

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.

liderado por Jorge Abelardo Ramos —por esos años una considerable influencia intelectual y política en la izquierda, que ejercía una poderosa atracción sobre jóvenes, como yo, en ruptura con una formación intelectual liberal.* Entre 1963 y 1968 fui miembro de la dirección política del PSIN y director de *Lucha Obrera*, el semanario del partido. También fui, en algunos períodos, director de *Izquierda Nacional*, la revista teórica del movimiento.

Es difícil explicar a alguien en Gran Bretaña las divisiones políticas de la izquierda argentina de aquellos años. Baste decir que la divisoria de aguas crucial, percibida intuitivamente por todos los activistas, no eran las alternativas clásicas como reforma/revolución, o stalinismo/trotskismo, sino la actitud adoptada frente al peronismo. En 1946 Perón había sido elegido presidente por una coalición de fuerzas heterogéneas, que iba de la extrema izquierda a la extrema derecha, y que se basaba en el apoyo del Ejército y de los sindicatos. A esta alianza se oponía otra coalición de los partidos tradicionales, que iba de los conservadores a los comunistas. Esta división condujo a una permanente división política en la Argentina, que hacia los años sesenta había cristalizado en la izquierda en dos polos opuestos: una izquierda "liberal" ("abstracta" e "internacionalista") por un lado, y por el otro una izquierda "nacional". En términos generales, esta última presentaba un enfoque "tercermundista" y su programa se proponía profundizar la revolución nacional iniciada por Perón. Para hacer la cuestión aun más complicada para un público europeo, el Partido Comunista tomó la primera posición y la mayoría de los grupos de inspiración trotskista, la segunda.

El partido al que yo pertenecía tenía una orientación claramente nacionalista y su estrategia era una reformulación de la llamada "revolución permanente". La revolución había comenzado bajo banderas burguesas con el peronismo y esta limitación había conducido a la derrota de 1955; y era sólo a través de la hegemonización socialista de las banderas democráticas que ella lograría estabilizarse y ganar el terreno perdido. Nuestra posición era que los socialistas sólo lograrían consolidar y hacer avanzar la revolución anti-imperialista si conseguían alcanzar una posición hegemónica en las luchas democráticas. Esto nos oponía tanto a aquellos que consideraban al peronismo como fascista como a las pequeñas sectas ultraizquierdistas. Los primeros llamaban a un "frente popular" con la oligarquía liberal, en tanto que los segundos afirmaban que el colapso del populismo implicaba que las luchas democráticas habían perdido toda validez, y que lo que se requería era una lucha directa por el socialismo.

Nuestra estrategia, por consiguiente, estaba lejos de ser inusual, en la

*Debo aclarar que esto no significa ninguna identificación por mi parte con las posiciones políticas asumidas por Ramos a partir de comienzos de los años setenta.

medida en que combinaba una sensibilidad política hacia objetivos nacionales, democráticos y antiimperialistas, con la continuidad de nuestra dependencia respecto del reduccionismo de clase. En relación con primer componente tengo poco que agregar, mi punto de vista continúa siendo en buena medida similar al que era entonces. Esta experiencia de la ambigüedad de las banderas democráticas —de lo que hoy llamaríamos "significantes flotantes"— así como el reconocimiento de la centralidad de las categorías de "articulación" y "hegemonía", conformaron a partir de entonces mi concepción de la política. Cuando empecé a leer sistemáticamente a Gramsci y a Althusser a mediados de los años sesenta (especialmente el Althusser de *La revolución teórica de Marx*, el Althusser de la sobredeterminación) mi interpretación fue esencialmente política y no dogmática, porque la podía relacionar directamente con mi propia experiencia argentina.

Pero los límites eran también obvios. Toda nuestra estrategia se basaba en establecer una rígida conexión entre partidos políticos y clases sociales. Si el peronismo representaba, en la revolución nacional, a la burguesía nacional, nuestro partido tenía que representar a los intereses obreros, es decir, a la alternativa socialista. Detrás de todo esto había, por lo tanto, un marxismo del tipo más elemental con su identificación de los agentes sociales con las clases y con su visión de la política como un simple nivel de representación de intereses. No es sorprendente, por lo tanto, que nuestro partido nunca haya dejado de ser un mero grupo de agitación, con cierto grado de influencia ideológica.

R.B.: Tu primer artículo publicado en inglés fue sobre la Argentina, en tanto que las variantes latinoamericanas del populismo constituyen el tema de un ensayo transicional clave publicado en *Política e Ideología* en la teoría marxista. ¿Una experiencia tal como la del peronismo, te condujo a poner en cuestión las explicaciones esquemáticas y reduccionistas de la ideología popular?

E.L.: Por cierto. Y esa no fue tan sólo mi experiencia sino la de toda una generación. Continuando con lo que te decía antes, permíteme que te explique la situación con la que nos veíamos confrontados en los años sesenta. Después de la contrarrevolución oligárquica y de la caída del régimen peronista en 1955, el gobierno que asumió el poder anunció la instalación permanente de un sistema liberal democrático (cuán democrático era el nuevo régimen puede demostrarse por el hecho de que se basaba en la proscripción política de más del 50% de la población). Yo tenía entonces casi veinte años, y como típico miembro de las clases medias liberales había apoyado al golpe. Pero la desilusión con el nuevo régimen no tardó en venir, en la medida en que su

agresivo monetarismo, el desmantelamiento de la protección de la economía nacional y la transferencia masiva de recursos al sector terrateniente a través de las devaluaciones, resultaron muy pronto evidentes. Hay que mencionar también la naturaleza regresiva de las políticas sociales del régimen. Como resultado, en menos de un año el conjunto del movimiento estudiantil y de las clases medias habían pasado a la oposición, y esto creó el clima propicio para la alternativa Frondizi en 1958.

Al mismo tiempo, la resistencia peronista comenzaba a organizarse en los barrios obreros de Buenos Aires, y a crear dudas en nuestras mentes de estudiantes liberales radicalizados. Fue en los años siguientes que yo aprendí mi primera lección de "hegemonía". La situación era clara. Si el régimen liberal oligárquico hubiera tenido éxito en absorber de un modo "transformista" las reivindicaciones de las masas —en crear lo que yo llamaría, usando mi actual terminología, un "sistema de diferencias"— en ese caso el peronismo se hubiera alejado como conjunto de símbolos anti-sistema al horizonte de lo social, tal como ocurrió con los símbolos de Garibaldi y Mazzini en Italia, a comienzos de siglo. Pero lo que aconteció fue lo opuesto: la capacidad transformista del sistema se fue estrechando, como una piel de zapa, y, como resultado, los "significantes flotantes" nacional populares del peronismo pasaron a hegemonizar un número creciente de demandas sociales y a definir el curso de las grandes luchas de masas de los años sesenta y setenta. Intentar capturar esos símbolos con un análisis clasista era obviamente absurdo. Por el contrario, toda identidad de clase debía construirse en el terreno previo que había sido ya preparado por la circulación de esos símbolos. Los comentarios de Gareth Stedman Jones acerca de la emergencia de la identidad de clase en el caso del cartismo británico es algo que resulta plenamente confirmado por toda mi experiencia de la clase obrera argentina.

Por eso es que yo no tuve que esperar a leer los textos posestructuralistas para entender lo que es un "gozne", y un "himen", un "significante flotante" o la "metafísica de la presencia": lo aprendí a través de mi experiencia práctica de activista político en Buenos Aires. Por eso cuando hoy leo *De la gramatología*, *S/Z* o los *Escritos* de Lacan, los ejemplos que me vienen siempre a la mente no son de textos filosóficos o literarios; son los de una discusión en un sindicato argentino, la de un choque de *slogans* opuestos en una demostración, o la de un debate en un congreso del partido. Joyce volvió toda su vida a su experiencia originaria en Dublin; para mí son esos años de lucha política en la Argentina de los años sesenta los que vuelven siempre a mi mente como punto de comparación y referencia política.

R.B.: ¿Piensas que hay alguna relación entre tus propias preocupaciones intelectuales tal como se han desarrollado a partir de mediados de los 70 y las de sociólogos argentinos tan conocidos como Gino Germani y

Torcuato di Tella? También en el análisis de ellos el populismo ha representado un papel clave.

E.L.: No, no creo que se pueda señalar ninguna relación. Germani fue mi profesor de sociología en la Universidad de Buenos Aires, y por un breve período fui su ayudante de investigación. Pero desde el mismo comienzo mi orientación intelectual fue no sólo diferente sino en buena medida la opuesta de la suya. Para Germani el "populismo" surge de la insuficiente integración de las masas al sistema político y de los retardos en la transición de una sociedad tradicional a una sociedad industrial. Todo su modelo de interpretación se basa en una versión extremadamente simplista de las teorías de "modernización y desarrollo". Para mí, por el contrario, el populismo es la expresión permanente del hecho de que, en la última instancia, una sociedad siempre fracasa en sus esfuerzos para constituirse como orden objetivo. Como ves, mi visión del populismo y la de Germani son diametralmente opuestas. Di Tella ha presentado una visión del populismo que es mucho más compleja y matizada que la de Germani, pero su enfoque es básicamente taxonómico y muy distante, por lo tanto, de mis intereses teóricos.

R.B.: Tu influyente crítica de Andre Gunder Frank, publicada a comienzos de los 70 parece estar formulada en términos marxistas ortodoxos y reprochar a Frank un cierto revisionismo. ¿Te identificas aún con esta crítica? No entra ella en contradicción con tu posterior rechazo del marco marxista?

E.L.: Para comenzar, quisiera plantear dos puntos. En primer lugar, sí, me identifico con todos los aspectos básicos de mi crítica a Frank, pese a que hay algunos conceptos, como el de "modo de producción", que hoy formularía de modo diferente. En segundo lugar, yo no he rechazado al marxismo. Lo que ha ocurrido es muy diferente, y es que el marxismo se ha desintegrado y creo que me estoy quedando con sus mejores fragmentos. ¿Tú caracterizarías al proceso de desintegración de la escuela hegeliana a la muerte de Hegel como un "rechazo del hegelianismo"? Cada una de las corrientes pos-hegelianas —incluido Marx— prolongaron ciertos aspectos del hegelianismo y abandonaron otros. Esto es lo que hizo estallar el carácter sistemático de la filosofía de Hegel. Pero se trató de un proceso de continuidades y discontinuidades bastante más sutil que el que sugiere la idea de un simple "rechazo". Hoy estamos en una posición similar respecto del marxismo.

Pasando al núcleo de tu pregunta, yo nunca consideré mi crítica a Frank como una defensa de la ortodoxia marxista, sino como una operación de precisión conceptual. En conversaciones personales, y también por escrito, el propio Frank me ha reprochado el haber afirmado que él pretendía ser un marxista, cuando en realidad él nunca había tenido tal pretensión. Frank

probablemente tiene razón en este punto, pero eso no afecta la línea básica de mi crítica que es que, marxista o no, la concepción de Frank acerca del capitalismo carece de toda sustancia conceptual, pese al valor e interés de muchas de sus intuiciones.

El objetivo de mi crítica a Frank, y también a otros trabajos, puede ser caracterizado por un doble movimiento. El primero era llevar a cabo una rigurosa recuperación del contenido conceptual de las categorías marxistas, evitando toda inflación teórica o aplicación metafórica. Por ejemplo, en el caso al que tú te refieres, dar una estricta definición del capitalismo como modo de producción y no simplemente como producción para el mercado. Habiendo definido precisamente esas categorías en términos conceptuales, el segundo movimiento era determinar las formas de su articulación en totalidades más amplias.

Pero desde el punto de vista de la naturaleza de estas lógicas articuladoras, mi posición no fue nunca marxista ortodoxa. El marxismo ortodoxo puede ser desarrollado sobre la base de dos estrategias. La primera es la que podríamos llamar una estrategia "popular": a través de una sucesión de metonimias convenientes, un término como capitalismo, que es usado para designar un modo de producción, es extendido para referirse a las sociedades en las que el capitalismo opera. Se habla así de "sociedad capitalista", de "Estado capitalista", etcétera. La segunda estrategia es más "científica" y consiste en presentar formas del modelo base/superestructura de diferentes grados de sofisticación. Ninguna de estas soluciones me convenció nunca.

