la subjetividad popular revolucionaria, y que abarcaba desde el republicanismo hasta una variedad de deman-

das sociales y políticas. El método de esta ruptura era la absorción diferencial de demandas, que las segregara de sus cadenas de equivalencias en el polo popular y las transformara en diferencias objetivas al interior del sistema —es decir, que las transformara en “positividades” y desplazara así la frontera del antagonismo a la periferia de lo social—. Esta constitución de un puro espacio de diferencias será una línea tendencial que habrá de expandirse luego y afirmarse con el desarrollo del *Welfare State*. Éste es el momento de la ilusión positivista de la absorción del conjunto de lo social en los marcos inteligibles y ordenados de una sociedad.

Vemos, pues, que la lógica de la equivalencia es una lógica de la simplificación del espacio político, en tanto que la lógica de la diferencia es una lógica de la expansión y complejización del mismo. Tomando un ejemplo comparativo de la lingüística, podríamos decir que la lógica de las diferencias tiende a expandir el polo sintagmático del lenguaje, el número de posiciones que pueden entrar en una relación combinatoria y, por consiguiente, de contigüidad las unas con las otras; en tanto que la lógica de la equivalencia expande el polo paradigmático —es decir, los elementos que pueden sustituirse el uno al otro— y de este modo reduce el número de posiciones combinatorias posibles.

Cuando hemos hablado de antagonismo lo hemos hecho hasta este punto en singular, para simplificar nuestro argumento. Pero está claro que el antagonismo no surge necesariamente en un solo punto. Cualquier posición en un sistema de diferencias, en la medida en que es negada, puede constituirse en sede de un antagonismo. Con esto está claro que hay una multiplicidad de posibles antagonismos en lo social, muchos de ellos de signo contrario. El problema importante es que las cadenas de equivalencia que habrán de constituirse a partir de cada uno de ellos serán radicalmente distintas. Y, también, que ellas pueden afectar y penetrar contradictoriamente la identidad del propio sujeto. De esto se deriva la siguiente conclusión: cuanto más inestables sean las relaciones sociales, cuanto menos logrado sea un sistema definido de diferencias, tanto más proliferarán los puntos de antagonismo; pero, a la vez, tanto más carecerán éstos de una centralidad, de la posibilidad de establecer, sobre la base de ellos, cadenas de equivalencia unificadas. (Ésta es, aproximadamente, la situación descrita por Gramsci bajo el rótulo de “crisis orgánica”).

Pareciera, pues, que nuestro problema se redujera a determinar, en el análisis de los espacios políticos que son el fundamento de los antagonismos, los puntos de ruptura y los diferentes tipos de articulación que pueden existir en-

tre los mismos. Entramos aquí, sin embargo, en un terreno peligroso, en el que ligeros desplazamientos en nuestro razonamiento pueden conducirnos a conclusiones radicalmente falsas. Partitemos pues de una descripción impresionística, e intentaremos luego determinar las condiciones de validez de dicho cuadro descriptivo. Aparentemente una característica diferencial importante podría establecerse entre las sociedades industriales avanzadas y las de la periferia del mundo capitalista: en las primeras, la proliferación de los puntos de antagonismo permitiría la multiplicación de las luchas democráticas; pero estas luchas, por su misma diversidad, no tenderían a constituir un “pueblo”, es decir, a equivalerse y a dividir el espacio político en dos campos antagónicos. En los países del Tercer Mundo, en cambio, la explotación imperialista y el predominio de formas brutales y centralizadas de dominación tenderían desde el comienzo a dotar a la lucha popular de un centro, de un enemigo claramente definido y único. Aquí la división del espacio político en dos campos está presente desde un comienzo, pero la diversidad de luchas democráticas es más reducida. Podríamos llamar *posición popular de sujeto* a la que se constituye sobre la base de dividir al espacio político en dos campos antagónicos, y *posición democrática de sujeto* a la que es sede de un antagonismo localizado, que no divide a la sociedad en la forma indicada.

Ahora bien, esta distinción descriptiva nos confronta con una seria dificultad. Porque si una lucha democrática *no divide* el espacio político en dos campos, en dos series paratácticas de equivalencias, esto significa que el antagonismo democrático ocuparía una ubicación precisa en un sistema de relaciones con otros elementos, que un sistema de relaciones precisas se establecería entre ellos, y que, como consecuencia, disminuiría la carga de negatividad del antagonismo. De ahí hay sólo un paso a afirmar que las luchas democráticas —el feminismo, el antirracismo, el movimiento *gay*, etc.— son luchas secundarias, y que sólo es realmente radical la lucha por la “toma del poder” en el sentido clásico, que supone, precisamente, la división del espacio político en dos campos. La dificultad procede, sin embargo, de que en nuestro análisis hemos mantenido en estado de indefinición esta noción de “espacio político”, y de esta manera, subrepticamente, hemos terminado por hacerla coincidir con la formación social empíricamente dada. Pero esta identificación es, desde luego, ilegítima. Toda lucha democrática emerge en el interior de un conjunto de posiciones, de un espacio político *relativamente* suturado, formado por una multiplicidad de prácticas que no agotan, sin embargo, la realidad referencial y empírica de los agentes que forman parte de las mismas. El cierre relativo de dicho espacio



