

LA CONSTRUCCION DE UNA NUEVA IZQUIERDA*

Strategies: Antes de preguntarte acerca de tu noción de posmarxismo quisiéramos indagar la genealogía de estas ideas. Está claro en tus ensayos tempranos publicados en Política e ideología en la teoría marxista, que te has acercado a los varios temas—feudalismo y capitalismo en América Latina, la especificidad de lo político, los orígenes del fascismo y la noción de populismo—con la idea de que la mayor parte de los teóricos han abordado estos tópicos con terrorismo teórico, si podemos usar este término. Es decir, que tú parece argumentar que, en el nombre de la claridad paradigmática y de la consistencia lógica, ha habido una tendencia a pasar por encima de la especificidad histórica de los fenómenos en cuestión. Esta estrategia parece apuntar a tu crítica más general de los discursos esencialistas. En tu introducción a Política... planteas incluso el problema de conjunto del reduccionismo de clase en la teoría marxista, un problema que ha adquirido una importancia central en tu trabajo reciente con Chantal Mouffe. Por otro lado, tus estudios tempranos están todavía dentro de los parámetros de la tradición marxista—tu tributo a la riqueza teórica y práctica de Althusser y Della Volpe son indicativos de esta instancia tentativa. ¿Qué es lo que te llevó de estos primeros pasos vacilantes a tu concepción posterior de un posmarxismo?

E.L.: Déjame decirte, en primer lugar, que yo no pienso que haya una tal discontinuidad radical en mi evolución intelectual. Pienso que esta evolución ha sido, de un modo u otro, un proceso de profundización de intuiciones que

*Esta entrevista con Ernesto Laclau fue llevada a cabo por el colectivo editorial de la revista norteamericana *Strategies* en marzo de 1988.

han estado allí desde el comienzo. La idea de la política como hegemonía y articulación, por ejemplo, es algo que ha acompañado siempre mi trayectoria política. Recuerdo que en 1984, después de muchos años, viajé a Buenos Aires con Chantal Mouffe y pudimos consultar viejos trabajos míos. Chantal se sorprendió al leer mis editoriales de *Lucha Obrera* (de la cual yo había sido el director), de veinte años antes, en los que la lucha socialista ya se planteaba en términos de la hegemonización de las tareas democráticas por parte de la clase obrera.

En tal sentido, yo nunca he sido un marxista "total", alguien que busca en el marxismo un "hogar", una visión completa y armoniosa del mundo, por usar los términos de Plejanov. Los "juegos de lenguaje" que yo he jugado con el marxismo han sido siempre más complicados, y siempre han tratado de articular el marxismo con algo distinto. En mis primeros trabajos publicados en Inglaterra —las críticas a Poulantzas y a Gunder Frank, por ejemplo— la gente creyó encontrar una formulación más rigurosa de la ortodoxia marxista, pero no creo que ésta haya sido una interpretación correcta. La crítica a Frank, por ejemplo, era un intento por definir al capitalismo como *modo de producción* para impedir que el concepto perdiera todo valor analítico; pero por otro lado, también afirmaba que los modos de producción no son un sustrato o fundamento, sino que se articulan en totalidades más amplias constituidas por los *sistemas económicos* —y en aquel tiempo ya muchos observaron que la categoría de "sistema económico" no es una categoría marxista. Y no creo que puedas encontrar en mis escritos de ninguna época la reducción de los componentes no clasistas a superestructuras de las clases. Mi crítica a la concepción del fascismo en Poulantzas se basaba precisamente en afirmar la irreductibilidad de lo "nacional-popular" a las clases.

En lo que se refiere a la influencia que recibí de pensadores tales como Della Volpe y Althusser, la respuesta es similar: es sólo en la medida en que ellos me permitieron iniciar una ruptura gradual con el carácter totalizante del discurso marxista —la contradicción sobredeterminada en Althusser, la tendencia antidualística de Della Volpe— que me sentí atraído por sus obras. En el caso de Della Volpe hoy pienso que mi entusiasmo por su obra en cierto momento era considerablemente exagerado. Su reducción del historicismo a la teleología, su insistencia en la validez de las categorías abstractas del marxismo frente a su articulación en tradiciones concretas, su falta de comprensión del pensamiento de Gramsci, van exactamente en la dirección opuesta a todo lo que he intentado hacer en los últimos años. Pero en el caso de Althusser pienso que una buena parte de mis trabajos posteriores pueden ser vistos como una radicalización de muchos temas ya sugeridos en *La revolución teórica de Marx* (mucho más que en *Leer el Capital*). Pienso que la desaparición súbita de la escuela althusseriana puede ser explicada, en buena medida, por dos factores: en primer lugar, porque tuvo muy poco tiempo para madurar intelectualmente en una dirección posmarxista —la ola

del 68 creó un nuevo clima histórico que tornó obsoleta toda esa elucubración analítico-interpretativa en torno de los textos sagrados de Marx—, pero en segundo lugar —y esto se liga a lo que decía antes— es necesario recordar también que el proyecto althusseriano fue concebido como un intento de renovación teórica interna al Partido Comunista Francés —un proyecto que perdió gradualmente significación en los años setenta.

De cualquier modo, en lo que a mí me concierne, lo importante fue la deconstrucción del marxismo, no su mero abandono. La pérdida de la memoria colectiva no es nada de lo que haya que alegrarse. Es siempre un empobrecimiento y un hecho traumático. Uno siempre piensa desde una tradición. Desde luego, la relación con la tradición no debe ser de sumisión y repetición sino de transformación y crítica. Uno debe construir su propio discurso como diferencia en relación con esta tradición y esto implica a la vez continuidades y discontinuidades. Si una tradición cesa de ser el terreno cultural en el que la creatividad y la inscripción de nuevos problemas tiene lugar, y pasa a ser en cambio un obstáculo para esa creatividad y esa inscripción, ella será gradual y silenciosamente abandonada. Porque toda tradición puede morir. En tal sentido, el destino del marxismo como tradición intelectual está claro: o bien se inscribe como momento histórico, parcial y limitado dentro de una línea histórica más amplia, que es la de la tradición radical de Occidente, o bien será apropiada por los *boycouts* de las pequeñas sectas trotskistas que continuarán repitiendo un lenguaje totalmente obsoleto —y en veinte años nadie se acordará del marxismo.

Strategies: Si podemos continuar con esta línea de interrogación por un momento, parece claro que tu posición teórica refleja de algún modo los desarrollos concretos y parciales en la política "radicalizada" de las democracias occidentales en el clima posterior a 1968. Uno percibe en tu trabajo no sólo una comprensión de la importancia de las luchas vinculadas con los derechos de las mujeres, con los derechos de los homosexuales, con el desarme nuclear y con la ecología, sino que uno también siente la "presencia" en tu texto de aquellos movimientos "anticapitalistas" (por ejemplo el movimiento de los autónomos en Italia) que estuvieron inspirados por Marx pero que se oponen a los discursos y prácticas del marxismo convencional. ¿De qué modo estos y otros desarrollos políticos han afectado tu presente posición teórica?