En el mismo artículo en que critico a Frank, presento la idea de que la articulación entre modos de producción tiene lugar en el seno de totalidades más amplias que son los "sistemas económicos". Como he recordado en una entrevista reciente, esto ya fue criticado en aquel tiempo como no-marxista. Para mí estuvo claro desde un comienzo que la articulación entre "modo de producción" y los "niveles" político e ideológico no podía verificarse en términos de la lógica endógena del modo de producción. Como ves, es el propio acto de limitar rigurosamente ciertas categorías a su contenido marxista el que me permitió moverme hacia una teoría de la articulación y, por lo tanto, de las totalidades sociales; y resultó crecientemente claro que esta teoría debía ser posmarxista. Desde luego que todas estas distinciones no estaban tan claras en mi mente a comienzos de los 70. Pero veo el desarrollo de mi pensamiento desde entonces como la maduración de ciertas intuiciones originarias y no como un corte con mi trabajo anterior.

R.B.: *¿En qué punto concluíste que no era legítimo intentar salvar al sistema explicativo marxista mediante limitaciones y desarrollos heterodoxos del tipo de los que tú detectas en algunos pensadores marxistas occidentales? ¿Desarrollos directamente políticos jugaron un papel importante en este movimiento que va más allá de las categorías marxistas?*

E.L.: Sin ninguna duda. Pero antes de responder a esta pregunta quisiera subrayar nuevamente el hecho de que este "movimiento más allá" no implica ni "rechazo" ni "abandono", si entendemos por estos términos un simple descartar cosas. Toda tradición intelectual que se respete no puede pensar que ha llegado a un arreglo de cuentas definitivo con el pasado. ¿Hemos realmente terminado de una vez para siempre con Aristóteles, Kant o Hegel? Desde luego que no, y menos aún con Marx. La historia intelectual es un movimiento recurrente que de tanto en tanto reinventa el pasado, y da así lugar a un continuo proceso de renovación y redescubrimiento. En tal sentido, es el reino de los "neo-" y de los "pos-". Trascender es al mismo tiempo recuperar.

Hay dos razones fundamentales por las que Chantal Mouffe y yo hemos denominado a nuestro enfoque como posmarxista. La primera es teórica. Como te das cuenta, nos hubiera sido muy fácil presentar nuestro enfoque como una nueva interpretación de lo que Marx "quiso realmente decir". Pero aparte de que esta es una práctica intelectual esencialmente deshonestas, es hoy día totalmente innecesaria —somos más afortunados que Galileo y no hay ninguna Inquisición que nos amenace. (Siempre quedan desde luego, algunos pocos escritorzuco de pacotilla dispuestos a adoptar el papel de inquisidores, pero ellos no tienen importancia.) El peligro de hacer pasar por marxismo algo que va claramente más allá de él es que de este modo el marxismo concluye por ser totalmente irreconocible. Pierde toda especificidad, con lo que todo diálogo resulta imposible. Marx, Kautsky, Otto Bauer o Rosa Luxemburgo significan mucho más para nosotros si nos sabemos diferentes de ellos, si podemos pensar la especificidad de nuestra situación y de nuestras diferencias cuando confrontamos sus textos.

La segunda razón para hablar de "posmarxismo" es claramente política. ¿No podríamos hacer con el marxismo lo mismo que con otras ideologías como "liberalismo", "conservadorismo" o "socialismo" —en otras palabras, tratarlo como un vago término de referencia política, cuyo contenido, límites y alcance debe ser definido en cada coyuntura? ¿No podría darse que hubiera simplemente "parecidos de familia" entre los diferentes marxismos? No tengo ninguna objeción de principio a una operación de este tipo, que transformaría al marxismo en un signifiante flotante y que haría así posibles nuevos juegos de lenguaje (a condición, desde luego, de que esta operación sea reconocida por lo que es y que no pretenda descubrir el *real* significado de la obra de Marx). Pero todas las razones que pueden esgrimirse para transformar al marxismo en una frontera que determine los límites de nuestra identidad política me parecen, en el Año del Señor de 1988, esencialmente reaccionarias.

Examinemos unas pocas de ellas. La primera es ver en el marxismo una teoría del desarrollo social que es fundamentalmente diferente de otras tradiciones radicales —una teoría que se basa en la gradual simplificación de la estructura de clases bajo el capitalismo y en la creciente centralidad de la

clase obrera. Por razones que conoces muy bien, esta visión de la sociedad contemporánea y de sus conflictos es, en mi opinión, totalmente incorrecta. La segunda es considerar al mundo como fundamentalmente dividido entre capitalismo y socialismo, y que el marxismo es la ideología de este último. A esta altura de los hechos debería ser obvio para cualquiera que esta concepción fosilizada del mundo internacional —un subproducto ideológico de la guerra fría— es completamente reaccionaria e impide toda comprensión de la naturaleza tanto de las sociedades capitalistas avanzadas como de las sociedades del bloque del Este. En esta era de glasnost y perestroika, insistir en el marxismo como “verdad de Estado” sólo puede reforzar los hábitos peores y más profundamente antidemocráticos del pensamiento de izquierda. La razón final sería la de establecer una separación entre “ideología” y “ciencia” y la de hacer coincidir al marxismo con esta última. ¿Puede haber alguna duda de que este positivismo trasnochado sólo puede tener un efecto retardatorio sobre el pensamiento de la izquierda? Lo repito: no puedo ver la menor ventaja política en hacer del marxismo una frontera que defina nuestra identidad política. Por el contrario, ella sólo puede reforzar el conservadurismo teórico y fomentar el conformismo político.

2. Teoría

A.M.S.: *En Hegemonía y estrategia socialista tú y Chantal Mouffe comienzan examinando la genealogía del concepto de hegemonía. Usando el método genealógico, ustedes intentan construir una “historia del presente” que sustituya a la historia presuntamente “objetiva” de la Segunda Internacional. Desde la perspectiva de ustedes, el pensamiento político de Gramsci y Sorel constituye un corte radical con el paradigma del marxismo clásico, en la medida en que la lógica de la necesidad es desplazada en su obra por la lógica de la contingencia. Sin embargo, en tanto que Gramsci retiene una concepción teleológica de la identidad—en la medida en que el agente hegemónico sólo puede ser una clase fundamental de la sociedad constituida con exterioridad a las luchas políticas— Sorel afirma que la formación de la identidad es un proceso enteramente contingente, basado tan sólo en la división social, la frontera y el mito. ¿En qué medida y de qué modo tú piensas que estos dos pensadores “nos hablan” en lo que podría ser llamado nuestro presente “posmoderno”?*

E.L.: La genealogía de lo que tú llamas nuestro presente “posmoderno” consiste en mostrar las superficies discursivas en que se fue erosionando la “metafísica de la presencia”, es decir, la idea de un fundamento que no está

socavado por la negatividad o la diferencia. Para ponerlo en otros términos: aquellas superficies discursivas en las que se revela el carácter político de lo social. Hay aquí una ambigüedad, y yo diría que ella ha estado presente desde la misma prehistoria del marxismo, es decir, desde el pensamiento hegeliano. Por un lado, el hegelianismo hace de la negatividad el elemento constitutivo de toda identidad —la imposibilidad de toda identidad de “descansar” en sí misma. Pero, por el otro lado, este movimiento de lo negativo no implica ninguna contingencia, dado que él encuentra su identidad final en el sistema. Esta doble posibilidad es transmitida al marxismo, con todas sus ambigüedades y posibilidades internas.

En *Hegemonía* presentamos la dialéctica de este movimiento interno del marxismo: desde la concepción social de lo político que dominaba el economicismo de la Segunda Internacional, a la politización radical de lo social que tiene lugar en la obra de Sorel y Gramsci (dentro de los límites que señalé). Nuestro posmodernismo, por lo tanto, es un paso más dentro de un movimiento que ha dominado toda la historia del marxismo. Hay, por supuesto, aquellos para quienes el marxismo cumple una función de edificación: la de asegurar que las “leyes necesarias de la historia” garanticen una tierra prometida, más allá de nuestras desventuras presentes. Para ellos sólo se trata de ver en el presente la recurrencia empírica indefinida de las categorías abstractas de una teoría; mientras que para nosotros el único absoluto es el presente, no la teoría. Esto significa que la teoría será contaminada, deformada y finalmente destruida por una realidad que la trasciende. Pero es precisamente en esta destrucción que todo pensamiento encuentra la forma más alta de su dignidad o, si tú quieres, que encuentra su “destino”. Como Engels ya lo dijera, todo lo que existe merece perecer. Sorel y Gramsci fueron los pensadores que más insistieron en ligar las teorías marxistas a los contextos sociales concretos. Es por eso que ambos “hablan” a nuestro presente.

A.M.S.: *En lo que me parece ser un pasaje clave de Hegemonía, Chantal Mouffe y tú identifican una ambigüedad en la concepción leninista de la hegemonía. Esta concepción presenta, a la vez, una dimensión autoritaria y una dimensión democrática; usando la terminología un poco problemática de Derrida, podríamos decir que la lógica del himen es la que está operando aquí. Tú afirmas que se da una rígida separación entre dirigentes y dirigidos siempre que una vanguardia se aferra a una concepción de sí misma como la encarnación de los “intereses objetivos de la clase obrera”, inmune a todas las contingencias en términos de su identidad fundamental y su destino, en tanto que las “masas” divididas parecen necesitar cada vez más “liderazgo”. La legitimidad de este liderazgo se basa no en sus capacidades prácticas sino en su posición epistemológica supuestamente privilegiada; la vanguardia “conoce” el movimiento subyacente de la*

historia. ¿Sería exagerar el caso decir que es la lógica de la necesidad la que constituye las condiciones para la legitimación de las concepciones autoritarias del liderazgo y de la práctica vanguardista, mientras que, al contrario, la lógica de lo contingente constituye las condiciones en que concepciones y prácticas crecientemente democráticas resultan concebibles?

E.L.: Creo que tienes absoluta razón, y quisiera aprovechar tu pregunta para aclarar algunos malos entendidos. En nuestro libro hemos afirmado que la tendencia autoritaria de la política leninista reside en su imbricación entre ciencia y política. Pero aquí resulta necesario un par de precisiones. Esta afirmación no implica ningún tipo de irracionalismo por parte nuestra, o que estemos abogando por una posición anti-científica. Toda práctica social es la sede de un conocimiento especializado, y no se trata obviamente, de poner a este último en duda. Pero la idea de "ciencia" tal como la propone la visión de un "socialismo científico" es de una naturaleza completamente diferente: ella postula un conocimiento monolítico y unificado del conjunto del proceso social. Y si este conocimiento de la totalidad se basa en la posición ontológicamente privilegiada de una sola clase —que se transforma, a su vez, en la posición epistemológicamente privilegiada de un liderazgo político único— todas las condiciones existen para que las cosas tomen un giro autoritario. La idea de un dominio intelectual de lo social, basado en un único punto nodal de conocimiento privilegiado, no es desde luego exclusiva del leninismo: es también compartida, por ejemplo, por varias formas de tecnocracia.

La segunda precisión es que la hegemonía, en el sentido gramsciano, conduce al resultado opuesto. Si las formas parciales de unificación representadas por las articulaciones hegemónicas son radicalmente contingentes, todo conocimiento parcial sería articulado en el horizonte de un espacio comunitario esencialmente abierto. Como ves, los "fundamentalistas" confunden constantemente el problema. Para ellos, la negación de la Ciencia —de la posibilidad de dominar racionalmente un supuesto fundamento de lo social— equivale a defender una posición irracionalista. Pero, obviamente, este no es el problema. La verdadera cuestión es afirmar la naturaleza contingente y parcial de todo conocimiento. Pienso que el movimiento hacia el pragmatismo que está teniendo lugar en varias corrientes del pensamiento contemporáneo nos permite una defensa de las alternativas democráticas mucho más consistente que en el pasado.