es necesario para la construcción discursiva del antagonismo, ya que una cierta interioridad excluyente es requerida para constituir una totalidad que permita dividir a ese espacio en dos campos. En tal sentido, la autonomía de los movimientos sociales es algo más que un requerimiento para que ciertas luchas puedan desarrollarse sin interferencias: es un requerimiento para que el antagonismo como tal pueda emerger. El espacio político de la lucha feminista es el conjunto de prácticas y discursos que crean las diferentes formas de subordinación de la mujer; el espacio de la lucha antirracista tiene lugar en el interior del conjunto sobredeterminado de prácticas y discursos que constituyen la discriminación racial. Esto explica por qué, cuando las luchas sociales no se dirigen contra objetos constituidos dentro de su espacio propio sino contra simples referentes empíricos —los hombres, o los blancos como referentes biológicos, por ejemplo— se encuentran en dificultades, ya que ignoran la especificidad de los espacios políticos en los que se constituyen los otros antagonismos democráticos. ¿Qué ocurre, por ejemplo, con un discurso que presenta como enemigo al hombre en tanto realidad biológica, cuando es necesario desarrollar antagonismos tales como la lucha por la libertad de expresión, o la lucha contra la monopolización del poder económico, que afectan igualmente a hombres y mujeres? En cuanto al terreno en el que esos espacios se autonomizan los unos con respecto a los otros, él está en parte constituido por las formaciones discursivas que han institucionalizado las varias formas de subordinación, y en parte es el resultado de las luchas mismas.

Ahora bien, si hemos construido así el terreno teórico que permite explicar el carácter antagónico radical de las luchas democráticas, ¿qué queda de la especificidad del campo popular? La no coincidencia entre “espacio político” y “sociedad” como referente empírico, ¿no anula el único criterio diferencial entre lo “popular” y lo “democrático”? La respuesta es que el espacio político popular se constituye en aquellas situaciones en las que, a través de una cadena de equivalencias democráticas, hay una lógica política que, *tendencialmente*, apunta hacia una eliminación de la brecha entre espacio político y sociedad como referente empírico. Esto significa que las luchas populares, concebidas de este modo, sólo se dan en el caso de relaciones de extrema exterioridad entre los grupos dominantes y el resto de la comunidad. En el caso del milenarismo que antes indicáramos, el punto resulta evidente: entre la comunidad campesina y la comunidad urbana dominante no hay prácticamente elementos en común y, en esa medida, *todos* los rasgos de la cultura urbana pueden ser símbolos de la anticomunidad. Y si consideramos el ciclo de constitución y ex-

pansión de los espacios populares en Europa occidental, observamos que en todos los casos han coincidido con el fenómeno de la externalidad o la externalización del poder. Los comienzos de un patriotismo populista en Francia tienen lugar durante la guerra de los Cien Años; es decir, en el momento de una división del espacio político en términos de algo tan externo como la presencia en el propio territorio de una potencia extranjera. La construcción simbólica de un espacio *nacional* a través de la acción de una figura plebeya como Juana de Arco es uno de los primeros momentos de emergencia del “pueblo” como agente histórico en Europa occidental. En el caso del Antiguo Régimen y la Revolución francesa, la frontera de lo popular ha pasado a ser una frontera interior, y la condición de la misma es la separación y el parasitismo de la nobleza y de la monarquía respecto del resto de la nación. Pero en los países del capitalismo avanzado, por el proceso que hemos indicado, desde mediados del siglo XIX la multiplicación de posiciones democráticas y el “desarrollo desigual” de las mismas van diluyendo su simple y automática unidad en torno a un polo popular. Debido en buena parte a su mismo éxito, las luchas democráticas tienden cada vez menos a unificarse bajo la forma de luchas “populares”. Las condiciones de la lucha política en el capitalismo maduro se alejan cada vez más del modelo del siglo XIX de una tajante “política de fronteras”, y tienden a adoptar un nuevo módulo que intentaremos analizar en el próximo capítulo. La producción de “efectos de frontera” —que son la condición de expansión de la negatividad propia de los antagonismos— deja por tanto de fundarse en una separación *evidente y dada*, en un marco referencial adquirido de una vez para siempre, y transforma *en el primero de los problemas políticos* a la producción misma de ese marco, a la constitución de las identidades mismas que habrán de enfrentarse antagónicamente. Esto amplía inmensamente el campo de las prácticas articulatorias y recompositivas, a la vez que torna a toda frontera en algo esencialmente ambiguo e inestable, sometido a desplazamientos constantes. Llegados a este punto, tenemos todos los elementos teóricos necesarios para determinar la especificidad del concepto de hegemonía.