E.L.: En el sentido de que ellos crearon el terreno histórico y político que me permitió profundizar ciertas intuiciones que hasta entonces sólo había podido basar en mi experiencia argentina. Los años sesenta fueron, en la Argentina, un período de rápida desintegración del tejido social. Después del golpe de Estado de 1966 hubo una proliferación de nuevos antagonismos y una rápida politización de las relaciones sociales. Todo lo que he intentado

pensar teóricamente más tarde—la dispersión de las posiciones de sujeto, la recomposición hegemónica de las identidades fragmentadas, la reconstitución de las identidades sociales a través del imaginario político— todo esto es algo que aprendí en esos años de activismo político. Era evidente para todos nosotros que una estrecha perspectiva clasista era insuficiente. Las raíces de mi posmarxismo remontan a esa época. Bien, en estas circunstancias las movilizaciones de 1968 en Francia, Alemania y los Estados Unidos parecían confirmar esas intuiciones y hacían posible inscribirlas en un terreno político e histórico más amplio. Más tarde, ya en Europa, el estudio de los nuevos movimientos sociales a los que tú te refieres me permitió avanzar teóricamente en la dirección que conoces a través de *Hegemonía y estrategia socialista*. Un papel importante, en tal sentido, lo representó mi colaboración con Chantal Mouffe, que hizo contribuciones muy importantes a la perspectiva que estábamos tratando de elaborar conjuntamente. (La formulación de la política en términos de democracia radicalizada, que aparece en la última parte del libro, es básicamente una contribución suya.)

Strategies: En los primeros dos capítulos de Hegemonía y estrategia socialista, tú y Chantal Mouffe construyen una genealogía del concepto de hegemonía tal como se ha desarrollado en la tradición marxista a partir de la Segunda Internacional. En esta narración, el rasgo más saliente de vuestro argumento es que, incluso en el caso de Gramsci, la "nueva lógica política" de la hegemonía no podía ser teorizada a causa del predominio de categorías esencialistas. ¿Cuáles son las limitaciones discursivas inherentes a la tradición marxista?

E.L.: Más que de una limitación discursiva inherente a la tradición marxista yo hablaría de las limitaciones que el marxismo comparte con el conjunto de la tradición sociológica del siglo XIX. La principal limitación, al respecto, es el "objetivismo" en la comprensión de las relaciones sociales, que se reduce en última instancia a la "metafísica de la presencia" que está implícita en las categorías sociológicas —es decir, el supuesto de que la sociedad debe ser entendida como un conjunto objetivo y coherente a partir de fundamentos o leyes de movimiento que son conceptualmente asequibles. Frente a esto, la perspectiva que sostenemos afirma el carácter *constitutivo* y *primordial* de la negatividad. Todo orden social, en consecuencia, sólo puede afirmarse en la medida en que reprime un "exterior constitutivo" que lo niega—lo que equivale a decir que el orden social nunca logra constituirse a sí mismo como orden objetivo. Es en tal sentido que hemos afirmado el carácter *revelatorio* del antagonismo: lo que en él se muestra es la imposibilidad en la última instancia de la objetividad social. Pues bien, el marxismo se constituyó como una concepción esencialmente objetivista, como afirmación de la racionalidad de lo real, en la mejor tradición hegeliana. La historia

radicalmente *coherente* constituida por el desarrollo de las fuerzas productivas y su combinación con los varios tipos de relaciones de producción es una historia sin exterior.

Pero, desde luego, esta historia tuvo que postular desde el comienzo un suplemento que no se integraba fácilmente a sus categorías: este suplemento es la lucha de clases —es decir, el elemento de negatividad y antagonismo. Si la historia es un proceso objetivo, la negatividad no puede ocupar ningún papel en ella; por otra parte, sin negatividad no hay ni teoría ni acción revolucionarias. La lucha de clases juega así en la teoría marxista el papel de lo que Derrida ha llamado un himen: la teoría la requiere y la hace, a la vez, imposible. Pero no debemos lamentar esta incoherencia: es gracias a ella que ha habido una *historia* del marxismo. Y esta historia ha consistido en la progresiva erosión del principal núcleo de la teoría marxista por parte de ese suplemento que no podía ser integrado. Lo que es positivo y rescatable en el marxismo es el conjunto de categorías —hegemonía, en primer término— que elaboró en el curso de su distanciamiento progresivo del objetivismo originario. En lo que respecta a este último es necesario relegarlo al lugar al que pertenece: el museo de las antigüedades.

Strategies: Aunque tú arguyes convincentemente acerca del problema del "doble vacío" en el marxismo a partir de la Segunda Internacional, nunca has tratado suficientemente la teoría del propio Marx. Dada esta omisión, el comentario inevitable del lado marxista será que aunque has mostrado la necesidad de ir más allá del marxismo, no has mostrado la necesidad de ir más allá de Marx. Basta echar una mirada a los textos históricos y políticos de Marx —La guerra civil en Francia, El 18 Brumario de Luis Bonaparte, incluso la Crítica del programa de Gotha— para ver una apertura teórica a la "lógica de lo contingente", discusiones acerca de la materialidad de la ideología, etcétera. De tal modo, parecería que tu argumentación conduciría a uno no a ser posmarxista, sino más bien a estudiar a Marx más concienzudamente, a ser más marxista. ¿Cómo responderías tú a este tipo de comentario?

E.L.: Diciendo que la conclusión es demasiado optimista. Es verdad que en nuestro libro hemos tratado a la obra de Marx tan sólo marginalmente, pero la razón es que la trayectoria del marxismo que en él presentamos, a partir de la Segunda Internacional, no está concebida como historia "general" sino como una genealogía del concepto de hegemonía. Pero sería sin duda erróneo pensar que Plejanov o Kautsky, que dedicaron una parte considerable de sus vidas al estudio de la obra de Marx —y que ciertamente no eran escritores de pacotilla— han simplemente malinterpretado a Marx. Finalmente, quien dijo que los países más avanzados muestran a los más atrasados el espejo de su propio porvenir, o quien escribió el prefacio a la *Contribución a la crítica de*

la economía política no es ningún comentarista economicista de la Segunda Internacional, sino el propio Marx. Que una tal dualidad entre una historia "racional y objetiva" —fundada en la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción— y una historia dominada por la negatividad y la contingencia —fundada, en consecuencia, en el carácter constitutivo de la lucha de clases— pueda remontarse a la obra del propio Marx es algo de lo que me doy perfecta cuenta. Y es evidente que es en los escritos políticos e históricos en los que este segundo momento pasa a ser naturalmente más visible. Yo nunca he dicho que la obra de Marx deba ser abandonada *en bloc* sino desconstruida, que es algo muy diferente. Pero precisamente porque esta dualidad domina el conjunto de la obra de Marx, y porque lo que hoy tratamos de hacer es eliminar aquella afirmando el carácter primario y constitutivo del antagonismo, esto implica adoptar una posición posmarxista y no pasar a ser "más marxistas", como tú dices. Es necesario poner fin a la tendencia a disfrazar nuestras ideas presentándolas como si pertenecieran a Marx y proclamar *urbi et orbi* cada diez años que uno ha descubierto al "verdadero" Marx. En alguna parte de sus escritos Paul M. Sweezy dice muy sensatamente que en lugar de intentar descubrir lo que Marx quiso realmente decir, él adoptará el supuesto simplificante de que quiso decir lo que dijo.