A.M.S.: La concepción lingüística de la identidad, en la que todas las identidades son relacionales y en la que no hay términos positivos, abre la posibilidad de una ontología radical, es decir, de una ontología que va más allá de la categoría clásica de una sustancia no relacional. Dada la centralidad de la categoría de discurso en tu trabajo, resulta claro que has

sido influido por los desarrollos estructuralistas y posestructuralistas de esta ontología radical. Chantal Mouffe y tú hacen también un uso específico de los términos lingüísticos. Por ejemplo, tú afirmas que la relación hegemónica es una relación metonímica. ¿Podrías discutir la relación entre "ontología" posestructuralista y hegemonía, y explicar qué es lo que entiendes por esta última afirmación?

E.L.: ¿Cómo debe ser concebida la lógica específica de la hegemonía? Piensa en la hegemonización de los símbolos nacional-populares por parte de la clase obrera y —sobre la base de esta articulación— en la construcción de una nueva "voluntad colectiva". Si la unidad entre identidad de clase e identidad nacional-popular es algo más que el agregado de dos elementos heterogéneos; si, por el contrario, este agregado da lugar a una nueva voluntad colectiva formada por la unidad orgánica de ambos elementos, en tal caso es una condición *sine qua non* que la identidad de ambos componentes sea relacional. (Por ejemplo, que la identidad de lo nacional-popular cambie en función del componente de clase con el que es articulado.) Por lo tanto, si las identidades son exclusivamente relacionales, toda relación debe ser interna por definición. El concepto de una "relación externa" siempre me ha parecido incongruente. En realidad, esta es exactamente la concepción saussuriana del lenguaje: la afirmación de que las identidades lingüísticas son exclusivamente relacionales. Por lo demás, afirmar la naturaleza discursiva de lo social es mostrar que el carácter meramente diferencial (no positivo) de las identidades no es un rasgo de lo lingüístico en sentido estricto, sino que es el verdadero principio involucrado en la constitución de toda identidad social. Puedes así ver cómo esto es crucial en la comprensión de la lógica específica de la hegemonía: si las identidades nacional-populares y las de clase fueran identidades positivas, no relacionales, la idea de una unidad orgánica entre ambas carecería de sentido; pero si son meramente relacionales, en tal caso sus diversas formas de articulación transformarán a ambas.

Esto es lo que da a la categoría de "bloque histórico" (a la unidad orgánica de lo que el marxismo clásico consideraba como una división entre base y superestructura) su carácter ontológico primario.

El posestructuralismo nos permite pensar a todo el conjunto de lógicas derivadas del carácter no cerrado de las totalidades sociales. Hay un "exterior constitutivo" que las deforma y es a la vez la condición de su constitución. Hay, por consiguiente, una ampliación constante de los límites de la hegemonía. Toda articulación es parcial y precaria. Esto es lo que da a toda identidad colectiva —las clases, entre otras— su carácter radicalmente provisorio y contingente. ¿Por qué es la relación hegemónica esencialmente metonímica? Simplemente porque las relaciones de contigüidad entre diversos elementos sociales experimentan un proceso de transgresión constante. Por ejemplo, si el sindicato de cierto barrio comienza a promover luchas tales como la

autodefensa contra la violencia policial o la solidaridad con los derechos de los homosexuales, o plantea reivindicaciones acerca de los niveles de consumo de la clase obrera, este sindicato pasará a ser un centro hegemónico. Ninguna de estas luchas surge *necesariamente* de las actividades sindicales en el sentido estricto del término; pero el hecho de que sea el movimiento sindical —en lugar de otras fuerzas locales— el que pase a ser el centro en torno del cual esas luchas se unifican, significa que estas últimas adquirirán una identificación “obrero” sobre la base de una serie de *desplazamientos*. Es porque los límites entre las identidades sociales no está fijado de antemano, sino que se definen constantemente sobre la base de desplazamientos hegemónicos, que las voluntades colectivas son radicalmente inestables y contingentes. Como puedes ver, categorías posestructuralistas tales como “significantes flotantes”, “deconstrucción” y “goznes”, son cruciales para entender la operación de la lógica hegemónica —que para mí es la verdadera lógica de la construcción de lo social.

A.M.S.: Con la crítica de Wittgenstein a la “dureza de la regla”, llegamos a una subversión de la fijación del sentido similar a la que encontramos en Barthes y en Derrida. Wittgenstein señala que porque una regla no puede preexistir al momento de su aplicación (dado que para seguir una regla necesito una regla de aplicación de la regla, y necesito otra regla para aplicar esta regla, etc.) una regla es sólo la instancia de su uso y cada instancia de uso modifica a la regla como tal. En otro lugar te has referido brevemente a una analogía entre la diseminación del sentido en Wittgenstein y la concepción de Gramsci de la hegemonía de la clase obrera. ¿Podrías decir algo más acerca de este tema?

E.L.: Sin duda. La idea de “aplicar” una regla presupone una rígida división entre la regla como tal y la instancia de su aplicación. Si una regla es simplemente “aplicada”, esto significa que las instancias individuales son de un valor estrictamente igual en lo que concierne a la regla. En tal sentido, la noción de “aplicación”, en el estricto sentido del término, presupone un proceso fundamentalmente repetitivo. Pero como tú señalas, si para Wittgenstein cada instancia del uso de una regla *modifica* a la regla en cuanto tal, no puede decirse que una regla es *aplicada*, sino que es constantemente construida y reconstruida. En otras palabras, entre una regla abstracta y la instancia de su uso en un contexto particular no hay una relación de *aplicación* sino de *articulación*. Y, en consecuencia, si las diferentes instancias de una estructura articulada tienen identidades meramente diferenciales, esto sólo puede significar que, en dos instancias separadas, la regla es una regla distinta a pesar de los “parecidos de familia”.

La posición de Gramsci es similar. Si la “clase obrera” establece su identidad como parte de articulaciones hegemónicas específicas que confor-

man un bloque histórico concreto, las “clases obreras” de las diferentes formaciones sociales establecerán su identidad como serie de voluntades colectivas de tipo muy diferente —a pesar de sus “parecidos de familia”. De tal modo, las identidades colectivas “obreras” no encuentran su punto de unidad en una esencia “obrero” que es común a todas ellas. El vínculo entre las diferentes clases obreras no puede, en consecuencia, ser concebido en términos de la distinción género próximo/diferencia específica. Puedes ver así la diferencia entre una concepción hegemónica y una concepción esencialista y reduccionista de la política. En esta última de lo que se trata es de descubrir, detrás de la serie de casos individuales, un fundamento común que los reduzca a la repetición de algo similar. Como el inimitable Tony Benn dijo en una entrevista con Bea Campbell, no hay diferencia entre el thatcherismo y los gobiernos conservadores anteriores porque todos son capitalistas. En una concepción hegemónica de la política, por el contrario, de lo que se trata es del ver cómo un caso individual “transforma” la esencia y la modifica al articularla a un todo “orgánico” diferente. Es decir, que mientras que la primera concepción es abstracta y metafísica, la segunda es radicalmente histórica.

P.D.: En varios puntos de tu trabajo tú rechazas la noción del sujeto como “esencia unificada y unificante”, y sugieres que el sujeto “es construido a través del lenguaje, como incorporación parcial y metafórica al orden simbólico” (Hegemonía, p. 126). Hay, sin embargo, una serie de dificultades con esta formulación. En un punto de Hegemonía ustedes se refieren a la política como “práctica de creación, reproducción y transformación de las relaciones sociales” (Hegemonía, p. 153). Pues bien ¿quién o qué es lo que crea y transforma de modo tal? En tu trabajo parece haber una tensión entre una visión del sujeto como construido de modo totalmente pasivo, que parece derivarse en última instancia de Althusser, y tu aceptación de los componentes democráticos e igualitarios del liberalismo, que sin duda carecería de sentido sin una cierta concepción de los individuos como —al menos potencialmente— agentes autodeterminados. Sin embargo, incluso si uno subraya más la segunda mitad de tu formulación (“como parcial y metafórica incorporación al orden simbólico”), que en sus resonancias es más lacaniana, sigue habiendo problemas derivados de tu aceptación de los temas liberales. Porque el escepticismo de Lacan acerca del individualismo moderno, y lo que él ve como la progresiva instrumentalización de las relaciones sociales son bien conocidos. ¿Puede uno incorporar tanto de la teoría lacaniana como tú lo haces y permanecer aun adhiriendo a “la libertad del individuo de realizar sus capacidades humanas” (Hegemonía, p. 184)?

E.L.: Comencemos con la primera parte de tu pregunta. Yo nunca he

sostenido el punto de vista de que el sujeto es construido pasivamente por las estructuras, ya que la lógica misma de la hegemonía como terreno primario de constitución de la subjetividad presupone una falta en el centro mismo de las estructuras —es decir, la imposibilidad de estas últimas de alcanzar una autoidentidad. La falta es precisamente el *locus* del sujeto, cuya relación con las estructuras tiene lugar a través de varios procesos de *identificación* (en el sentido psicoanalítico). En la teoría althusseriana de la interpelación —que he usado en mis primeros trabajos— está presente, sin duda, la noción spinoziana de un “efecto sujeto”, que deriva meramente de la lógica de las estructuras. Esto deja de lado el hecho de que la interpelación es el terreno de la producción del discurso, y de que a los efectos de “producir” sujetos de modo exitoso estos últimos deben identificarse con la interpelación. El énfasis althusseriano en la interpelación como mecanismo funcional de la reproducción social no deja suficiente espacio para estudiar la construcción de sujetos desde la perspectiva de los individuos que reciben esas interpelaciones. La categoría de falta está por lo tanto ausente. Pero lo que se subraya en mis trabajos, incluso en mis primeros trabajos, es algo diferente. La interpelación es concebida como parte de un proceso hegemónico-articulatorio abierto y contingente que no puede ser confundido en ningún sentido con la “eternidad” spinoziana.

Es por eso que quisiera poner en cuestión el carácter excluyente de las alternativas que tú planteas —o bien la subjetividad como el efecto pasivo de las estructuras, o bien la subjetividad como autodeterminación. Esta alternativa permanece enteramente dentro del contexto de la concepción más tradicional de la identidad y de su carácter pleno: o bien hay una plenitud de las estructuras —en cuyo caso el sujeto es un efecto pasivo de estas últimas— o bien la plenitud es la de la subjetividad como identidad positiva. Pero la posición que estoy tratando de defender es distinta: es que las estructuras nunca pueden alcanzar la plenitud de un sistema cerrado *porque* el sujeto es constitutivamente falta. Es por eso que la pregunta acerca de *quién* o *qué* transforma las relaciones sociales no es una pregunta pertinente. No se trata de que “alguien” o “algo” produzca un efecto de transformación o de articulación, como si la identidad productora fuera de alguna manera previa a ese efecto. Por el contrario, la producción del efecto es parte de la construcción de la identidad de agente que lo produce. Es sólo porque la falta es constitutiva que la producción de un efecto construye la identidad del agente que lo genera. Por ejemplo, no es posible preguntarse *quién* es el agente de la hegemonía sino, por el contrario, *cómo* alguien pasa a ser un sujeto a través de la articulación hegemónica.

Poniendo esto en relación con las cuestiones políticas a las que tú te refieres, la afirmación de las dimensiones igualitarias y democráticas del liberalismo no significa afirmar la autodeterminación del sujeto —en otros términos: su identidad plena como individuo al margen de toda determinación

social. Significa, en cambio, afirmar y reconocer la indeterminación esencial de lo social e implica por consiguiente poner en cuestión a toda plenitud. Cuando hablamos de la “libertad del individuo para realizar sus capacidades humanas”, no entendemos por eso el quitar todas las barreras que impidan la expresión de una identidad (potencialmente) plena. Lo entendemos, más bien, como la extensión de las áreas de libertad y creatividad a través de mostrar la radical contingencia de todos los valores y de toda objetividad —y también, como consecuencia, de toda subjetividad. Una sociedad libre no es una en la cual el orden social establecido se adapta mejor a la naturaleza humana, sino una que es más consciente de la contingencia e historicidad de todo orden. Si Lacan habría estado de acuerdo o no con estas formulaciones es algo que puede ser discutido, pero no tengo ninguna duda de que ellas son perfectamente compatibles con aquellas categorías lacanianas que hemos incorporado a nuestros trabajos.