### *Hegemonía*

Debemos ver, pues, cómo se engarzan las distintas categorías teóricas que hemos elaborado hasta aquí, a los efectos de formular el concepto de “hegemonía”. El campo general de emergencia de la hegemonía es el de las prácticas

articulatorias, es decir, un campo en el que los “elementos” no han cristalizado en “momentos”. En un sistema cerrado de identidades relacionales, en el que el sentido de cada momento está absolutamente fijado, no hay lugar alguno para una práctica hegemónica. Un sistema plenamente logrado de diferencias, que excluyera a todo significativo flotante, no abriría el campo a ninguna articulación; el principio de repetición dominaría toda práctica en el interior del mismo, y no habría nada que hegemonizar. Es porque la hegemonía supone el carácter incompleto y abierto de lo social, que sólo puede constituirse en un campo dominado por prácticas articulatorias.

Esto, sin embargo, plantea inmediatamente el siguiente problema: ¿quién es el sujeto articulante? Ya hemos visto cuál era la respuesta que el marxismo de la Tercera Internacional daba a esta pregunta: de Lenin a Gramsci se afirma —con todos los matices y diferencias que antes analizáramos— que el núcleo último de una fuerza hegemónica lo constituye una clase social fundamental. La diferencia entre fuerza hegemonzante y fuerzas hegemonzadas se plantea como una diferencia ontológica entre los planos de constitución de ambas. Las relaciones hegemónicas son relaciones sin tácticas fundadas en categorías morfológicas que las preceden. Pero está claro que ésta no puede ser nuestra respuesta, ya que es precisamente esa diferenciación de planos la que todo nuestro análisis anterior ha intentado disolver. En realidad, estamos aquí nuevamente ante el problema de la alternativa interioridad/exterioridad y de las dos soluciones igualmente esencialistas con las que nos enfrentaríamos si la aceptáramos como alternativa excluyente. El sujeto hegemónico, como el sujeto de toda práctica articulatoria, debe ser parcialmente exterior a lo que articula —de lo contrario no habría articulación alguna—; pero, por otro lado, esa exterioridad no puede ser concebida como la existente entre dos niveles ontológicos diversos. Por consiguiente, parecería que la solución consistiría en reintroducir nuestra distinción entre discurso y campo general de la discursividad: en este caso, tanto la fuerza hegemonzante como el conjunto de los elementos hegemonzados se constituirían en un mismo plano —el campo general de la discursividad—, en tanto que la exterioridad sería la correspondiente a formaciones discursivas diversas. Esto es, sin duda, así, pero requiere una precisión: esta exterioridad no puede ser la correspondiente a dos formaciones discursivas plenamente constituidas, porque como lo que caracteriza a una formación discursiva es la regularidad en la dispersión, si esa exterioridad entre las dos formaciones fuera un rasgo regular en la relación entre las mismas, pasaría a ser una nueva diferencia, y las dos formaciones no

serían, estrictamente, exteriores la una respecto a la otra. (Con lo que, nuevamente, la posibilidad de la articulación se disiparía.) Por tanto, si la exterioridad que la práctica articulatoria supone se constituye en el campo general de la discursividad, no puede ser la correspondiente a dos sistemas de diferencias plenamente constituidas. Se trata, por tanto, de la exterioridad existente entre posiciones de sujeto situadas en el interior de ciertas formaciones discursivas, y “elementos” que carecen de una articulación discursiva precisa. Es esta ambigüedad la que hace posible a la articulación como institución de puntos nodales que fijan parcialmente el sentido de lo social en un sistema organizado de diferencias.

Debemos ahora considerar la especificidad de la práctica hegemónica dentro del campo general de las prácticas articulatorias. Partamos de dos situaciones que *no* catacterizáramos como articulaciones hegemónicas. En un extremo podríamos señalar, como ejemplo, a la reorganización de un conjunto de funciones burocrático administrativas siguiendo criterios de eficacia o racionalidad. Aquí están presentes elementos centrales de toda práctica articulatoria: la constitución de un sistema organizado de diferencias —de momentos, por consiguiente— a partir de elementos disgregados y dispersos. Y aquí, sin embargo, no hablaríamos de hegemonía. La razón es que, para hablar de hegemonía, no es suficiente el momento articulatorio; es preciso, además, que la articulación se verifique a través de un enfrentamiento con prácticas articulatorias antagónicas. Es decir, que la hegemonía se constituye en un campo surcado por antagonismos y supone, por tanto, fenómenos de equivalencia y efectos de frontera. Pero, a la inversa, no todo antagonismo supone prácticas hegemónicas. En el caso del milenarismo, por ejemplo, tenemos un antagonismo en su forma más pura y, sin embargo, no hay hegemonía, por cuanto no hay articulación de elementos flotantes: la distancia entre las dos comunidades es algo inmediatamente dado y adquirido desde un comienzo, y no supone construcción articulatoria alguna. Las cadenas de equivalencia no fijan los límites del espacio comunitario, sino que operan sobre espacios comunitarios preexistentes a las mismas. Las dos condiciones de una articulación hegemónica son, pues, la presencia de fuerzas antagónicas y la inestabilidad de las fronteras que las separan. Sólo la presencia de una vasta región de elementos flotantes y su posible articulación a campos opuestos —lo que implica la constante redefinición de estos últimos— es lo que constituye el terreno que nos permite definir a una práctica como hegemónica. Sin equivalencia y sin fronteras no puede estrictamente hablarse de hegemonía.