Strategies: En el capítulo tercero de Hegemonía, ustedes intentan llenar el espacio teórico abierto por su desconstrucción del marxismo. Central a esta reconstrucción teórica es la introducción de la noción de la "imposibilidad de lo social" y los conceptos de "articulación" y "antagonismo". ¿Qué es lo que exactamente se entiende por cada uno de estos términos o conceptos y en qué medida ellos proveen una base para teorizar la nueva lógica política de la hegemonía?

E.L.: Los tres conceptos están interrelacionados. Por "imposibilidad de lo social" entiendo aquello a lo que antes me refería: la afirmación de la imposibilidad en la última instancia de toda "objetividad". Algo es objetivo en la medida en que su "ser" está presente y plenamente constituido. Desde esta perspectiva las cosas "son" algo determinado, las relaciones sociales "son" —y en este sentido están dotadas de objetividad. Ahora bien, en nuestra vida práctica nunca experimentamos a la "objetividad" de esta manera: el sentido de muchas cosas se nos escapa, la "guerra de interpretaciones" introduce ambigüedades y dudas acerca del ser de los objetos, y la sociedad se nos presenta, en buena medida, no como un orden objetivo, armónico, sino como un conjunto de fuerzas divergentes que no parecen obedecer a ninguna lógica unificada o unificante. ¿Cómo puede esta experiencia del fracaso de la objetividad hacerse compatible con la afirmación de una objetividad en última instancia de lo real? El pensamiento metafísico —y el pensamiento sociológico, que no es sino su prolongación— han respondido optando por la

reafirmación de la objetividad de lo real y por la reducción de sus fracasos a un problema de aprehensión incorrecta o insuficiente —es decir, a un problema de *conocimiento*. Hay un "ser" de los objetos —y de la historia y la sociedad entre ellos— que constituye su realidad final y que permanece allí, esperando ser descubierto. En la "guerra de interpretaciones" lo que está en juego no es la construcción del objeto, sino su correcta aprehensión; la irracionalidad de la sociedad es mera apariencia dado que, detrás de sus formas fenoménicas, opera siempre una racionalidad más profunda. En tal sentido, el progreso del conocimiento sería el descubrimiento gradual de un estrato más profundo de la objetividad; pero la objetividad como tal no estaría en cuestión.

Este es el punto en que nuestro enfoque difiere (y no sólo el nuestro: él no es sino la continuación de una tradición intelectual múltiple que se manifiesta, por ejemplo, en una filosofía como la de Nietzsche). El momento del fracaso de la objetividad es, para nosotros, el "exterior constitutivo" de esta última. El movimiento hacia estratos más profundos no revela formas más altas de objetividad sino, gradualmente, una contingencia más radical. El ser de los objetos es, por consiguiente, radicalmente histórico y la "objetividad" es una construcción social. Es en este sentido que la sociedad no "existe" en la medida en que la objetividad como sistema de diferencias que establece el ser de los entes siempre muestra las huellas de su arbitrariedad última y sólo existe en el movimiento pragmático —y por consiguiente siempre incompleto— de su afirmación.

La radical contingencia de lo social se muestra, como lo hemos señalado, en la experiencia del antagonismo. Si la fuerza que me antagoniza niega mi identidad, el mantenimiento de esa identidad depende del resultado de una lucha; y si el resultado de esa lucha no está garantizado por ninguna ley *a priori* de la historia, en tal caso *toda* identidad tiene un carácter contingente. Ahora bien, si como lo hemos mostrado el antagonismo es el exterior constitutivo que acompaña la afirmación de toda identidad, en tal caso toda práctica social será, en una de sus dimensiones, *articulatoria*. Por articulación entendemos la creación de algo nuevo a partir de una dispersión de elementos. Si la sociedad tuviera en su última instancia una objetividad, en ese caso las prácticas sociales, incluso las más innovativas, serían esencialmente repetitivas: ellas serían sólo la explicitación o reiteración de algo que estaba allí desde el comienzo. Y esto se aplica, desde luego, a toda teleología: si el "para sí" no estuviera *ya* contenido en el "en sí" la transición de uno a otro no sería teleológica. Pero si la contingencia penetra toda identidad y limita, consecuentemente, toda objetividad, en tal caso no hay ninguna objetividad que pueda constituir un "origen": el momento de la creación es radical —*creatio ex nihilo*— y ninguna práctica social, ni siquiera los actos más humildes de nuestra vida cotidiana, son enteramente repetitivos. "Articulación", en tal sentido, es el nivel ontológico primario de constitución de lo real.

Y esto muestra por qué la categoría de “hegemonía” es algo así como el punto de partida de un discurso “posmarxista” en el seno del marxismo. Porque el marxismo estaba bien enraizado en la tradición metafísica occidental, era una filosofía de la historia. El desenlace de la historia era para él el resultado de “leyes *objetivas*” que podían ser aprehendidas racionalmente y que eran independientes de la voluntad y la conciencia de los agentes. La concepción stalinista del “sentido objetivo” de las acciones no es sino la expresión grosera y la reducción al absurdo de algo que estaba implícito en el proyecto teórico de Marx. Pero “hegemonía” significa algo muy diferente: significa la articulación contingente de elementos en torno de ciertas configuraciones sociales —bloques históricos— que no pueden ser predeterminadas por ninguna filosofía de la historia y que está esencialmente ligada a las luchas concretas de los agentes sociales. Por *concreto* quiero decir *específico*, en toda su humilde individualidad y materialidad y no en la medida en que ellas encarnan el sueño de los intelectuales acerca de una “clase universal”. El posmarxismo es, en este sentido, una radicalización de esos efectos subversivos del discurso esencialista que estaban implícitos en la lógica de la hegemonía desde un comienzo.

Strategies: Si volvemos a tus primeros trabajos, resulta claro que fuiste influido por Althusser. En tus ensayos sobre fascismo y populismo, por ejemplo, sostienes la importancia de la concepción althusseriana de la ideología, especialmente la noción de “interpelación ideológica” para entender la especificidad de estos fenómenos sociales. Lo que es interesante es el modo en que estas formulaciones presentan una estrecha semejanza con tu noción de “discurso” en Hegemonía y estrategia socialista. ¿Cuáles son las características definitorias de tu noción de discurso, y en qué medida ésta difiere del concepto de ideología en Althusser? De modo más general, de qué modo tu noción no tiene el estatus de una categoría esencialista?