P.D.: *El concepto de “sutura”, derivado de la teoría lacaniana, juega un papel importante en tu crítica de las concepciones totalizantes de lo social. En la obra de Lacan es precisamente el sujeto como “falta de ser” (que no es lo mismo que decir simplemente nada) el que a la vez requiere e impide el éxito de la sutura. ¿Qué ocurre con esta concepción lacaniana de sujeto cuando el concepto de sutura es transferido al terreno social? ¿Qué es aquello que requiere y a la vez inhibe la sutura al nivel social?*

E.L.: Es la presencia del antagonismo como testigo de la imposibilidad en la última instancia de que la objetividad social se constituya. Pero el antagonismo es sólo posible porque el sujeto ya es esa “falta de ser” a la que tú te refieres. Como sabes, la incorporación del individuo al orden simbólico ocurre a través de *identificaciones*. El individuo no es simplemente una identidad dentro de la estructura, sino que es transformado por esta última en un sujeto, y esto requiere actos de identificación. Es porque el sujeto es esta “falta de ser”, que requiere e impide la sutura, que el antagonismo es posible. En nuestro libro hemos mostrado de qué modo el antagonismo no puede ser reducido ni a la contradicción ni a la oposición real, en la medida en que ninguno de ambos tipos involucra una “falta de ser” —la objetividad domina en ellos incontestada y ninguna sutura es requerida. Pero como lo social nunca logra constituirse a sí mismo como orden objetivo y lo “simbólico” es siempre interrumpido por lo “real”, la dimensión de sutura no puede ser erradicada. Considera el caso de la relación hegemónica: ella sería inconcebible sin la “falta” que le es inherente. Es porque la burguesía *no podía* asumir “sus” tareas democráticas que la socialdemocracia rusa pensó que estas últimas debían pasar a la clase obrera, etcétera. Es este acto de “asumir” una tarea desde afuera, de llevarla a cabo y llenar así el hiato que se había abierto en la “objetividad” de la estructura, el que caracteriza a la relación hegemónica.

Y es porque la falta es inerradicable que la hegemonía es, en la última instancia, una dimensión inherente a toda práctica social. El mito de la sociedad transparente es, simplemente, el de una sociedad carente de hegemonía y de sutura en la que no hay nada "real" que ponga en cuestión la objetividad del orden simbólico.

A.M.S.: *Derrida afirma que, aunque él es crítico de la metafísica de "la presencia" que alcanza su punto más alto en la fenomenología, mantiene sin embargo la reducción fenomenológica de Husserl porque ella abre la posibilidad de una reflexión radical sobre el "sentido" del objeto, que va más allá del intento empirista de aprehender a la cosa como tal. En su respuesta a Norman Geras, Chantal Mouffe y tú se refieren al término "condiciones de posibilidad". ¿Cuál es la significación de la fenomenología de Husserl en el trabajo de ustedes? ¿Aceptan la posición de Derrida respecto de Husserl? ¿En qué medida ha sido necesario para ustedes radicalizar categorías fenomenológicas tales como "horizonte"?*

E.L.: Ha habido tres fuentes principales de inspiración para nuestro trabajo: la fenomenología, la filosofía posanalítica y las varias corrientes de pensamiento que pueden ser caracterizadas como posestructuralistas. En lo que se refiere a la fenomenología, sí, nuestro enfoque es muy cercano a la crítica de Derrida a Husserl. Yendo a los puntos a los que te refieres, la transición de lo dado a sus condiciones de posibilidad es un presupuesto crucial en nuestra concepción de la naturaleza política de lo social. Considera la dialéctica, en Husserl, entre sedimentación y reactivación. Es sólo cuando lo "dado" no es aceptado como tal sino que es referido al acto original de su constitución, que el sentido de lo "dado" es reactivado. Es sólo a través de la des sedimentación de toda identidad que su ser se revela plenamente. Esta dialéctica, que está en el centro mismo del pensamiento husserliano, ha sido fundamental en nuestro enfoque de la cuestión de la naturaleza de lo social. Todo nuestro análisis va contra una concepción objetivista y presupone la reducción del "hecho" al "sentido" y de lo "dado" a sus condiciones de posibilidad. Este "sentido" no está fijado trascendentalmente sino que se presenta como esencialmente histórico y contingente. Y esta contingencia presupone la negatividad como su absoluto límite —es decir, una negatividad que no puede ser dialectizada, y que no es domesticada por el movimiento interno del concepto. Mostrar el sentido original de algo, por lo tanto, es cuestionar su carácter obvio, remitirlo al acto absoluto de su institución. Y ese acto es *absolutamente* instituyente si existían también las posibilidades de otros actos, si la decisión instituyente es en la *última instancia* contingente y arbitraria. Sólo en ese caso es posible hablar de contingencia, dado que es sólo en ese punto que somos confrontados por una esencia que no implica su existencia. De tal modo, el terreno en el que este acto absoluto de institución tiene lugar es lo que llamamos *política*, y la

desedimentación de lo social consiste en mostrar su esencia política. Desde luego que este pasaje a través de la negatividad no está en Husserl. Sin embargo, el sólo resulta posible radicalizando, como tú dices, el concepto husserliano de reactivación. Una observación similar puede hacerse acerca de la categoría de "horizonte". En nuestra perspectiva en torno de este problema, la *visibilidad* de un horizonte presupone la negatividad. La coherencia de una cierta totalidad, aquello que la separa de lo que está más allá de ella, no se funda en ningún principio de organización interna sino en la relación que se establece entre un conjunto de elementos disímiles y algo que niega a todos ellos. Tú ya conoces la importancia que este enfoque teórico ha tenido para nuestro análisis de la construcción de las identidades políticas.

P.D.: *Tu trabajo presupone la clara implicación de que las sociedades modernas están pasando a ser más pluralistas, fluidas y abiertas, en la medida en que la "revolución democrática" penetra en cada vez más áreas de la vida social. Hay una convergencia obvia entre esta insistencia y ciertos temas del debate en torno de la "posmodernidad" —la declinación de las grandes narraciones, la multiplicación de los juegos de lenguaje, etc. Sin embargo, hay otra interpretación de la posmodernidad, en la que ha puesto especial énfasis Baudrillard, según la cual la declinación del referente y la erosión de toda autenticidad conduce a un mundo social de repetición y ausencia, en el que el antagonismo pasa a ser simplemente otra simulación. ¿Estás convencido de que esta línea de pensamiento no tiene nada de recomendable (Marcuse y Adorno serían sus antecesores en ciertos aspectos) y que el pluralismo y el antagonismo que tú percibes son genuinos? Esto también plantea otra cuestión: se supone que el antagonismo genuino debe ser sistemáticamente no-funcional, y sin embargo tú rechazas todo intento de entender lo social como un sistema cohesivo, como un intento racionalista. ¿Cómo determinar entonces un antagonismo genuino?*

E.L.: Déjame comenzar con tu último punto. Yo nunca he afirmado que todo intento de entender a lo social como sistema cohesivo sea racionalista. Si yo lo hubiera hecho, la misma concepción de lo social como sistema de diferencias —una concepción que siempre he sostenido— carecería totalmente de sentido. Mi posición es muy diferente: ella consiste en afirmar que el elemento sistémico, su cohesividad, no tiene el *status* de un fundamento; es decir, que él no tiene la autotransparencia de un principio como resultado del cual el conjunto de lo social, los antagonismos sociales incluidos, se tomarían inteligibles. Pero en la medida en que el "orden" social existe hay cohesividad y sistema. Lo que ocurre es que hay siempre un exterior constitutivo que deforma y amenaza al "sistema", y este mero hecho significa que aquél sólo puede tener el *status* de un intento *hegemónico* de articulación,

no el de un fundamento. Como lo hemos dicho repetidamente, si lo social fracasa en su intento de constituirse como orden objetivo, él sólo existe como mero *esfuerzo* por llevar a cabo esa constitución. En mi respuesta a Anna Marie de hace un momento, yo recordaba que para Wittgenstein la aplicación de una regla siempre implica un momento de articulación y que, en consecuencia, la regla se transforma en sus varias aplicaciones. Como ves, si bien esto no significa quitar a las prácticas sociales *toda* su coherencia, significa no obstante que esta coherencia no tiene el estatus de una "trascendentalidad" en el sentido fuerte del término. Por lo tanto, es precisamente el antagonismo el que constituye el "exterior" inherente a todo sistema de reglas. No hay, por consiguiente, ninguna incoherencia en mi posición.

En lo que se refiere a Baudrillard, yo no comparto la opinión de que entrar en una cierta posmodernidad implica la erosión de toda autenticidad y de que esto produce "un mundo social de repetición y ausencia". Contrariamente a lo que suponían los pensadores de la escuela de Frankfurt, la declinación de los "grandes actores", tales como la clase obrera del socialismo clásico, no ha conducido a una disminución de las luchas sociales o al predominio de un hombre unidimensional, sino a una proliferación de nuevos antagonismos. La transformación de la escena social contemporánea —con las grandes movilizaciones de 1968 como su epicentro— son un claro testimonio de ello.

Yo iría incluso más allá. Yo diría que, lejos de estar experimentando un proceso de despolitización y uniformización, estamos hoy asistiendo a una politización de las relaciones sociales mucho más profunda que en ningún momento anterior. Toma el caso de la ambigüedad de los discursos emancipatorios tal como se desarrollaron a partir del siglo xviii. No puede haber duda de que todos ellos —el marxismo incluido— permitieron la movilización de inmensas fuerzas históricas en la lucha contra las formas tradicionales de subordinación. Pero, por otro lado, ellos abogaban por la emancipación *global* de la humanidad, y es en esta aspiración totalizante donde residen los límites de la politización que ellos hacían posible. Porque toda emancipación *humana* debe ser llevada a cabo por actores históricos concretos, con todas sus limitaciones; y sólo puede ser concebida, por consiguiente, en la medida en que este actor es capaz de trascender su propia especificidad y encarar el sentido y los intereses objetivos del conjunto de la humanidad. Existe así un radical desequilibrio ontológico entre las demandas de los varios grupos y categorías de seres humanos: mientras que las demandas de ciertos grupos son legitimadas porque estos representan los intereses objetivos globales de la humanidad, hay otras demandas que, pese a su justicia, están condenadas por su exterioridad respecto de la universalidad del proceso histórico. Piensa en la afirmación de Kautsky de que la socialdemocracia no debía representar los intereses de todos los oprimidos sino sólo los de la clase obrera, ya que era esta última la que encarnaba el progreso histórico. El nivel de politización que es posible alcanzar en

semejante discurso emancipatorio tiene, por lo tanto, una doble limitación: primero, la política no es un momento de *construcción* radical, en la medida en que se limita a expresar un movimiento objetivo que la trasciende; y segundo, este movimiento determina la legitimidad y el sentido objetivo de las varias reivindicaciones en términos de su propia lógica. Como resultado, las varias reivindicaciones tienen que justificarse delante de un tribunal histórico exterior a ellas.

A lo que creo que hoy estamos asistiendo no es a la entrada de un mundo de repetición y ausencia sino a la desintegración de esta dimensión de globalidad que era inherente a los discursos emancipatorios clásicos. No son las reivindicaciones específicas de los proyectos emancipatorios formulados desde el Iluminismo las que han entrado en crisis; es la idea de que el conjunto de esas reivindicaciones constituía un todo unificado que alcanzaría su triunfo en un único acto fundacional llevado a cabo por un agente privilegiado del cambio histórico. Esto tiene una serie de consecuencias importantes que vale la pena señalar.