Está claro, en este punto, de qué modo podemos recuperar los conceptos básicos del análisis gramsciano, radicalizándolos sin embargo en una dirección que nos lleva más allá de Gramsci. Una coyuntura en la que se da un debilitamiento generalizado del sistema relacional que define las identidades de un cierto espacio social o político y que, en consecuencia, conduce a la proliferación de elementos flotantes, es lo que, siguiendo a Gramsci, llamaremos *crisis orgánica*. Ella no se genera a partir de un solo punto sino que es el resultado de una sobredeterminación de circunstancias, y se manifiesta no solamente en una proliferación de antagonismos sino también en una crisis generalizada de las identidades sociales. Un espacio social y político relativamente unificado a través de la institución de puntos nodales y de la constitución de identidades *tendencialmente* relacionales, es lo que Gramsci denominará *bloque histórico*. El tipo de lazo que une a los distintos elementos del bloque histórico —no la unidad en alguna forma de *a priori* histórico sino la regularidad en la dispersión— coincide con el correspondiente a nuestro concepto de formación discursiva. En la medida en que consideremos al bloque histórico desde el punto de vista del campo antagónico en el que se constituye, lo denominaremos *formación hegemónica*. Finalmente, es en tanto que la formación hegemónica implica un fenómeno de fronteras, que adquiere toda su significación el concepto de *guerra de posición*. A través de este concepto Gramsci produce dos efectos teóricos importantes. El primero es confirmar la imposibilidad de cierre de lo social: en la medida en que la frontera es interna a lo social, es imposible subsumir la formación social como referente empírico en las formas inteligibles de una sociedad. Toda “sociedad” constituye sus propias formas de racionalidad e inteligibilidad dividiéndose: es decir, expulsando fuera de sí todo exceso de sentido que la subvierta. Pero, por otro lado, en la medida en que esa frontera varía con los avatares mismos de la “guerra de posición”, cambia también la identidad de los actores del enfrentamiento, y es por tanto imposible bucar en ellos ese anclaje último que no nos es dado por una totalidad suturada. Antes dijimos que el concepto de guerra de posición conducía a una desmilitarización de la guerra; en realidad, hace algo más: introduce una ambigüedad radical en lo social, que impide fijarlo en ningún significado trascendente. Pero por esto mismo, éste es el punto en el que el concepto de guerra de posición muestra sus límites. La guerra de posición *supone* la división del espacio social en dos campos, y presenta a la articulación hegemónica como una lógica de movilidad de la frontera que los separa. Ahora bien, resulta claro que este supuesto es ilegítimo: la existen-

cia de dos campos puede ser, en ciertos casos, uno de los *efectos* de la articulación hegemónica, pero no la condición apriorística de la misma; pues en ese caso el terreno en el que la articulación hegemónica opera no sería, él mismo, el producto de dicha articulación. La guerra de posición gramsciana supone el tipo de división del espacio político que antes caracterizáramos como propio de las identidades *populares*. Su avance respecto a la concepción de “pueblo” del siglo XIX consiste en el hecho de que esa identidad popular ya no es para él simplemente dada, sino que tiene que ser construida —de ahí la lógica articuladora de la hegemonía—; pero, sin embargo, se mantiene de la vieja concepción la idea de que dicha construcción opera *siempre* sobre la base de la expansión de la frontera al interior de un espacio político dicotómicamente dividido. Éste es el punto en que la concepción gramsciana resulta inaceptable. Como antes señaláramos, la proliferación de los espacios políticos y la complejidad y dificultad de su articulación son unas de las características centrales de las formaciones sociales del capitalismo avanzado. Retendremos, pues, de la concepción gramsciana, la lógica de la articulación y la centralidad política de los efectos de frontera, pero eliminaremos el supuesto de la unicidad del espacio político como marco *necesario* para la verificación de esos fenómenos. Hablaremos pues de *luchas democráticas* en los casos en que éstas supongan una pluralidad de espacios políticos, y de *luchas populares*, en aquellos otros casos en que ciertos discursos construyen *tendencialmente* la división de un único espacio político en dos campos opuestos. Pero está claro que el concepto fundamental es el de “lucha democrática”, y que las luchas populares sólo constituyen coyunturas específicas, resultantes de una multiplicación de efectos de equivalencia entre las luchas democráticas.