E.L.: El concepto de discurso en *Hegemonía y estrategia socialista* no es en absoluto derivativo de la categoría de “ideología” tal como fuera formulada por Althusser. Para ser más preciso: mientras que el concepto de ideología fue el terreno en el que Althusser comenzó a *tomar conciencia* de algunos de los problemas que han pasado a ser centrales en nuestro enfoque, él no pudo radicalizarlos más allá de un cierto punto porque su terreno analítico estaba limitado por su aceptación de la distinción base/superestructura. Esto ya establece una clara línea de demarcación entre las dos perspectivas. Para Althusser la ideología, pese a todo el reconocimiento de su materialidad, es una superestructura, una categoría regional del todo social —un concepto esencialmente topográfico, por lo tanto. Para nosotros, “discurso” no es un concepto topográfico, sino que es el horizonte de constitución

de todo objeto. La actividad económica, en consecuencia, es tan discursiva como las ideas políticas o estéticas. Producir un objeto, por ejemplo, es establecer un sistema de relaciones entre materias primas, herramientas, etc., que no está dado simplemente por la mera materialidad existencial de los elementos intervinientes. El carácter primario y constitutivo de lo discursivo es, por consiguiente, la condición de toda práctica. Es en este punto donde tiene lugar la divisoria de aguas fundamental. Confrontados con el carácter discursivo de todas las prácticas sociales podemos seguir dos caminos: (a) concebir a esas formas práctico-discursivas como manifestaciones de una objetividad más profunda que constituye su realidad última (la astucia de la razón en Hegel, el desarrollo y neutralidad de las fuerzas productivas en Marx); o (b) considerar que esas estructuras práctico-discursivas no ocultan ninguna objetividad más profunda que las trasciende y que, al mismo tiempo, las explique, sino que ellas son formas *sin misterio*, intentos pragmáticos de subsumir lo “real” en el marco de una objetividad simbólica que será siempre, finalmente, sobrepasada. La primera solución sólo tiene sentido dentro del marco de la metafísica tradicional que, en la medida en que afirmaba la capacidad radical del concepto de aprehender lo real, era esencialmente idealista. La segunda solución, por el contrario, implica afirmar que entre lo real y el concepto hay una asimetría insuperable, y que lo real, por consiguiente, sólo se mostrará en la distorsión de lo conceptual. Este camino, que es en mi opinión el de un materialismo correctamente entendido, implica afirmar el carácter discursivo de toda objetividad; si lo real fuera transparente al concepto no habría posibilidad de distinguir entre la objetividad de lo conceptual y la objetividad de lo real, y lo discursivo sería el medio neutral de presentación de esa objetividad a la conciencia. Pero si la objetividad es discursiva, si un objeto *qua* objeto se constituye como objeto de discurso, en tal caso habrá siempre un “exterior”, un margen inaprehensible que limita y distorsiona lo “objetivo” y que es, precisamente, lo real.

Espero que esto aclare por qué una categoría como “ideología”, en su sentido tradicional, no tiene lugar alguno en nuestra perspectiva teórica. Toda topografía presupone un espacio dentro del cual la distinción entre regiones y niveles tiene lugar; ella implica, en consecuencia, el cierre del todo social, que es lo que permite que este último sea aprehendido como una estructura inteligible que asigna identidades precisas a sus regiones y niveles. Pero si toda objetividad es sistemáticamente rebasada por un exterior constitutivo, toda forma de unidad, articulación y jerarquización que pueda existir entre las varias regiones y niveles será el resultado de una *construcción* contingente y pragmática, y no una conexión esencial que pueda ser reconocida. En tal sentido, es imposible determinar *a priori* que algo es la “superestructura” de alguna otra cosa. El concepto de ideología puede, sin embargo, ser mantenido, incluso en el sentido de “falsa conciencia”, si entendemos por esta última la ilusión de “cierre” que es el horizonte imaginario que acompaña la

constitución de toda objetividad. Esto muestra también por qué nuestro concepto de “discurso” no tiene el estatus de una categoría esencialista: porque es precisamente el concepto que, al afirmar la presencia de un “exterior constitutivo” que acompaña la institución de toda identidad, apunta a la limitación y contingencia de toda esencia. Finalmente, déjame señalar que el concepto de “interpelación” implica el fenómeno de la identificación que Freud describiera en varios puntos de su trabajo, especialmente en *Group psychology*. En su reformulación lacaniana él presupone la centralidad de la categoría de “falta”. En mi propio análisis el problema importante es también la reconstitución de las identidades políticas dislocadas a través de nuevas formas de identificación. Los límites de lo simbólico son, por consecuencia, las limitaciones que lo social encuentra en constituirse como tal. Pero en la formulación althusseriana —con todo su spinozismo implícito— el punto central es la producción de un “efecto sujeto” como momento interno en el proceso de reproducción del todo social. En lugar de ver en la “identificación” un proceso ambiguo que muestra los límites de la objetividad, aquélla pasa a ser precisamente lo opuesto: un requerimiento interno de la objetividad en el proceso de su autoconstitución (en términos de Spinoza, el sujeto es sustancia).

Strategies: En vuestro capítulo final ustedes arguyen que lo que subyace a las luchas políticas por una democracia radicalizada es el “imaginario democrático”. Hay un cierto número de preguntas que surgen del uso de este concepto: primero, este discurso simbólico ¿no se transforma en una categoría esencialista en vuestra narrativa de la historia de la democracia radicalizada? Segundo, parecería como si vuestra caracterización del origen del imaginario democrático en la Revolución Francesa estuviera abierta a la acusación de eurocentrismo. ¿Tú ves a este discurso democrático como universal? Y si es así, ¿por qué? Y si no, ¿qué imaginario funciona para las sociedades no occidentales?

E.L.: No, el imaginario democrático es lo opuesto de cualquier forma de esencialismo. Afirmar la esencia de algo consiste en afirmar su *identidad positiva*. Y la *identidad positiva* de algo, en la medida en que toda identidad es relacional, consiste en mostrar sus *diferencias* con otras identidades. Es sólo en la medida en que el amo es *diferente* del esclavo que su identidad como amo se constituye. Pero en el caso del imaginario democrático lo que ocurre es distinto: las que se afirman no son identidades *positivas* y *diferenciales* sino la *equivalencia* entre ellas. El imaginario democrático no se constituye en el nivel de la positividad (diferencial) de lo social, sino como subversión y transgresión de ella. Consecuentemente, no hay aquí ninguna afirmación esencialista. Una sociedad es democrática, no en la medida en que ella postule la validez de un cierto tipo de organización social, y de ciertos valores

opuestos a otros, sino en la medida en que se niega a dar a su propia organización y a sus propios valores el estatus de un *fundamentum inconcussum*. Hay democracia en la medida en que hay la posibilidad de un cuestionamiento ilimitado; pero esto equivale a decir que la democracia no es un *sistema* de valores y un *sistema* de organización social, sino una cierta *inflexión*, un cierto “debilitamiento” del tipo de validez atribuible a toda organización y a todo valor. Debes advertir que esto no implica ningún escepticismo; “debilitar” los fundamentos de los valores y las formas de organización significa también ampliar el área de los juegos estratégicos en los que es posible comprometerse y, por consiguiente, ampliar el campo de la libertad.