En primer lugar, no es este o aquel "agente privilegiado" el que está en cuestión, sino la categoría de "agente privilegiado" en cuanto tal. Marcuse ofrecía la alternativa entre una sociedad crecientemente unidimensional y la emergencia de un nuevo actor privilegiado —los estudiantes, las mujeres, las masas del Tercer Mundo— que sustituirían a una clase obrera crecientemente integrada al sistema. Pero esto tiene lugar aun dentro del marco clásico, dado que la única posibilidad de cambio es aún concebida como un acto global de emancipación (revolución y sus equivalentes). Lo que ocurre en el mundo actual no es sólo que las reivindicaciones emancipatorias se están diversificando y profundizando, sino también que está declinando la noción de su unificación esencial en torno de un acto global de ruptura. Esto no significa que las varias reivindicaciones estén condenadas al aislamiento y a la fragmentación, sino que sus formas de sobredeterminación y unificación parcial surgirán de articulaciones hegemónicas constitutivas de "bloques históricos" o "voluntades colectivas" y no del privilegio ontológico *a priori* de un particular grupo o clase social.

La segunda consecuencia de este creciente "debilitamiento" de las pretensiones fundacionalistas de los discursos emancipatorios es que él permite una visión más democrática de las demandas sociales. La gente no tiene que justificar sus demandas delante de un tribunal de la historia y puede sostener su legitimidad en sus propios términos, de manera directa. Las luchas sociales pueden así ser vistas como "guerras de interpretaciones" en las que el significado mismo de las demandas se construye discursivamente a través de la lucha. Las demandas de un grupo lesbiano, de una asociación vecinal o de un grupo negro de autodefensa están, por consiguiente, situadas todas en el mismo nivel ontológico que las demandas de la clase obrera. De este modo,

la ausencia de una emancipación global de la humanidad permite la constante expansión y diversificación de las luchas "emancipatorias" concretas.

En tercer lugar, es precisamente esta declinación de los grandes mitos de la emancipación, de la universalidad y de la racionalidad, la que está conduciendo a sociedades más libres: sociedades en que los seres humanos se ven a sí mismos como los constructores y agentes del cambio de su propio mundo, y advierten, por lo tanto, que no están ligados a ninguna institución o forma de vida por la necesidad objetiva de la historia—ya sea en el presente o en el futuro. En resumen, a diferencia de los nostálgicos del "fundamento perdido", no creo que el mundo pueda ser descrito en términos de simulación y pérdida de autenticidad.

P.D.: Tú sostienes que el concepto de intereses "objetivos" implica "la idea de que los agentes sociales tienen intereses de los que no son "conscientes" (véase p. 133), y concluyes que los intereses se construyen a través de "prácticas ideológicas, discursivas e institucionales". Pero ¿por qué los intereses deben ser o bien puramente contruidos o bien enteramente conscientes? Es posible, sin duda, que los individuos y los grupos pasen a ser conscientes de necesidades y aspiraciones de las que no eran antes explícitamente conscientes, a través de un proceso de autorreflexión: ¿cómo, de otro modo, entenderíamos al psicoanálisis? Esto no implica necesariamente "esencialismo", dado que estos intereses implícitos o inconscientes pueden ser siempre socialmente formados. Es difícil ver por qué ciertas "construcciones" de intereses y no otras se estabilizan, a menos que ellas articulen cierta necesidad subyacente. ¿No estás subestimando la complejidad interna del concepto de intereses y, en realidad, de la relación entre lo consciente y lo inconsciente?

E.L.: Creo que tu pregunta se basa en un malentendido. Cuando hablo de lo "consciente" en el pasaje al que tú te refieres, no es en oposición al "inconsciente" en el sentido psicoanalítico, sino a una falta de conciencia que caracterizaría a la conducta "no racional". Lo que critico es la actitud que intenta establecer lo que la gente debería preferir sobre la base de un razonamiento general y abstracto; el tipo de actitud que construye un "interés" y luego concluye que cuando la gente no se adecua a él se trata de un caso de conducta "no racional" o de "falsa conciencia". El "inconsciente" psicoanalítico no juega aquí ningún papel. Si alguien no hace un razonamiento correcto, no significa que este último está en su inconsciente.

Por otro lado, si tomamos por "consciente" lo que esto significa en las varias tópicas freudianas, estoy completamente de acuerdo contigo en que los intereses no son completamente conscientes. Pero para Freud, el "inconsciente" es cualquier cosa menos un "interés racional" que debe ser puesto al descubierto. Y en lo que se refiere a la complejidad de la noción de "interés",

creo que la subrayo en el pasaje que tú citas; al afirmar que las formas de cálculo a través de las cuales un interés se construye no son automáticas y transparentes, sino que se forman a través de una complicada serie de procesos discursivos, ideológicos e institucionales que les da una racionalidad que sólo puede ser relativa.

P.D.: En la respuesta a Norman Geras ustedes aclaran su posición acerca del idealismo y el materialismo distinguiendo entre el "ser" y la "existencia" de objeto. Sin embargo, esta misma distinción plantea un nuevo problema para el intento de ustedes de trascender la distinción entre lo lingüístico y lo extralingüístico. Porque está claro a partir del propio análisis que ustedes hacen que los objetos materiales poseen una identidad exterior a todo contexto diferencial, mientras que lo mismo no puede decirse de los elementos de un sistema lingüístico. ¿Cómo explican ustedes esta discrepancia? De esto se desprende una segunda cuestión. Si el sistema de los objetos físicos—en un sentido más general la naturaleza— existe fuera de todo contexto discursivo, ¿por qué ella puede ejercer una presión general sobre la sociedad humana, por ejemplo, en términos de la necesidad material, que es independiente de toda construcción discursiva específica por parte de la naturaleza? ¿Por qué, en general, todos los efectos ontológicos deben ser mediatizados epistemológicamente? La insistencia en esto parece ser simplemente una repetición de una de las omisiones más características de la filosofía moderna. Heidegger, a quienes ustedes invocan, estaría ciertamente en desacuerdo.

E.L.: En lo que respecta al primer punto, no creo que haya la contradicción que tú crees detectar. Nunca hemos afirmado que "los objetos materiales tiene una identidad exterior a todo contexto diferencial". Para nosotros "identidad" es equivalente a una "posición diferencial en un sistema de relaciones"; en otras palabras, que toda identidad es discursiva. Lo que hemos afirmado—y esto es muy diferente— es que los objetos materiales tiene una existencia independiente de todo contexto diferencial. Es por esto que hemos insistido en la historicidad del ser de los objetos y que hemos distinguido deliberadamente este ser de la mera existencia. No hay tampoco ninguna incoherencia en sostener que una estructura discursiva se compone de ciertos elementos que tienen una *existencia* material y de otros que no la tienen.

En lo que se refiere al segundo punto, debemos estar en claro en lo que entendemos por un efecto ontológico que no está mediado epistemológicamente. En primer lugar, el estatus de lo discursivo no es el de una mediación epistemológica; su punto *primario* de referencia no es el conocimiento como actividad contemplativa. Su estatus es similar al de los juegos de lenguaje de Wittgenstein que, como sabes, abarcan la totalidad de las prácticas sociales. El nivel primario de la constitución discursiva es el de la interacción práctica

con los objetos. Pero por razones que hemos explicado *in extenso*, la naturaleza es tan discursiva como un poema de Mallarmé, y la presión que ella ejerce sobre nosotros tiene siempre lugar en el campo discursivo. Hay aquí un problema que vale la pena clarificar. Supongamos que alguien afirma que los hombres deben reproducir materialmente su existencia. No puede haber la menor duda acerca de ello. ¿Pero se sigue de esto que esta necesidad es independiente de toda estructura discursiva? Desde luego que no, porque ella será llenada a través de relaciones de producción específicas (y por lo tanto discursivas). La supuesta "necesidad" que es común a todas las sociedades es un acto de abstracción por nuestra parte. Este acto puede ser justificado sobre bases analíticas o científicas, pero esto no nos autoriza a hipostasear una entidad abstracta y dotarla de una existencia concreta. Hacer esto último significa caer en una práctica similar a las abstracciones de la economía política clásica, que Marx criticara correctamente. Las condiciones abstractas de toda sociedad son simplemente eso: abstracciones. Ellas sólo existen en los discursos científicos o de otro tipo que las crean: ellas no son misteriosas entidades metafísicas que subyacen a toda relación social, dividiendo permanentemente a esta última entre una esencia abstracta y una empiricidad concreta. Tan abstractas y generales como las "necesidades" sean, su articulación siempre tendrá lugar dentro de prácticas discursivas específicas. Como ves, esto es muy diferente de una "mediación epistemológica". Sólo querría agregar que si por un "efecto ontológico" que no está mediado discursivamente tú te refieres a la acción de un "exterior" sobre un campo discursivo específico, esto no es sólo algo con lo que estoy de acuerdo, sino un rasgo central de nuestra problemática, que se basa en afirmar la imposibilidad de un cierre simbólico de lo social.

P.D.: Tú sostienes que "la idea de verdad fuera de todo contexto carece, simplemente, de sentido" (véase p. 119). Sin embargo, ¿cómo define uno un contexto? Dada tu propia versión de la constante rearticulación de elementos dentro del "campo general de la discursividad", parecería imposible definir un contexto autocontenido. (La obra de Derrida apunta: por cierto, en la misma dirección). Esto plantea la cuestión de tu referencia a Rorty y al neopragmatismo americano, dado que Rorty invoca claramente, como base de su hermenéutica, un "nosotros" homogéneo e irónico, cuya referencia parece oscilar entre, por un lado, las democracias liberales occidentales y, por el otro, los filósofos profesionales norteamericanos. ¿Tú aceptas este parroquialismo como el precio necesario de superar el fundacionalismo, o crees que hay una tercera alternativa?

E.L.: Lo que creo sin ninguna duda es que uno piensa desde una tradición, y que las tradiciones son el contexto de toda verdad. ¿Cómo puede ser definido un contexto? Sé muy bien que los contextos no tienen límites fijos y que están

en un proceso constante de cambio y redefinición. Pero esto no significa que un cierto contexto estructural no exista; que un bloque histórico, por ejemplo, no pueda ser diferenciado de otro, con todas las limitaciones que esto implica. El argumento acerca de la dificultad de definir contextos se refiere al cierre esencialista de estos últimos, pero no constituye una negación de la categoría de contexto como tal, y menos aún una defensa del fundacionalismo. En nuestro libro, por ejemplo, hemos intentado definir las formaciones hegemónicas subrayando dos momentos: la constitución de tales formaciones a través de la construcción de sistemas estables de diferencias, por un lado; y, por el otro, el momento de inestabilidad resultante de la presencia de un exterior constitutivo que constantemente transgrede y subvierte esos sistemas. Lo que mis estudios —y los de mis estudiantes— me han mostrado es que siempre hay un elemento de negatividad en la constitución de un campo discursivo (los campos teóricos incluidos). Una formación adquirirá coherencia a través de su oposición a aquello que la niega.

En lo que se refiere al pragmatismo, pienso que es útil vincularlo con la lógica de la hegemonía. He pensado siempre que, en muchos respectos, la concepción gramsciana de la construcción de las identidades colectivas se acerca mucho a varias posiciones del pragmatismo americano. La elección no es, ciertamente, entre un relativismo parroquial y un universalismo fundacionalista. De lo que se trata es de construir pragmáticamente un centro hegemónico que articule en torno de sí una serie creciente de discursos y lógicas sociales, y que dé así lugar a un "universalismo" relativo. La relatividad de este universalismo rompe con la alternativa parroquialismo versus fundacionalismo. Para decir la verdad, el fundacionalismo es la forma extrema del parroquialismo, dado que él se autoatribuye la condición de medio transparente a través del cual la realidad hablaría sin mediación. Por lo demás, como ves, afirmar la construcción pragmática de una tradición, de un "nosotros", no implica afirmar en modo alguno la dirección en que dicha construcción deba moverse. Aunque simpatizo en términos generales con la posición epistemológica de Rorty, estoy en buena medida en desacuerdo con sus posiciones políticas.

P.D.: En la respuesta que dan a Geras, ustedes definen al discurso como al "horizonte de constitución del ser de todo objeto" (p. 120). Pero esto implica de hecho atribuir al discurso un estatus trascendental. Al mismo tiempo, la posición de ustedes no tendría sentido, a menos que los discursos fueran procesos empíricos, susceptibles de transformación a través de la práctica política, y que tuvieran, por consiguiente, condiciones de posibilidad. ¿Cuál es el estatus básico del discurso en tu trabajo, o hay aquí una posible ambigüedad?