De lo anterior resulta claro que nos apartamos de la concepción gramsciana en dos puntos clave: en cuanto al plano de constitución de los sujetos hegemónicos —para Gramsci éste es, necesariamente, el plano de las clases fundamentales—; y en cuanto a la unicidad del centro hegemónico —para Gramsci, excepto durante los interregnos constituidos por las crisis orgánicas, toda formación social se estructura en torno a un centro hegemónico. Según dijéramos, éstos son los dos elementos finales de esencialismo que permanecen en el pensamiento gramsciano. Pero el resultado de abandonarlos es tener que afrontar dos series sucesivas de problemas, que no se presentaban para Gramsci, y que tenemos que pasar ahora a considerar.

El primer problema se refiere a la separación de planos, al momento externo que la hegemonía —como toda relación articuladora— supone. Según di-

jimos, esto no presenta problemas para Gramsci, dado que para él el último núcleo de clase de una "voluntad colectiva" no es a su vez el resultado de articulaciones hegemónicas. Pero en la medida en que hemos disuelto el privilegio ontológico de este núcleo último, surge la siguiente dificultad: si, en el caso de una hegemonía exitosa, las prácticas articuladoras han logrado construir un sistema estructural de diferencias, de identidades relacionales, ¿no desaparece también el carácter externo de la fuerza hegemónica, no pasa a ser una diferencia más en el seno del bloque histórico? La respuesta debe ser indudablemente positiva. Una situación en la que un sistema de diferencias se hubiera soldado hasta tal punto, implicaría el fin de la forma hegemónica de la política. En ese caso habría relaciones de subordinación, de poder, pero no relaciones hegemónicas en sentido estricto, porque con la desaparición de la separación de planos, del momento de exterioridad, habría también desaparecido el campo de las prácticas articuladoras. La dimensión hegemónica de la política sólo se expande en la medida en que se incrementa el carácter abierto, no suturado, de lo social. En una comunidad campesina medieval el área abierta a las articulaciones diferenciales es mínima y, por tanto, no hay formas hegemónicas de articulación: se pasa abruptamente de prácticas repetitivas en el interior de un sistema cerrado de diferencias, a equivalencias frontales y absolutas cuando la comunidad se ve amenazada. Por eso la forma hegemónica de la política sólo se impone a comienzos de los tiempos modernos, en la medida en que la reproducción de las distintas áreas sociales se verifica en condiciones siempre cambiantes, que requieren constituir constantemente nuevos sistemas de diferencias —con lo que se amplía inmensamente el área de las prácticas articuladoras—. Se alejan así cada vez más las condiciones y la posibilidad de una pura fijación de diferencias; cada identidad social pasa a ser el punto de encuentro de una multiplicidad de prácticas articuladoras, muchas de ellas antagónicas. En estas circunstancias no es posible llegar a una completa interiorización que cierre totalmente la brecha entre articulante y articulado. Pero, es importante subrayarlo, tampoco es posible que permanezca sin cambios la identidad separada de la fuerza articulante. Ambas están sometidas a un proceso de subversión y redefinición constantes. Esto es tan así que ni siquiera un sistema de equivalencias está inmune al peligro de transformarse en una nueva diferencia: es sabido cómo la oposición frontal de muchos grupos a un sistema puede perder su carácter de exterioridad al mismo, y pasar a ser simplemente un lugar contradictorio pero interior a ese sistema —es decir, una diferencia más—. Una formación hegemóni-

ca abarca también lo que se le opone, en la medida en que la fuerza opositora acepta el sistema de articulaciones básicas de dicha formación como aquello que ella niega, pero *el lugar de la negación* es definido por los parámetros internos de la propia formación. Por tanto, la determinación teórica de las condiciones de extinción de la forma hegemónica de la política nos explica también las razones de la expansión constante de esta forma en los tiempos modernos.

El segundo problema se refiere a la unicidad del centro hegemónico. Una vez rechazado el plano ontológico que inscribiría a la hegemonía como *centro* de la social (lo cual supondría que lo social tiene un centro y, por tanto, una esencia), es evidente que no es posible mantener la idea de la unicidad del punto nodal hegemónico. Hegemonía es, simplemente, *un tipo de relación* política; una *forma*, si se quiere, de la política; pero no una localización precisable en el campo de una topografía de lo social. En una formación social determinada puede haber una variedad de puntos nodales hegemónicos. Evidentemente, algunos de ellos pueden estar altamente sobredeterminados; pueden constituir puntos de condensación de una variedad de relaciones sociales y, en tal medida, ser el centro de irradiación de una multiplicidad de efectos totalizantes; pero, en la medida en que lo social es una infinitud irreductible a ningún principio unitario subyacente, la mera idea de un centro de lo social carece de sentido.