Esto me lleva a tu segunda pregunta. La universalidad de los valores de la Revolución Francesa no reside en haber propuesto un cierto tipo de *orden social* fundado en los derechos del hombre y el ciudadano, sino en el hecho de que estos derechos eran concebidos como los de una universalidad abstracta que podía expandirse en las más variadas direcciones. Afirmar los derechos del pueblo a su autodeterminación presupone la legitimidad de los discursos en la esfera internacional, y estos no son discursos “naturales” sino que tienen condiciones de posibilidad y una génesis específica. Este es el motivo por el que pienso que es ilegítimo oponer la “universalidad” de los valores occidentales a la especificidad inherente a las varias culturas y tradiciones nacionales, ya que afirmar la legitimidad de estas últimas en términos distintos de los de una xenofobia irrestricta implica aceptar la validez de discursos —por ejemplo, el derecho de las naciones a la autodeterminación— que sólo puede ser planteada en términos “universalistas”.

El problema del etnocentrismo se presenta así de modo considerablemente más complejo que en el pasado. Por un lado, hay una “universalización” de la historia y de la experiencia política que es irreversible. La interdependencia económica, tecnológica y cultural entre las naciones significa que toda identidad, incluso la más nacionalista o regionalista, tiene que construirse como especificidad o alternativa en un terreno que es internacional y que está penetrado, en buena medida, por valores y tendencias “universalistas”. La afirmación de una identidad nacional, regional o cultural en términos de simple apartamiento o de una existencia segregada es, hoy día, simplemente absurda. Pero por otro lado, la misma pluridimensionalidad del mundo en que vivimos implica que, por ejemplo, el vínculo entre técnicas productivas capitalistas y los complejos socioculturales en las que aquéllas fueron originariamente desarrolladas no es necesario, que puede haber formas absolutamente originales de articulación que construyan nuevas identidades colectivas sobre la base de hegemonizar varios elementos tecnológicos, jurídicos y científicos por parte de complejos nacional/culturales muy diferentes. Que ha habido a lo largo de los últimos siglos una “occidentalización” del mundo a través de una revolución tecnológica, económica y cultural que

comenzó en Europa es un hecho perfectamente obvio; que estas transformaciones sean intrínsecamente occidentales y que otros pueblos sólo puedan oponerles una resistencia puramente externa y defensiva, me parece esencialmente falso y reaccionario. El verdadero etnocentrismo no reside en afirmar que la “universalización” de valores, técnicas y control científico del medio ambiente, etc., constituyan un proceso irreversible, sino en sostener que este proceso está ligado por un lazo esencial, immanente, a la “etnia de Occidente”.

Strategies: Uno de los más salientes tópicos en la literatura crítica reciente es el del posmodernismo. ¿Consideras que este es un tópico importante? Y si es así, ¿cómo definirías tú esta constelación de discursos y prácticas? Del mismo modo, ¿en qué medida sientes que tu propia teoría se liga a la lógica de la posmodernidad?

E.L.: El debate en torno de la posmodernidad ha abarcado un conjunto de temas escasamente integrados, y no todos ellos son relevantes para nuestro proyecto teórico-político. Hay, sin embargo, un aspecto central común a los varios enfoques llamados posmodernos con el que nuestra perspectiva se relaciona ciertamente, y es lo que podemos llamar una crítica al fundamentalismo de los proyectos emancipatorios de la modernidad. Desde mi punto de vista esto no implica un abandono de los valores humanos y políticos del proyecto del Iluminismo, sino una diferente modulación de sus temas. Aquellas que para la modernidad eran esencias absolutas han pasado ahora a ser construcciones contingentes y pragmáticas. El comienzo de la posmodernidad puede ser concebido, en este sentido, como la adquisición de una conciencia múltiple: conciencia epistemológica, en la medida en que el progreso científico aparece como una sucesión de paradigmas cuya transformación y reemplazo no se funda en ninguna certeza algorítmica; conciencia ética, en la medida en que la defensa y afirmación de valores se basa en movimientos argumentativos (movimientos conversacionales, según Rorty), que no reconducen a ningún fundamento absoluto; conciencia política, en la medida en que los logros históricos aparecen como productos de articulaciones hegemónicas y contingentes —y, como tales, siempre reversibles— y no como el resultado de leyes immanentes de la historia. Las posibilidades de construcción práctica a partir del presente se enriquecen como resultado de esta declinación de las ambiciones epistemológicas. Estamos entrando a un mundo que es más consciente que cualquier otro en el pasado de los peligros y la vulnerabilidad de sus valores pero que, por esa misma razón, no se siente limitado en sus posibilidades por ninguna fatalidad de la historia. Ya no nos consideramos a nosotros mismos como las sucesivas encarnaciones del Espíritu Absoluto —la Ciencia, la Clase, el Partido— sino como pobres hombres y mujeres que piensan y actúan en un presente que es siempre pasajero y limitado; pero esta misma limitación es la condición de nuestra

fuerza; podemos ser nosotros mismos y reconocernos a nosotros mismos como los constructores del mundo sólo en la medida en que los dioses hayan muerto. Y no hay un Logos, externo a nosotros, cuyo mensaje haya que descifrar en los intersticios de un mundo opaco.

Strategies: Dado que has descrito a la hegemonía como un campo de prácticas articuladoras y de antagonismos agrupados en torno de varios puntos nodales, parecería que las luchas culturales ocupan un área extremadamente importante en tu teoría. Sin embargo, tú pareces concentrarte en tus ejemplos de luchas democráticas en luchas explícitamente “políticas”. ¿Qué lugar ves para la lucha en las artes, por ejemplo? Y en particular, ¿qué puedes decir acerca del papel de las formas culturales de masa?

E.L.: Sí, tienes razón. El campo de las luchas culturales tiene un papel fundamental en la construcción de identidades políticas. La hegemonía no es un tipo de articulación limitada al campo de la política en el sentido estrecho del término sino que implica la construcción de una nueva cultura —y esto afecta todos los niveles en que los hombres conforman su identidad y sus relaciones con el mundo (sexualidad, la construcción de lo privado, las formas de la sociabilidad, el goce estético, etc.). Concebida de este modo, la hegemonía no se reduce a ser la hegemonía de un partido o de un sujeto, sino un vasto conjunto de operaciones e intervenciones diferentes que cristalizan, sin embargo, en cierta configuración —en lo que Foucault llama un *dispositivo*. Y en una era en la que los medios de comunicación de masas juegan un papel capital en la conformación de las identidades culturales, toda ofensiva hegemónica debe incluir, como uno de sus elementos centrales, una estrategia respecto de aquéllas.