E.L.: No, no hay ninguna ambigüedad. La definición que tú citas no es de "discurso" sino de lo "discursivo". La oración completa es: "Lo discursivo no

es, por consiguiente, un objeto entre otros objetos (aunque, desde luego, los discursos concretos lo son) sino, más bien, un horizonte teórico". En otras palabras, la misma oración introduce una distinción que elimina la ambigüedad a la que te refieres. Lo que se afirma es que "lo discursivo", como horizonte de la constitución de todo objeto, no puede tener, en su generalidad, condiciones de posibilidad, sino que estas últimas son un atributo de los discursos concretos construidos dentro de este horizonte. Y estas condiciones de posibilidad son ellas mismas discursivas.

P.D.: Tú sostienes que la clase obrera no puede tener ningún papel privilegiado en la lucha contra el capitalismo. Pero esto plantea la cuestión de tu definición del capitalismo. Si entendemos por capitalismo un sistema de producción basado en el trabajo asalariado, ciertamente aquellos que están obligados a vender su fuerza de trabajo deben jugar algún papel importante en su abolición. ¿Si este no es el caso, cuál sería tu definición del capitalismo?

E.L.: Para empezar, aclaremos que nunca he dicho que la clase obrera no tenga un papel privilegiado en la lucha contra el capitalismo porque este papel le corresponda a algún otro agente social. Lo que hemos dicho son dos cosas: primero, que no es posible atribuir un papel privilegiado a los obreros en términos de una teoría general de la transición; y segundo, que el propio concepto de "agente privilegiado del cambio" debe ser puesto en cuestión. Hay muchas luchas sociales, los procesos de sobredeterminación son complejos, y la identidad de los agentes de un cambio político fundamental no puede ser leída directamente a partir de los datos de una estructura social.

Es interesante, sin embargo, observar una brecha lógica que se ha abierto en tu argumento. Mi definición del capitalismo es la misma que la tuya: es un sistema de producción basado en el trabajo asalariado. Pero como creo haberlo demostrado repetidamente, esta definición no implica necesariamente que el antagonismo sea inherente a las relaciones de producción, que es lo que tu argumento presupone. En varios puntos de este volumen he argumentado que el antagonismo no se establece dentro de las relaciones de producción sino entre estas últimas y la identidad de agentes sociales —los obreros incluidos— exteriores a las mismas. Por lo tanto, si nos estamos refiriendo a relaciones de exterioridad, no hay base alguna para privilegiar a priori el papel de los obreros sobre el de otros sectores en la lucha anticapitalista. Las dislocaciones generadas por el desarrollo desigual y combinado del capitalismo no sólo afectan a los trabajadores sino también a muchos otros sectores de la población. Esto no significa que las organizaciones obreras no puedan jugar un importante papel hegemónico, en ciertas circunstancias, en la dirección de las luchas populares; pero lo que sí significa es que esto depende de condiciones históricas concretas y que no puede

deducirse lógicamente a partir del modo de producción. El marxismo de la Segunda Internacional era profundamente consciente de los efectos dislocatorios del desarrollo capitalista; pero creía al mismo tiempo que la lógica endógena del capitalismo estaba conduciendo a la simplificación de la estructura de clases a través de la proletarianización y que, por lo tanto, la multiplicación de los efectos dislocatorios sólo podía acrecentar la centralidad política del proletariado. Los efectos dislocatorios continúan hoy día, pero la creciente proletarianización no ha tenido lugar. Lo que se requiere, por consiguiente, es una teoría mucho más compleja de las luchas anticapitalistas que la que nos ofrecía el marxismo tradicional.

P.D.: ¿Estarías de acuerdo en que la distinción, señalada por Mouzelis, entre "marca conceptual" y "teoría sustantiva" contribuye en buena medida a disipar tus sospechas de que todo enfoque totalizante en la comprensión de la historia y la sociedad debe ser necesariamente apriorístico y racionalista?

E.L.: El apriorismo y racionalismo no están ligados a un enfoque totalizante por oposición a otro que es atomista, sino a una concepción de las identidades sociales que las percibe como identidades plenas y suturadas. Un enfoque atomista de lo social es tan esencialista como uno totalizante; el primero ha meramente transferido la plenitud de las identidades sociales de la totalidad de los elementos. Es por eso que en *Hegemonía* hemos distinguido entre un esencialismo de la totalidad y un esencialismo de los elementos. Por lo demás, nuestra visión es en buena medida totalizante, ya que ella presupone que toda identidad es diferencial —y, por lo tanto, que toda relación es interna— y que los sistemas de diferencias se articulan en las totalidades que constituyen los "bloques históricos" o las "formaciones hegemónicas". Pero a diferencia del totalismo sociológico clásico —el de Durkheim, por ejemplo, o el de Parsons, al que Mouzelis se refiere *in extenso*— no pensamos que esas configuraciones o totalidades sociales sean totalidades autorreguladas, sino articulaciones precarias que están siempre amenazadas por un "exterior constitutivo". Ni la totalidad ni los elementos logran, por consiguiente, constituir identidades plenas. Es de este modo que se rompe con el apriorismo y el racionalismo, no a través de la unilateralización de los términos de una alternativa en la que ambos lados comparten la misma lógica de la identidad.

Pasando a la crítica de Mouzelis a nuestro libro, el problema con su posición es que quiere tener la torta y comerla al mismo tiempo*. El presenta lo que es un obstáculo teórico como si fuera la solución del problema. Toma, por

*"To have his cake and eat it at the same time". Esta expresión inglesa significa: quedarse con las dos opciones de una alternativa excluyente. [N. del T.]

ejemplo, su negación de que haya un dualismo teórico en la obra de Marx. Mouzelis reconoce que ella contiene muchos textos mecanicistas y deterministas, pero sostiene que hay otros —especialmente en los escritos históricos— en los que las clases son presentadas como actores y no simplemente como títeres en el proceso de cambio social. Y concluye: “Lo que es más importante es que la obra de Marx en su conjunto provee los *medios conceptuales* para encarar de un modo teórico coherente las formaciones sociales y su reproducción/transformación general tanto desde un punto de vista de los agentes como de uno estructural/institucional” (*New Left Review*, 167, p. 122). Pero esta es una afirmación enteramente dogmática, y Mouzelis no da un solo ejemplo de la obra de Marx en el que los “medios conceptuales” permitan establecer la coherencia lógica entre estas dos dimensiones. En lugar de eso, se limita a dar ejemplos en los que uno u otro enfoque predominan. Estoy perfectamente dispuesto a admitir que ambos enfoques coexisten y es precisamente por eso que hablo de dualismo en el marxismo —Marx incluido. Si se quiere demostrar que no hay dualismo, lo que se necesita es algo muy distinto que mostrar la coexistencia de los dos enfoques: es probar que los dos se articulan lógicamente en un todo coherente. Pero de esta prueba no hay ni siquiera un comienzo en el ensayo de Mouzelis. Lo que más se acerca a ella es su afirmación de que “la preeminencia de las relaciones de producción en el esquema conceptual de Marx es una sólida garantía contra las visiones tecnicistas-neutralistas de lo social” (Mouzelis, p. 122). Pero esto no prueba nada, sin embargo, ya que las relaciones de producción aparecen *totalmente* subordinadas a las fuerzas productivas en los escritos mecanicistas de Marx. Como resultado, el dualismo permanece inalterado.

Creo que la verdadera razón de que Mouzelis no vea el dualismo en la obra de Marx es que el mismo dualismo subyace en la distinción que es central en el enfoque de Mouzelis —la distinción entre las prácticas del sujeto y las estructuras institucionales. Apilar elementos y conceptos heterogéneos no es suficiente para construir un marco teórico unificado; lo que debe mostrarse es la articulación lógica de esos elementos y conceptos. Pero si las prácticas no pueden ser explicadas en términos de las estructuras, ni las estructuras en términos de las prácticas, ¿qué es esto sino dualismo en el sentido estricto del término? Parsons y Durkheim por un lado, y los interaccionistas simbólicos y otras tendencias similares, por el otro, tienen al menos la virtud de ser coherentes en su unilateralismo. Mouzelis, por el contrario, no quiere abandonar ningún polo de la alternativa, con el resultado de que su discurso se instala en una tierra de nadie y en la incoherencia inherente a todo dualismo. Nuestro intento de afrontar esta alternativa no se basa en la unilateralización del agente a costa de la estructura, como Mouzelis sostiene, sino en la elaboración de un marco teórico y un lenguaje unificado que permitan concebir dentro de ellos tanto a los agentes como a las instituciones. Es

completamente falso que hayamos afirmado que las prácticas sociales tienen lugar en un vacío institucional. Por el contrario, las instituciones están perfectamente presentes en nuestro enfoque: son lo que hemos llamado *sistemas de diferencias*. Confrontados con la afirmación de que hay estructuras de un lado y prácticas del otro, hemos afirmado que los agentes son *parcialmente* internos a las instituciones, lo que obliga a desconstruir tanto la noción de “agente” como la de “institución”. En lo que respecta a los agentes, nuestra concepción del sujeto descentrado significa que hay una pluralidad de posiciones de sujeto —o posiciones diferenciales— que son internas a las instituciones. Afirmar que las prácticas sociales tienen lugar en un vacío institucional equivaldría a negar la naturaleza institucional de las posiciones de sujeto y volver a concebir su unidad en términos de la subjetividad del propio agente. Esto es algo que va contra todo nuestro enfoque. Por otro lado, los agentes no son instrumentos ciegos o meros sustentadores de las estructuras por la simple razón de que estas últimas no constituyen un sistema cerrado sino que están surcadas por antagonismos, amenazadas por un exterior constitutivo, y tienen meramente una forma débil o relativa de integración. Esto requiere constantes actos de recreación de los complejos institucionales por parte de los agentes: esto es lo que constituye la práctica de la articulación. No es la práctica de sujetos constituidos fuera de todo sistema de diferencias (instituciones), sino por sujetos constituidos por esas diferencias y por las fisuras y hiatos que ellas muestran. En oposición a la postulación de dos entidades metafísicas *separadas* —agentes y estructuras— lo que sugerimos es lo siguiente: (a) hay meramente grados relativos de institucionalización de lo social, que penetran y definen la subjetividad de los propios agentes; y (b) que las instituciones no constituyen marcos estructurales cerrados sino complejos débilmente integrados que requieren la constante intervención de las prácticas articulatorias. Como puede verse, lo que queremos decir al afirmar la naturaleza contingente de lo social es que no hay estructura institucional que no sea *en la última instancia* vulnerable; y no como Mouzelis lo ha entendido, que todo en el campo de lo social esté en un estado de flujo permanente.

La posición de Mouzelis no nos ayuda a movernos en lo más mínimo en la dirección de una superación del dualismo agente/estructura. Y vale la pena agregar que, para él, el dualismo se resuelve siempre inclinándose del lado de las estructuras, aunque con algunas concesiones cosméticas al agente. Considera el párrafo siguiente: “No es difícil ver que la clase obrera, tan fragmentada o desorganizada como se quiera, tiene mayores *posibilidades* de transformación y por consiguiente mayores posibilidades de jugar un papel dirigente en un contexto hegemónico que, por ejemplo, el movimiento de liberación sexual. Las razones de esto tienen que ver menos con iniciativas políticas y prácticas articulatorias que con la posición estructural más central de la clase obrera en la sociedad capitalista” (Mouzelis, pp. 115-16). Aparte

de sugerir que Mouzelis tendría algunas sorpresas si visitara San Francisco, sólo nos queda por concluir que estamos de vuelta en la forma más cruda de economicismo: las clases constituidas al nivel económico *determinan* los papeles hegemónicos en el campo político. La afirmación de Mouzelis acerca de la hegemonía obrera es, desde luego, falsa en el noventa por ciento de los casos; pero en el nivel teórico uno podría preguntarse: si la estructura del modo de producción capitalista *en general* determina cosas tan específicas como quién va a constituir un sector hegemónico en sociedades y situaciones particulares, ¿qué papel juegan los “agentes” que, según Mouzelis son entidades diferentes de las estructuras?