Una vez redefinido así el estatus del concepto de hegemonía y la pluralidad característica de lo social, debemos interrogarnos por las formas de relación entre ambos. Esta irreductible pluralidad de lo social ha sido con frecuencia concebida bajo la forma de una autonomización de esferas y formas de lucha. Esto exige que analicemos brevemente algunos de los problemas relativos al concepto de "autonomía". En los últimos años, por ejemplo, se ha discutido abundantemente acerca del concepto de "autonomía relativa del Estado",<sup>41</sup> pero la mayor parte de estas discusiones se han planteado en términos tales que han conducido a un callejón sin salida. La razón es que, en general, se ha intentado explicar dicha autonomía en un marco que acepta el supuesto de una sociedad suturada —a través, por ejemplo, de la determinación en última instancia por la economía— y entonces el problema de la au-

<sup>41</sup> Acerca de los varios modos de enfocar el problema de la autonomía relativa del Estado en las diferentes teorizaciones marxistas contemporáneas, véase Bob Jessop, *The capitalist State*, Nueva York y Londres, 1982.

tonomía relativa, ya sea del Estado o de cualquier otra entidad, resulta insoluble. Porque, o bien el marco estructural constituido por las determinaciones de base de la sociedad explica no sólo los límites de la autonomía sino la propia identidad de la entidad autónoma —en cuyo caso esa entidad es una determinación estructural más del sistema y el concepto de “autonomía” es redundante—; o bien la entidad autónoma no es determinada por el sistema, en cuyo caso hay que explicar dónde se constituye y, en todo caso, hay que renunciar a la premisa de la sociedad suturada. El haber querido mantener *a la vez* esta premisa y un concepto de autonomía que es contradictorio con ella, vicia una buena parte de la discusión marxista contemporánea acerca del Estado —la obra de Poulantzas, especialmente—. Pero si renunciamos a la hipótesis de un cierre último de lo social, es preciso partir de una pluralidad de espacios políticos y sociales que no remiten a ningún fundamento unitario último. La pluralidad no es el fenómeno a explicar, sino el punto de partida del análisis. Ahora bien, si como hemos visto, la identidad de cada uno de estos espacios es siempre precaria, tampoco es posible afirmar, simplemente, la ecuación entre autonomía y dispersión. Ni la autonomía total ni la subordinación total son, por consiguiente, soluciones plausibles. Esto nos indica claramente que el problema no puede ser resuelto en el campo de un sistema estable de diferencias; que tanto autonomía como subordinación —y sus distintos grados de relatividad— son conceptos que sólo adquieren su sentido en el campo de las prácticas articuladoras y —en la medida en que éstas operan en campos políticos surcados por antagonismos— de las prácticas hegemónicas. Las prácticas articuladoras no tienen sólo lugar *en el interior* de espacios sociales y políticos dados, sino *entre* los mismos. La autonomía del Estado en su conjunto —suponiendo por un instante que se pueda hablar de él como de una unidad— depende de la construcción de un espacio político que sólo puede ser el resultado de articulaciones hegemónicas. Y lo mismo puede decirse del grado de unidad o autonomía existente entre las distintas ramas y aparatos del Estado. Es decir, que la autonomización de ciertas esferas no es el efecto estructural necesario de nada, sino la resultante de prácticas articuladoras precisas que construyen dicha autonomía. *La autonomía, lejos de ser incompatible con la hegemonía, es una forma de construcción hegemónica.*

Lo mismo puede decirse del otro uso importante que se ha hecho del concepto de autonomía en años recientes: la autonomía ligada al pluralismo que requiere la expansión de los nuevos movimientos sociales. Aquí estamos en la misma situación. Si la identidad de los sujetos o fuerzas sociales que se auto-

nomizan estuviera constituida de una vez para siempre, el problema se plantearía *solamente* en términos de autonomía. Pero si estas identidades dependen de ciertas condiciones sociales y políticas precisas de existencia la misma autonomía sólo puede ser defendida y expandida en términos de una lucha hegemónica más vasta. Los sujetos políticos feministas o ecologistas, por ejemplo, son hasta cierto punto —*como toda otra identidad social*— significantes flotantes, y es una peligrosa ilusión pensar que están asegurados de una vez para siempre, y que el terreno que ha constituido sus condiciones discursivas de emergencia no puede ser subvertido. La cuestión de una hegemonía que vendría a amenazar la autonomía de ciertos movimientos es, por tanto, un problema mal planteado. En rigor, esta incompatibilidad *sólo* existiría si los movimientos sociales fueran mónadas, desconectadas las unas de las otras; pero si, por el contrario, cada uno de ellos tiene una identidad nunca definitivamente adquirida, no puede ser indiferente a lo que pase fuera de sí. Que en ciertas circunstancias la subjetividad política de los obreros blancos en Gran Bretaña, por ejemplo, sea sobredeterminada por acritudes racistas o antirracistas, es obviamente importante para la lucha de los obreros inmigrantes, ya que influirá en ciertas prácticas del movimiento sindical que, a su vez, tendrán consecuencias en una variedad de aspectos de la política estatal y que últimamente repercutirán también en la propia identidad política de los obreros inmigrantes. Hay aquí claramente una lucha hegemónica, en la medida en que la articulación entre militancia sindical de los obreros blancos y racismo o antirracismo no está definida desde un comienzo; pero las formas de esa lucha por parte de los movimientos antirracistas pasarán en parte por la autonomización de cierras actividades y formas organizativas, en parte por sistemas de alianzas con otras fuerzas, y en parte por la construcción de sistemas de equivalencias entre contenidos de ciertos movimientos, ya que nada puede consolidar más las propias luchas antirracistas que la construcción de formas estables de sobredeterminación entre contenidos tales como antirracismo, antisexismo y anticapitalismo que, librados a sí mismos, no tienen necesariamente a converger. Nuevamente, la autonomía no se opone a la hegemonía, sino que es un momento interno de una operación hegemónica más vasta. (Obviamente, ésta no pasa por la forma “partido”, ni por ningún otro tipo de arreglo precisable *a priori*.)