Volvamos en este punto, a propósito de las estrategias culturales, a ciertos aspectos vinculados con la cuestión de la posmodernidad. La dimensión estética —la dimensión del deseo que se realiza en la experiencia estética— es fundamental en la configuración de un mundo. Platón ya lo había entendido: para él, la belleza es el esplendor de la verdad. Y su proyecto “estético” consistía en mostrar, detrás de las imperfecciones del mundo de la experiencia sensible, las formas o paradigmas que constituirían su esencia. Hay aquí un mecanismo muy claro de identificación: la experiencia estética platónica reside en este pasaje de la limitación, de la imperfección, a lo que es concebido como forma pura o esencial. Pero esta forma esencial es también lo universal, y si en la experiencia estética el individuo se *identifica a sí mismo* con lo universal, la identidad se alcanza a través de la repetición de lo que en mí es idéntico con otros individuos.

Creo que esto es importante para el tema del que estamos hablando, dado que la cultura de la izquierda ha sido construida de un modo similar. Ella ha sido, en buena medida, una cultura de la eliminación de las especificidades,

de la búsqueda de aquello que, por detrás de estas últimas, era visto como lo universal. Detrás de las varias clases obreras concretas estaba *la* clase obrera, cuyo destino histórico se había establecido más allá de toda especificidad; la revolución de 1917 no era una revolución *rusa*, sino un paradigma general de la acción revolucionaria; el activista tenía que reproducir en su conducta todos los automatismos imitativos de un “cuadro”. Como en muchas otras cosas, Gramsci representa, desde este punto de vista, una excepción y un nuevo comienzo que tuvo pocos continuadores. Pues bien, pienso que la principal tarea de una nueva cultura —de una cultura posmoderna, si tú quieres—, es transformar las formas de identificación y construcción de la subjetividad que existen en nuestra civilización. Es necesario pasar de formas culturales concebidas como la búsqueda de lo universal en lo contingente, a otras que vayan en una dirección diametralmente opuesta: es decir, que intenten mostrar la contingencia esencial de toda universalidad, que construyan la belleza de lo específico, de lo irrepetible, de aquello que transgrede la norma. Debemos reducir el mundo a su “escala humana”. Desde Freud sabemos que ésta no es una tarea imposible, que el *deseo* a partir del cual esta empresa, o más bien constelación de empresas culturales, puede comenzar, está allí presente, distorsionando la prolijidad esencialista de nuestro mundo. Es necesario pasar de una cultura centrada en lo absoluto —que niega, por lo tanto, la dignidad de lo específico— a una cultura de la irreverencia sistemática. “Genealogía”, “deconstrucción” y otras estrategias similares son formas de cuestionamiento de la dignidad de la “presencia”, de los “orígenes”, de la forma.

Strategies: Quisieramos hacerte una pregunta que concierne tanto al papel del posestructuralismo en tu trabajo como a la política del posestructuralismo en general. Resulta claro de tu libro reciente que hay estrechas afinidades entre algunas de tus ideas y las de los posestructuralistas (en particular Foucault y Derrida). Sin embargo, los posestructuralistas han sido acusados desde hace mucho de promover perspectivas acerca del lenguaje, la historia, etc., que son implícitamente nihilistas y apolíticas; o que, en la medida en que son políticas, han sido interpretadas como anarquistas e incluso como autoritarias. Aunque resulta difícil creer que todas estas acusaciones sean verdaderas, ellas plantean preguntas acerca de la política del posestructuralismo. Dado tu propio compromiso con la democracia radicalizada, ¿cuáles piensas que son las posibilidades y los límites del posestructuralismo (especialmente la deconstrucción) como medio de hacer avanzar aquel proyecto?

E.L.: En primer término, aclaremos un punto: no hay nada que pueda ser llamado “política del posestructuralismo”. La idea de que los enfoques teóricos constituyan “sistemas” filosóficos con una continuidad sin fisuras

que va desde la metafísica a la política es una idea del pasado que corresponde a una concepción racionalista y finalmente idealista del conocimiento. En el punto más alto de la metafísica occidental se afirmó, como tú sabes, que “la verdad es el sistema”. Hoy día sabemos, por el contrario, que no hay sistemas”; que los que se presentan como tales sólo logran hacerlo al precio de ocultar sus discontinuidades, de contrabandear dentro de sus estructuras todo tipo de articulaciones pragmáticas y de presupuestos no explicitados. Es este juego de conexiones ambiguas, no el descubrimiento de sistematicidades subyacentes, el que constituye el verdadero terreno de una historia intelectual. Lo que las corrientes que han sido llamadas posestructuralistas han creado es un cierto clima intelectual, un cierto horizonte, que hace posible un conjunto de operaciones teórico-discursivas que surgen de la inestabilidad intrínseca de la relación significante/significado. La pregunta correcta, en consecuencia, no es tanto cuál es *la* política del posestructuralismo, sino más bien cuáles son las *posibilidades* abiertas por una perspectiva teórica posestructuralista para la profundización de aquellas prácticas políticas que van en la dirección de una “democracia radicalizada”. (Y aquí no deberíamos limitarnos al posestructuralismo *sensu stricto*: la filosofía posanalítica tal como se ha desarrollado a partir de la obra del último Wittgenstein, la radicalización del proyecto fenomenológico en la obra de Heidegger, van también en una dirección similar).

Si nos concentramos entonces no en una presunta —y mítica— conexión esencial entre posestructuralismo y democracia radical, sino en su posible articulación, en las *posibilidades* que el posestructuralismo abre para pensar y profundizar el proyecto de una democracia radical, creo que podemos mencionar cuatro aspectos básicos.

En primer término la posibilidad de pensar, en toda su radicalidad, el carácter *indeterminado* de la democracia, que ha sido señalado en numerosas discusiones recientes, especialmente en los trabajos de Claude Lefort. Si en una sociedad jerárquica el carácter diferencial de las posiciones de los agentes sociales tiende a establecer una fijación estricta en la relación entre significantes y significados sociales, en una sociedad democrática el lugar del poder pasa a ser un lugar vacío. La lógica democrática de la igualdad, por consiguiente, al no adherirse a ningún contenido concreto, tiende a ser una lógica pura de la circulación de significantes. Esta lógica del significante —para usar la expresión lacaniana— se relaciona estrechamente con la creciente politización de lo social, que es el rasgo más característico de las sociedades democráticas. Pero pensar a esta indeterminación y contingencia como constitutivas, implica cuestionar la metafísica de la presencia y, con esto, transformar la crítica posestructuralista del signo en una crítica al carácter supuestamente cerrado de toda objetividad.