Tampoco puedo aceptar la distinción entre “marco conceptual” y “teoría sustantiva”, al menos del modo en que Mouzelis la formula. Esto es, en buena medida, a causa de las razones que diéramos antes discutiendo acerca de Wittgenstein y de su concepción de “aplicar una regla”. Aquí, nuevamente, la cuestión relevante es: ¿en qué medida los “resultados sustantivos” modifican el marco—de modo tal que una relación de articulación tiene lugar entre ambos— y en qué medida la teoría sustantiva es una *aplicación sensu stricto* del marco conceptual? Aquellos que subrayan los efectos estructurales de un marco conceptual se inclinarán, desde luego, hacia la segunda alternativa; pero por razones que tú sin duda comprendes, yo me inclino hacia la primera.

Política

R.B.: *En la tradición clásica los objetivos del movimiento socialista han incluido el llevar a cabo la transición a una sociedad sin clases, el fin de la explotación y la opresión, la afirmación del control humano sobre las fuerzas económicas anárquicas el asegurar el “libre desarrollo de todos como precondition del libre desarrollo de cada uno”, el orientarse hacia una reorganización económica guiada por el principio “a cada uno de acuerdo con sus necesidades, de cada uno de acuerdo con sus capacidades”, etcétera. ¿Permanecen válidos esos objetivos dentro de una perspectiva postmarxista? ¿Cuáles son en tu opinión los rasgos distintivos del proyecto emancipatorio al final del siglo xx? ¿Requieren ellos revisiones de los objetivos fundamentales o tan sólo expresarlos en una forma nueva?*

E.L.: Las cosas han cambiado, ciertamente, y es importante especificar de qué modo. En mi opinión hay tres dimensiones que diferencian drásticamente a un socialismo emancipatorio de fines de siglo xx del que era postulado hace

tan sólo unas pocas décadas. La primera es que hoy hablamos de “emancipaciones” y no ya de “Emancipación”. Mientras que el proyecto socialista se presentaba como emancipación global de la humanidad y como el resultado de un acto único de institución revolucionaria, esa perspectiva “fundamentalista” ha entrado hoy en crisis. Toda lucha es, por definición, una lucha *parcial*, —incluso el derrocamiento violento de un régimen autoritario— y ninguna puede pretender encarnar la “liberación global del hombre”. La segunda dimensión se relaciona en parte con la primera: si las luchas son parciales, ellas tienden no obstante a extenderse a más y más posiciones de sujeto, y la articulación entre estas últimas —en la medida en que ella es necesaria o conveniente, que no es siempre el caso— tiende a ser más compleja. La tercera dimensión podía ser llamada la “des-universalización” del proyecto socialista. Si el socialismo es parte de lo que hemos llamado la “revolución democrática”, las reivindicaciones socialistas sólo pueden ser articuladas a otras demandas democráticas de las masas, y estas variarán de país en país. Por ejemplo, las reivindicaciones en un país sujeto a la subordinación colonialista o racista no serán las mismas que en una democracia liberal del tipo de Europa Occidental. El socialismo clásico era esencialmente universalista y, en tal sentido, abstracto. Pienso que su descomposición conducirá a una variedad de “socialismos” locales.

La reacción inicial frente a muchas de estas transformaciones ha sido un desilusión que puede conducir fácilmente a la despolitización. Lo que ha ocurrido es lo que Pierre Rosanvallon ha denominado una “crisis de las representaciones del futuro”. Tomará sin duda algunos años forjar nuevas representaciones del futuro y una nueva perspectiva en torno de la cual los imaginarios políticos emancipatorios puedan ser reconstruidos. A pesar de esto, un cierto número de oportunidades que pueden ser aprovechadas por una nueva izquierda pueden ya ser atisbadas en la crisis presente. Mencionemos algunas de ellas. La pluralidad de emancipaciones abre la posibilidad, obviamente, de un socialismo más democrático. La noción de “emancipación global de la humanidad” implicaba una dualidad entre la fuerza que encarnaba la universalidad y la universalidad en cuanto tal. Como sabes, esto abría la posibilidad —o la realidad, en muchos casos— de todo tipo de desviación totalitaria. Por el contrario, un socialismo democrático debe construir a través de su propia acción los límites y el carácter parcial de todo poder. Tomemos el caso de un poder revolucionario que ha derrocado violentamente a un poder represivo. (Doy este ejemplo para no reducir lo “democrático” a la “política reformista en un régimen parlamentario liberal”, no porque esté en desacuerdo con este último, sino porque hay situaciones históricas en las que ese régimen simplemente no existe y no está presupuesto por las formas organizacionales a partir de las cuales el proceso de democratización debe

comenzar.) Hay toda la diferencia del mundo en cuanto a cómo el nuevo gobierno revolucionario será concebido: o bien será un poder total, que encarna la emancipación global de la nación *en todas las esferas*, o será el punto de partida de un proceso de democratización, en el que los diferentes sectores sociales construirán sus propias formas de organización y representación para hacer avanzar sus reivindicaciones. Si es este segundo camino el que quiere seguirse, la crisis del proyecto emancipatorio globalista representa claramente un paso decisivo hacia adelante en la construcción de un imaginario político para la izquierda. No debe olvidarse que el socialismo democrático debe crear la conciencia en *todos* los hombres de que ellos son los arquitectos exclusivos de su destino, y de que no hay “leyes de la historia” que garanticen funciones *a priori* a ciertos actores privilegiados.

La segunda dimensión es que hoy día estamos asistiendo a una proliferación de demandas democráticas. Esto no ocurriría en el proyecto socialista clásico y representa así un obvio paso hacia adelante. Finalmente, la pérdida de universalidad del proyecto socialista tiene un doble efecto positivo. Por un lado, ha permitido la mayor convergencia posible entre una pluralidad de reivindicaciones democráticas que el universalismo clasista había mantenido aparte de modo apriorístico. Por el otro, ella significa que todo progreso hacia la universalización de valores no surge de un cosmopolitismo sin raíces, sino que se basa en una pluralidad de proyectos emancipatorios nacionales y locales. Este es sin ninguna duda un proceso más lento y complejo que el encarado por las “internacionales” clásicas, pero parte de una base más amplia y es sin duda mucho más democrático en su respeto por la especificidad.

A.M.S.: *¿Estarías de acuerdo en que las categorías de “derecha” e “izquierda” están resultando cada vez menos productivas en términos del análisis y de las estrategias políticas? Es decir, ¿que los significados de estas categorías ya no producen automáticamente distinciones que son básicas para el proyecto emancipatorio? En Hegemonía Chantal Mouffe y tú sostienen que hay una tendencia autoritaria no sólo en la derecha sino también en movimientos, partidos y gobiernos que son habitualmente considerados como “izquierdistas”. ¿No es esto sugerir que la distinción entre autoritarismo y democracia radicalizada es más productiva? Claramente, de lo que se trata no es de adoptar una posición agnóstica respecto de la derecha, sino de someter la categoría de “izquierda” a una interrogación y, en realidad, de redefinir a esta categoría radicalmente como resultado de la experiencia contemporánea.*

E.L.: Estoy completamente de acuerdo. Como toda otra realidad social, los complejos discursivos llamados “izquierda” y “derecha” —y la oposición entre ellos— son precipitados de experiencias históricas que tienen condicio-

nes de posibilidad precisas. En la experiencia histórica europea, la oposición derecha/izquierda era el nombre de una frontera política. La “productividad” de esa clasificación, a la que tú te refieres, está en proporción directa con la capacidad de sus dos polos de ser los núcleos en torno de los cuales gira un gran número de reivindicaciones sociales. Citemos dos ejemplos de nuestro grupo de investigación en Essex. El discurso de los *Rastafarians*, que tú estudias, ha probado ser un punto de referencia de utilidad social y política creciente en Gran Bretaña durante la última década, en tanto que el apartheid, estudiado por Aletta Norval está mostrando una productividad decreciente: él es incapaz de articular un discurso coherente de la división social.

En lo que se refiere a la experiencia europea, la distinción derecha/izquierda —que, como sabes, procede de la Revolución Francesa— era una clara frontera política en la primera mitad del siglo XIX y fue reconstituida de un modo u otro, sobre nuevas bases a lo largo del siglo siguiente. Pero tú tienes razón al afirmar que su utilidad política no ha hecho sino declinar desde el período de la lucha antifascista y la Guerra Fría. La razón de esta declinación es clara. La utilidad de las categorías políticas sólo puede ser mantenida si éstas últimas logran constituir imaginarios polares, y esto depende de que ellas sean vistas como la superficie natural en la que *toda* nueva reivindicación social y política pueda ser inscrita. Su erosión comienza cuando esta capacidad aglutinante declina, y cuando emerge una nueva serie de superficies de inscripción que están a menudo en contradicción entre ellas. En la era de la movilización cartista en Inglaterra o durante la Comuna de París no era difícil saber dónde estaba la izquierda, pero con la experiencia de los nuevos movimientos sociales en el mundo contemporáneo la situación es mucho más complicada. En San Francisco, cualquiera pensaría que la presencia de importantes comunidades de homosexuales, de chicanos y de negros ofrecería todas las condiciones para la construcción de un polo popular. Y sin embargo, como estas comunidades tienen demandas contradictorias, la aglutinación no tiene lugar. Pasando a un segundo ejemplo: ¿qué ocurre si una fábrica provoca la polución del medio ambiente y, en tanto que los residentes locales se movilizan contra ella, los obreros toman el partido de los empresarios para defender su empleo? Los ejemplos podrían multiplicarse *ad nauseam*. La conflictividad social está tan generalizada y ha adoptado formas tan nuevas en el mundo actual, que ella ha sobrepasado la capacidad hegemónica de la vieja izquierda. De ahí la declinación en Europa tanto de la socialdemocracia como del comunismo, en tanto fuerzas capaces de galvanizar el imaginario político. Si el Partido Comunista Italiano, la fuerza más inteligente y articulada de la vieja izquierda, encuentra tal dificultad en adaptarse a los tiempos nuevos, no puede sorprender lo que ocurre con fósiles políticos como los partidos comunista francés y portugués. Su destino está sellado.

Pero si la vieja izquierda —con su inveterado clasismo, su productivismo y su estatismo anticuado— está muriendo en todas partes, la creación de una nueva frontera política cuya productividad pueda ser la fuente de un nuevo imaginario, está sólo en sus etapas iniciales. Tengo pocas dudas de que el polo popular de este nuevo imaginario girará en torno de los temas implícitos en los conceptos de “revolución democrática” y “democracia radicalizada y plural”. Creo que estas formas tienen varias virtudes. En primer término ellas crean un horizonte —que es aquello en lo que el imaginario finalmente consiste— que permite que un conjunto de reivindicaciones sociales y políticas, incluyendo a muchas de las viejas izquierda, entren en una relación de equivalencia; reivindicaciones que hasta ahora habían pertenecido a universos discursivos separados. En segundo lugar, ellas permiten que este discurso se extienda a los países del bloque del este y a los esfuerzos de sus pueblos por liberarse del yugo de los regímenes burocráticos allí imperantes. Sin un imaginario político democrático que unifique la presión de las masas, todos los intentos de liberalización se reducirán a formas tímidas de modernización y racionalización por parte de una burocracia con bases ligeramente ampliadas. Finalmente, los derechos a la autodeterminación y a una más justa distribución global de la riqueza por parte de los pueblos del Tercer Mundo sólo podrán ser reforzados si son vistos como parte de una cadena de equivalencias democráticas, ligadas a las demandas de los oprimidos en el resto del mundo. A su vez, la conciencia de tales derechos será enriquecida en su contenido democrático si ella es concebida como parte de una cadena de equivalencias que atribuye un valor igual a las demandas de otros pueblos y sectores, con lo que se hace más distante la posibilidad de un discurso meramente xenofóbico. Este es el modo en que la cadena de equivalencias en los países del Tercer Mundo puede ser expandida. Ella proveerá al menos una base para comenzar la lucha contra las formas burocráticas o simplemente despóticas que han sucedido a la descolonización en muchos de esos países.