Si la hegemonía es un *tipo de relación política* y no un concepto topográfico, está claro que tampoco puede ser concebida como una irradiación de efectos a partir de un punto privilegiado. Podríamos decir, en tal sentido, que

la hegemonía es esencialmente metonímica: sus efectos surgen siempre a partir de un exceso de sentido resultante de una operación de desplazamiento. (Por ejemplo, cuando una organización sindical o religiosa asume funciones organizativas en una comunidad determinada, que van más allá de las prácticas tradicionales adscritas a las mismas, y que son combatidas o resistidas por fuerzas opuestas.) Este momento de desajuste es esencial a toda práctica hegemónica: lo hemos constatado desde la emergencia misma del concepto en la socialdemocracia rusa —bajo la forma de exterioridad de las tareas hegemónicas respecto a la identidad de las clases—; y es en la medida misma de nuestra conclusión de que ninguna identidad social está plenamente adquirida, que el momento articulador hegemónico adquiere toda su centralidad. La condición de esta centralidad es, por tanto, el colapso de una clara línea demarcatoria entre lo interno y lo externo, entre lo contingente y lo necesario. Pero esto conduce a una conclusión inescapable: ninguna lógica hegemónica puede dar cuenta de la totalidad de lo social y constituir su centro, ya que en tal caso se habría producido una nueva sutura y el concepto mismo de hegemonía se habría autoeliminado. La apertura de lo social es, por consiguiente, la precondition de toda práctica hegemónica. Ahora bien, esto conduce necesariamente a una segunda conclusión: la formación hegemónica tal como la hemos concebido no puede ser reconducida a la lógica específica de una fuerza social única. Todo bloque histórico —o formación hegemónica— se construye a través de la regularidad en la dispersión, y esta dispersión incluye una proliferación de elementos muy diversos: sistemas de diferencias que definen parcialmente identidades relacionales; cadenas de equivalencias que subvierten a estas últimas, pero que pueden ser transformísticamente recuperadas en la medida en que el lugar de la oposición pasa a ser él mismo regular y, de tal modo, a constituir una nueva diferencia; formas de sobre-determinación que concentran ya sea el poder, ya sea las diversas formas de resistencia al mismo, etc. El punto importante es que toda forma de poder se construye de manera pragmática e *internamente* a lo social, apelando a las lógicas opuestas de la equivalencia y de la diferencia; el poder no es nunca *fundacional*. Por tanto, el problema del poder no puede plantearse en términos de la búsqueda de *la clase* o *del sector* dominante que constituye el centro de una formación hegemónica, ya que, por definición, dicho centro nos eludirá siempre. Pero también es incorrecto plantear como alternativa el pluralismo, o la difusión total del poder en el seno de lo social, ya que esto tornaría el análisis ciego a la presencia de puntos nodales y a las concentraciones parciales de po-

der existentes en toda formación social concreta. Éste es el punto en el que buena parte de los conceptos del análisis clásico —“centro”, “poder”, “autonomía”, etc.— pueden ser reintroducidos si se define su estatus: todos ellos son *lógicas* sociales, contingentes, que como tales adquieren su sentido en contextos coyunturales y relacionales precisos, en los que siempre estarán limitados por otras lógicas, muchas veces contradictorias; pero ninguno de ellos tiene una validez absoluta en el sentido de que defina un espacio o momento estructural que no pueda, a su vez, ser subvertido. Es imposible, por tanto, arribar a una teoría de lo social sobre la base de absolutizar ninguno de estos conceptos. Si la sociedad no es suturada por ninguna lógica unitaria y *positiva*, tampoco nuestro conocimiento de ella puede suministrar esa lógica. Un enfoque “científico” que intentara determinar la “esencia” de lo social sería, en realidad, la primera de las utopías.