En segundo lugar, yendo más estrictamente al problema de la deconstrucción al que te refieres, la posibilidad de deconstruir toda

identidad es la condición de la afirmación de la historicidad de esta última. Desconstruir una identidad significa mostrar el “exterior constitutivo” que la habita—es decir, un “exterior” que constituye a esa identidad y que, al mismo tiempo, la pone en cuestión. Pero esto no es otra cosa que afirmar su contingencia—es decir, su radical historicidad. Ahora bien, si algo es esencialmente histórico y contingente, esto significa que puede ser siempre radicalmente cuestionado. Y significa también que, en tal caso, no hay otra fuente de lo social que las decisiones que la gente toma en la construcción social de sus propias identidades y de su propia existencia. Si la historia fuera el teatro de un proceso generado con exterioridad a las decisiones contingentes de los hombres—por la voluntad de Dios, o por un mundo fijo de formas esenciales, o por las leyes necesarias de la historia—esto significaría que la democracia no puede ser radical, y que lo social no se construiría políticamente sino que sería el resultado de una lógica inmanente propia que se superpone a, o que se expresa a través de, la voluntad política. Pero si la situación es la opuesta, en tal caso la desconstrucción, al mostrar el carácter contingente de toda identidad muestra también su carácter político, y entonces la democracia radicalizada, en la medida en que ella se basa en la reactivación del carácter último de lo social (es decir, su carácter político) más allá de sus formas sedimentadas, pasa a ser la primera forma histórica de *pos-sociedad*. Y observa que con esto no estoy contraponiendo el esencialismo de una ley inmanente al esencialismo de una decisión soberana. La misma contingencia que es constitutiva de toda identidad social lo es también de la subjetividad del agente. Este último será *siempre* confrontado por una sociedad parcialmente opaca y hostil y por una *falta* que es constitutiva de su subjetividad. Lo que estoy afirmando es que estas decisiones, que se toman ignorando parcialmente las circunstancias, las consecuencias, e incluso las propias motivaciones, son la *única* fuente de lo social, y que es a través de ellas que lo social se constituye. Y si en las tradicionales concepciones de una democracia radicalizada la transparencia de lo social era la condición para una liberación plena, lo que ahora estoy afirmando es lo opuesto: que es sólo en la medida en que lo social es radicalmente contingente—y no obedece por consiguiente a ninguna *ley* inmanente—que lo social está en la misma escala que agentes que son ellos mismos históricos, contingentes y falibles. La verdadera liberación no consiste, por lo tanto, en proyectarse a sí mismo hacia un momento que representaría la plenitud de los tiempos sino, por el contrario, en mostrar el carácter temporal—y por consiguiente pasajero—de toda plenitud.

En tercer término, el debilitamiento sistemático de todo esencialismo prepara el camino para la recuperación de la tradición radical, el marxismo incluido. El antiesencialismo, como perspectiva teórica, tiene una genealogía que pasa también por las varias tradiciones políticas radicales. En los primeros capítulos de *Hegemonía y estrategia socialista* hemos intentado

mostrar cómo la disgregación de los paradigmas esencialistas no es simplemente una crítica *del* marxismo sino también un movimiento *dentro del* marxismo. La concepción soreliana del mito, por ejemplo, se basa en un radical antiesencialismo: no hay “objetividad” propia de lo social *como tal* fuera de la reconstitución mítica de las identidades y de las relaciones que tiene lugar a través de la violenta confrontación entre los grupos. Y la “hegemonía” en Gramsci va en la misma dirección: la noción de bloque histórico, que reemplaza en su visión a la dualidad base/superestructura, está enteramente fundada en articulaciones hegemónicas pragmáticas y contingentes. Debemos por lo tanto partir de la nueva conciencia que hacen posible prácticas tales como la desconstrucción o los “juegos de lenguaje” para trazar la genealogía política del presente. Y esta genealogía es la construcción de una *tradición*, en el estricto sentido del término. El peligro que hoy nos acecha no es tanto la continuidad de los discursos del marxismo clásico, que están totalmente desacreditados, sino la ausencia de toda alternativa de reemplazo—es decir, el colapso de *toda* tradición radical. Pero la verdadera lealtad a una tradición consiste en reconocer en el pasado su carácter histórico y transitorio, su diferencia con el presente (una diferencia que implica al mismo tiempo continuidades y discontinuidades), y no en transformar ese pasado en un modelo y un origen al que uno trata de *reducir* el presente a través de manipulaciones teóricas cada vez más absurdas y menos creíbles.

En cuarto y último lugar, está el problema de la relación entre lo “*superhard*”—la trascendentalidad, la apodicticidad, el carácter algorítmico de las decisiones—y la democracia. Una decisión apodíctica o, en un sentido más general, una decisión que reivindica para sí misma una “racionalidad” incontestable, es incompatible con una pluralidad de puntos de vista. Si la decisión se basa en un razonamiento de carácter apodíctico, no es en absoluto una decisión: una racionalidad que me trasciende ha *ya* decidido por mí, y mi papel es tan sólo el de *reconocer* la decisión y las consecuencias que de ella se siguen. Es por esto que todas las formas de racionalismo radical están sólo a un paso del totalitarismo. Pero si, por el contrario, se demuestra que no hay último fundamento racional de lo social, lo que se sigue no es la completa arbitrariedad, sino la racionalidad más débil inherente a una estructura argumentativa fundada en la *verosimilitud* de sus conclusiones—en lo que Aristóteles llamara *phronesis*. Y esta estructura argumentativa, precisamente porque no se basa en una racionalidad apodíctica, es eminentemente pluralista. La sociedad sólo posee la racionalidad relativa—valores, formas de cálculo, secuencias argumentativas—que ella construye colectivamente como *tradición* y que, por consiguiente, puede ser siempre transformada y contestada. Pero en tal caso, la expansión de las áreas de lo social que dependen menos de un fundamento racional último y que se basan, por consiguiente, en una construcción comunitaria, es una condición de la radicalización de la democracia. Prácticas tales como la desconstrucción, o

los juegos de lenguaje de Wittgenstein, cumplen la función de acrecentar nuestra conciencia del carácter socialmente construido de nuestro mundo y de abrir la posibilidad a través de decisiones colectivas de lo que antes era concebido como establecido para siempre por Dios, o por la Razón o por la Naturaleza —todos estos son nombres equivalentes a su función de poner el destino de los hombres más allá del alcance de sus propias decisiones.

Strategies: En la tradición marxista, ha habido un debate importante acerca del papel y lugar del intelectual y en el avance de la liberación humana. Dada tu concepción de la hegemonía, parece claro que el intelectual no podría jugar ni el papel que le han asignado los teóricos de la Segunda Internacional, ni el que Gramsci concibió con el término de "intelectual orgánico". ¿Cuál es el papel del intelectual en hacer avanzar el proyecto de una democracia radical?

E.L.: No sé por qué dices que nuestra concepción es incompatible con la idea gramsciana del "intelectual orgánico". Pienso, al contrario, que es en buena medida una extensión de esta última. El "intelectual orgánico" en el pensamiento de Gramsci depende de una doble extensión de la función de la actividad intelectual, que es perfectamente compatible con nuestro enfoque. En primer lugar, el "intelectual" no es para Gramsci un grupo intelectual segregado, sino aquel que establece la unidad orgánica entre un grupo de actividades que, libradas a sí mismas, permanecerían fragmentadas y dispersas. Un organizador sindical, en tal sentido, sería un intelectual, ya que unifica en un todo orgánico actividades tales como la canalización y representación de las demandas obreras, las formas de negociación con las organizaciones empresariales y con el Estado, las actividades culturales de los sindicatos, etcétera. La función intelectual es, por consiguiente, la práctica de la articulación. Y lo importante es ver que esta práctica es reconocida como de importancia creciente en la medida en que hay una declinación de la imagen de la evolución histórica como dominada por los movimientos necesarios de la infraestructura. Quisiera recordarte que el propio Kautsky tuvo que admitir que el socialismo no surge espontáneamente de la clase obrera, sino que tiene que ser introducido en ella por los intelectuales radicales; es decir, que la unidad entre el *Endziel* y las reivindicaciones inmediatas depende de la mediación de una ideología orgánica —es decir, de una articulación. Y la concepción gramsciana del intelectual no es, en este sentido, otra cosa que la extensión de esta función articuladora a áreas crecientes de la vida social. Pues bien, ¿qué es entonces nuestro enfoque sino una concepción anti-esencialista del todo social basada en la categoría de articulación?

En segundo lugar, es precisamente porque las "ideologías orgánicas" en Gramsci juegan este papel central, que la función intelectual se extiende desmesuradamente respecto del que había tenido en los varios debates del

marxismo clásico: si un bloque histórico cementa su unidad orgánica sólo a través de una ideología que funde *la unidad* entre base y superestructura, en ese caso las articulaciones hegemónicas no son un efecto secundario o marginal sino el nivel ontológico mismo de la constitución de lo social. Y observa que aquí no hay ningún "superestructuralismo" o "idealismo": las prácticas económicas mismas dependen de relaciones sociales construidas a través de articulaciones hegemónicas. Pues bien, ¿qué es este momento de mediación "intelectual" que da su carácter relacional a toda identidad y práctica colectiva sino lo que hemos llamado en nuestros trabajos "discurso"?

Por consiguiente, en ambos aspectos nuestro trabajo puede ser visto como una extensión de la obra de Gramsci. Con esto puedo contestar tu última pregunta acerca del papel del intelectual en hacer avanzar el proyecto de una democracia radicalizada. La función del intelectual —o, más bien, la función intelectual, ya que esta última no se concentra en una casta— consiste en la invención de lenguaje. Si la unidad de los bloques históricos está dada por "ideologías orgánicas" que articulan en nuevos proyectos los elementos sociales fragmentados y dispersos, la producción de estas ideologías es la función intelectual *par excellence*. Observa que estas ideológicas no se construyen como "utopías" propuestas a la sociedad; ellas son inseparables de las prácticas colectivas a través de las cuales la articulación social tiene lugar. Ellas son, en consecuencia, eminentemente prácticas y pragmáticas —lo que no excluye ciertos aspectos utópicos o míticos (en el sentido soreliano) que les están dados por su dimensión de horizonte.

Es a esta última dimensión que quisiera ahora referirme con algunas observaciones finales. Si los intelectuales —considerados ahora en su sentido tradicional restringido— han de desempeñar un papel positivo en la construcción de las nuevas formas de civilización que comenzamos a atisbar, y no han de ser responsables por una nueva *trahison des clercs*, ellos deben construir las condiciones de su propia disolución como casta. Es decir, que debemos tener menos "grandes intelectuales" y más "intelectuales orgánicos". La idea del "gran intelectual" estaba ligada a una función de *reconocimiento*; la tarea del intelectual estaba inseparablemente ligada al clásico concepto de *verdad*. Porque se pensaba que había una verdad inherente a las cosas que se *revelaba* en ciertas formas de acceso que eran el coto privado del intelectual, éste último recibía el conjunto de privilegios que lo constituían como miembro de una casta. Pero si hoy consideramos que toda verdad es relativa a una formación discursiva, que toda elección entre discursos es sólo posible sobre la base de construir nuevos discursos, la "verdad" es esencialmente pragmática, y en este sentido pasa a ser democrática. Es porque hoy sabemos que lo social es articulación y discurso, que la dimensión intelectual no puede ser concebida como *reconocimiento* sino como construcción; pero es por esta misma razón que la actividad intelectual no puede ser el coto exclusivo de una élite de grandes intelectuales: ella surge de todos los puntos del tejido social.

Si el "sistema" fue la expresión característica, el punto más alto y el ideal del conocimiento del intelectual tradicional, las nuevas formas de pensamiento son no sólo asistemáticas sino esencialmente *anti-sistemáticas*: ellas se construyen a partir del reconocimiento de su contingencia y de su historicidad. Pero en este movimiento general de muerte de los dioses, de las ideologías de salvación y de los grandes sacerdotes del intelecto, ¿no estamos haciendo posible que cada hombre y cada mujer asuman plenamente la responsabilidad de su propia contingencia y de su propio destino?

TEORIA, DEMOCRACIA Y SOCIALISMO*

1. Biografía intelectual

R.B.: *Tú has descrito recientemente el enfoque que has desarrollado con Chantal Mouffe como posmarxista, es decir que has puesto énfasis en el trasfondo marxista contra el cual tu trabajo se ha desarrollado. Dado que hay muchos marxismos" sería interesante conocer cuál es la tradición marxista que ha influido en tu formación inicial. ¿Fuiste militante en alguna organización marxista?*

E.L.: Déjame decirte en primer término que mi trayectoria política inicial fue muy diferente de la de Chantal Mouffe. La formación marxista de Chantal tuvo lugar en París a mediados de los años sesenta —ella asistió por varios años al seminario de Althusser y estuvo involucrada en el seminario del que surgió *Leer El Capital*. Yo vine a Europa en 1969 y mi formación marxista tuvo lugar, por lo tanto, exclusivamente en Argentina.

En 1958 me incorporé al Partido Socialista Argentino, que se dividió en un número de fracciones a comienzos de los años sesenta. En esa época fui muy activo en el movimiento estudiantil. Fui presidente del Centro de estudiantes de Filosofía y Letras y también representante de la fracción reformista del movimiento estudiantil en el Consejo Superior de la Universidad de Buenos Aires. En 1963 pasé a formar parte del Partido Socialista de la Izquierda Nacional (uno de los grupos emergentes del Partido Socialista Argentino)

*Esta entrevista fue especialmente organizada para este volumen, y fue llevada a cabo por Robin Blackburn, director de *New Left Review*, por Peter Dews, profesor en el departamento de filosofía de la Universidad de Essex y miembro del comité de redacción de *New Left Review*, y por Anna Marie Smith, que ha concluido un doctorado en la Universidad de Essex bajo la dirección de Ernesto Laclau.