Un punto importante antes de concluir. En el argumento anterior hemos hablado de “formación social” como de un referente empírico y de “formación hegemónica” como de una totalidad articulada de diferencias. El mismo término —“formación”— es usado, por consiguiente, en dos sentidos totalmente diferentes, lo que hace necesario que eliminemos la ambigüedad resultante. El problema, en su forma más general, puede ser formulado de este modo: si un conjunto de agentes empíricamente dados (en el caso de la formación social), o un conjunto de momentos discursivos (en el caso de la formación hegemónica) son incluidos en la totalidad implicada por la noción de formación, es porque a través de esa totalidad es posible distinguirlos respecto de algo distinto de esta última. Es decir, que una formación se conforma como totalidad a partir de sus propios límites. Si en el caso de la formación hegemónica planteamos el problema de la construcción de estos límites, tendremos que distinguir dos niveles: el relacionado con las condiciones abstractas de posibilidad de toda “formación”, y el relacionado con la diferencia específica que la lógica de la hegemonía introduce en ellas. Comencemos con el espacio interno de una formación concebida como sistema relativamente estable de diferencias. Resulta claro que la lógica de la diferencia no es suficiente para construir límites, porque si ella dominara de modo exclusivo lo que está más allá de los límites sólo podrían ser otras diferencias, y la regularidad de éstas las haría formar parte de la formación misma. Si permanecemos en el campo de las diferencias, permanecemos en el campo de una infinitud que hace imposible pensar ninguna frontera, y que, en consecuencia, disuelve el concepto de “formación”. Es decir, que los límites sólo existen en la medida en que

un conjunto sistemático de diferencias se recorta como *totalidad* respecto de algo *más allá* de ellas, y es solamente a través de este recortarse que la totalidad se constituye como formación. Si, de acuerdo con lo que hemos dicho, está claro que este más allá no puede consistir en algo positivo —en una nueva diferencia—, la única posibilidad entonces es que consistirá en algo negativo. Pero ya sabemos que es la lógica de la equivalencia la que introduce la negatividad en el campo de lo social. Esto implica que una formación sólo logra *significarse a sí misma* —es decir, constituirse como tal— transformando los límites en fronteras, constituyendo una cadena de equivalencias que construye a lo que está más allá de los límites, como aquello que ella *no es*. Es sólo a través de la negatividad, de la división y del antagonismo, que una formación puede constituirse como horizonte totalizante.

La lógica de la equivalencia, sin embargo, es meramente la condición más abstracta y general de existencia de toda formación. Para hablar de formación hegemónica, tenemos que introducir otra condición provista por nuestro análisis anterior: es decir, la continua redefinición de los espacios sociales y políticos, y aquellos constantes procesos de desplazamiento de los límites que construyen la división social que son propios de las sociedades contemporáneas. Es sólo en estas condiciones que las totalidades conformadas a través de la lógica de la equivalencia adquieren un carácter hegemónico. Pero esto parecería implicar que, en la medida en que esta precariedad tiende a hacer inestables las fronteras internas de lo social, la propia categoría de formación es amenazada. Y esto es exactamente lo que ocurre: si toda frontera desaparece, esto no significa solamente que la formación es más difícil de *reconocer*. Como la totalidad no es un dato sino una construcción, cuando hay una quiebra en las cadenas de equivalencia que la constituyen la totalidad hace algo más que ocultarse: se *disuelve*.

De esto se sigue que el término “formación social”, cuando es usado para designar a un referente, carece de sentido. Los agentes sociales, en tanto referentes, no constituyen ninguna formación. Si el término “formación social” intenta designar, por ejemplo, de una manera aparentemente neutral, a los agentes sociales que viven en un determinado territorio, se plantea inmediatamente el problema de los límites de ese territorio. Y aquí es necesario definir límites políticos —es decir, configuraciones constituidas a un nivel diferente de la simple entidad referencial de los agentes. Hay aquí dos opciones: o bien los límites políticos son considerados como un simple dato externo —en cuyo caso términos tales como “formación social francesa”, o “formación social ingle-

sa” designan tan sólo “Francia” o “Inglaterra”, y el término “formación” es claramente excesivo—, o bien los agentes son reintegrados a las varias formaciones que los constituyen —y en este caso no hay ninguna razón para que éstas deban coincidir con las fronteras nacionales—. Ciertas prácticas articuladoras trazarán los límites de la formación en cuanto tal. Pero en todo caso éste es un proceso abierto que dependerá de las múltiples articulaciones hegemónicas que configuran un cierto espacio y, a la vez, operan en el interior del mismo.

A lo largo de este capítulo hemos intentado mostrar, en varios puntos de nuestro argumento, la apertura e indeterminación de lo social, que da un carácter primario y fundante a la negatividad y al antagonismo, y que asegura la existencia de prácticas articuladoras y hegemónicas. Debemos ahora retomar la línea de nuestro argumento político de los dos primeros capítulos y mostrar cómo la indeterminación de lo social y la lógica articuladora que de ella se sigue permiten plantear en nuevos términos el problema de la relación entre hegemonía y democracia.