R.B.: ¿Cuáles son las implicaciones de la “democracia radicalizada” para el proyecto socialista? En tanto que la “democracia radicalizada” como concepto tiene relevancia para algunos de los nuevos movimientos sociales, ¿es éste realmente el concepto apropiado para especificar los objetivos del movimiento de los verdes o del movimiento por la paz?

E.L.: Como lo hemos afirmado a menudo, el socialismo es parte integrante de la democracia radicalizada. Esta última transforma el modo en que la “universalidad” que caracteriza a la democracia debe ser concebida. El socialismo clásico concibió la eliminación de las diferentes formas de opresión y desigualdad como el resultado de la toma del poder por parte del proletariado, y también como una serie de pasos escalonados para abolir la

propiedad privada de los medios de producción. En otras palabras, la “universalidad” propia de la sociedad sin clases se derivaba de la función histórica del proletariado como “clase universal”. Es en el modo de concebir a este momento de universalidad donde reside la diferencia con nuestro proyecto. Nuestro proyecto ya no supone que este momento es un efecto estructural fundado en una escatología de la historia, sino como un proceso de *universalización* de las demandas, basado en la articulación de estas últimas a cadenas de equivalencias cada vez más extensas. Es siempre, de ese modo, una universalidad incompleta. La “humanidad” ya no es vista como fundamento sino como proyecto. La universalidad ya no es el privilegio de un actor social “ilimitado” —como la clase obrera del marxismo— sino que sólo puede ser pragmáticamente construida como resultado de los efectos de “equivalencia” de luchas libradas por actores que son siempre limitados. En tal sentido, las demandas socialistas ocupan simplemente su lugar junto a otras demandas democráticas y la posibilidad de un socialismo democrático se basa en esta articulación.

Por esa misma razón sólo puedo dar una respuesta positiva a tu pregunta de si el concepto de “democracia radicalizada” caracteriza adecuadamente al movimiento por la paz o al movimiento de los verdes. Desde luego que una articulación diferente de estas demandas es —y de hecho siempre lo ha sido— posible, haciéndolos compatibles con ciertos tipos de discurso conservador o incluso autoritario. Pero esto significa tan sólo que la articulación democrática de esas demandas es, como todo lo demás, el resultado de una lucha hegemónica. Como sabes, incluso los discursos feministas pueden ser perfectamente articulados a otros que son fundamentalmente reaccionarios. Las luchas sociales no tienen objetivos definidos desde un comienzo, sino que construyen y transforman a éstos en el curso de la propia lucha. Por lo demás, puesto que estas luchas no tienen lugar en espacios sociales compartimentados sino en terrenos complejos en los que las demandas de los varios actores sociales se entrecruzan constantemente, la articulación no es un proceso externo a las demandas individuales; es por el contrario el terreno mismo en el que aquéllas son especificadas y definidas. Si ellas no son articuladas con otras demandas en un proyecto democrático radical, serán articuladas de alguna otra manera, pero el elemento de articulación *siempre* estará presente. Desde un punto de vista político hace toda la diferencia del mundo si el discurso ecológico, por ejemplo, es concebido como la necesidad de un Estado autoritario de intervenir para proteger el medio ambiente o como parte de una crítica radical a la irracionalidad de los sistemas políticos y económicos en los que vivimos, en cuyo caso ese discurso establecerá una relación de equivalencia con los proyectos emancipatorios de otros movimientos sociales.

A.M.S.: *En discusiones acerca de la concepción de una hegemonía radical has hecho referencia a algunos movimientos políticos actuales, como la "coalición arco iris" de Jesse Jackson, como ilustración de tu argumento. ¿Es necesario, o incluso deseable, para el avance de la democracia radicalizada, que los movimientos políticos se unan para formar un movimiento identificable? Un conjunto articulado de elementos en una hegemonía democrática radical, ¿no constituiría un movimiento en un sentido más metafórico que real? Dados la proliferación de antagonismos y el entrecruzamiento de fronteras en lo social, el avance de la democracia radicalizada ¿no implica cambios de fronteras, de identidades y de "intereses" que son tan locales que ninguna máquina partidista puede crearlos? Los logros del movimiento feminista son interesantes al respecto. Hablando de un modo general, los varios elementos de este movimiento han tenido, en términos colectivos, relaciones altamente ambiguas con los partidos políticos formales y con las instituciones estatales. Estos elementos son tan heterogéneos, locales e informalmente articulados, que es casi imposible hablar de un "movimiento de las mujeres". Y sin embargo, sin estructura, recursos y programas tales como los que se consideraban tradicionalmente necesarios para lograr objetivos políticos, el movimiento de las mujeres ha logrado una amplia transformación en las relaciones entre los sexos en un período comparativamente breve.*

E.L.: El problema tiene muchas facetas y hace un momento, en mi respuesta a Robin, he comenzado a referirme a algunas de ellas. Tu tienes obviamente razón al afirmar que no es deseable para el proyecto de una democracia radicalizada que los movimientos sociales y políticos confluyan en estructuras políticas unificadas. La pluralidad y proliferación de los varios movimientos sociales conspira contra formas de organización que dependan de la forma "partido" en su sentido clásico. Toda esa imagen ordenada de la política, en la que los agentes constituidos en un área de lo social son "representados" por partidos constituidos en otra, es desde hace mucho completamente obsoleta. Pero como afirmábamos hace un instante, si por un lado no tenemos formas nítidas de organización política, por el otro no tenemos tampoco nítidas identidades en los movimientos sociales. Estos últimos *siempre* operan en terrenos en que muchas otras cosas tienen lugar —antagonismos, estrategias de poder, etc.— cosas que son externas a los problemas y objetivos en torno de los cuales estos movimientos se han constituido. En otras palabras, la articulación se planteará como problema central desde el mismo comienzo, o al menos desde el momento en que estos movimientos hayan alcanzado un cierto nivel de relevancia política. No hay razón por la que esta articulación deba adoptar la forma política de partido; por el contrario, ella será el resultado de una compleja sobredeterminación de

instancias y niveles. Tú acabas de mencionar la "coalición arco iris" de Jackson que, dicho sea de paso, está lejos de ser un caso de hegemonía radical. En una sociedad en que los diferentes componentes de una posible voluntad colectiva nacional y popular aparecen fragmentados y dispersos, ¿no pueden quizás ellos encontrar, como en un espejo, la representación imaginaria de una posible unidad e identidad en la retórica de la coalición arco iris? ¿Y no puede este imaginario, constituido en el nivel de la política nacional, ejercer influencia sobre la práctica social de los movimientos individuales? A su vez, la existencia separada de estos movimientos presionará en la dirección opuesta, determinando los límites y las formas de lo que es políticamente representable.

Estoy diciendo todo esto, no para cuestionar tu crítica de las formas tradicionales de intervención política, sino para ubicarla en el terreno complejo que le da su legitimidad, que es el de la ambigüedad y la opacidad de los procesos de representación. Desde luego que la noción de representación como transparencia de la identidad entre representante y representado fue siempre incorrecta: pero lo es aún más cuando se la aplica a las sociedades contemporáneas, donde la inestabilidad de las identidades sociales torna mucho más indefinida la constitución de estas últimas en torno de intereses sólidos y permanentes. Una teoría completa acerca del papel de la representación en la producción de identidades sociales y políticas en el capitalismo tardío está aún por elaborarse. Esta teoría —que deberá hacer amplio uso de la contribución que el psicoanálisis ha hecho a la comprensión de las relaciones de representación— arrojará considerable luz a los mecanismos de construcción y distribución del poder en esas sociedades.

A.M.S.: *¿Queda algún papel legítimo por jugar para la utopía en un proyecto radical democrático? La utopía clásica era una visión de lo social como sociedad y como algo que estaba más allá de los antagonismos. Has demostrado que los efectos discursivos de una visión tal, incluso tomados como "idea reguladora", no pueden ya ser incorporados al discurso radical democrático. En Hegemonía, Chantal Mouffe y tú sugieren que el proyecto democrático radical debe institucionalizar la imposibilidad de constituir lo social como sociedad cerrada: ¿No están ustedes sugiriendo, entonces, que una utopía debe ser mantenida, pero una que es, en un adecuado sentido posmoderno, antiutópica?*

E.L.: Creo que hay dos diferencias entre el pensamiento utópico y una democracia radicalizada. Ellas son tan cruciales que la democracia radical podría ser concebida como un pensamiento formalmente antiutópico.

La primera diferencia puede ser advertida claramente a través de la comparación que Sorel hiciera entre "utopía" y "mito". La utopía, como tu

señalas, es el bosquejo de una sociedad en la que el sueño de la positividad de lo social, de la ausencia de antagonismos, ha sido plenamente realizado. Es por esto que es considerada por Sorel como una mera construcción intelectualística que es incapaz de conformar la conciencia de las masas. La utopía es esencialmente aséptica, dado que es un “modelo” de sociedad concebido independientemente de las luchas que son necesarias para imponerlo. La negatividad ha sido desterrada de él. Por el contrario, en el caso del mito, tenemos un conjunto de imágenes y objetivos que conforman la identidad de las masas como comunidades en lucha; el énfasis está en la formación de identidades, no en el bosquejo de las formas concretas de sociedad hacia las cuales las luchas tenderían como a su término *ad que m.* Si la utopía nos presenta a un orden social del cual el poder ha sido radicalmente eliminado, el mito, por su parte, tiende a constituir una voluntad de poder. El mito por consiguiente plantea *tareas*, y en este sentido se acerca a la idea kantiana de una “idea regulativa”. Pero si la democracia radical es antiutópica en cuanto que no postula ningún bosquejo de sociedad, ella sólo puede existir y afirmarse a través de la producción constante de mitos sociales. Hoy ya no creemos, como Sorel, en la necesidad de un mito único —la huelga general— alrededor del cual la clase obrera sería reconstituida, sino en una serie de mitos que corresponden a la pluralidad de los espacios sociales en los que una democracia radicalizada se construye. Pero la estructura de la identidad mítica tal como Sorel la describiera sigue siendo esencialmente válida. En este sentido, vale la pena señalar que la distinción entre utopía y mito, y entre socialismo utópico y socialismo científico, son de naturaleza muy diferente. La crítica del socialismo científico a la utopía se basaba en el divorcio entre el modelo de sociedad postulado y los procesos históricos requeridos para alcanzarlo; y cuando el socialismo científico incorpora estos procesos a su análisis lo hace a través de un enfoque causalista y objetivista. Es precisamente esta causalidad y objetivismo el que la concepción soreliana de los mitos sociales pone en cuestión: las identidades se constituyen míticamente porque la negatividad intrínseca al antagonismo es ontológicamente primaria y constitutiva.

La segunda diferencia entre utopía y democracia radicalizada es que la utopía, como modelo de sociedad, es esencialmente un espacio cerrado de diferencias, en tanto que la democracia radicalizada se construye a través de cadenas de equivalencia que son siempre abiertas e incompletas. Más aún, la democracia radical hace de esta apertura y carácter incompleto el horizonte mismo dentro del cual toda identidad social se constituye. Pienso, por lo tanto, que tienes razón al sostener que la antiutopía es al única utopía compatible con la democracia radicalizada.

A.M.S.: Muchos te han criticado por la complejidad de tu argumento; ellos están en desacuerdo con la necesidad de un paso fundamental más allá

del marxismo. Por mi experiencia como feminista y como activista lesbiana, yo diría que la hegemonía es un paso en el largo y difícil camino en la construcción de las condiciones teóricas y políticas en que la “izquierda marxista” pueda comenzar a entender, y posiblemente intervenir creativamente, en el terreno de las luchas de los “nuevos movimientos sociales”. Este no es un proyecto de constituir nuevos agentes sociales privilegiados; se propone en cambio las condiciones en que nuevas formas de politización de lo social puedan ser pensadas. No sólo son “nuevos” los agentes y la localización de las luchas, las estrategias son nuevas también. En los movimientos feminista y homosexual, por ejemplo, hay muchas estrategias basadas en el carácter no fijo de las identidades. Por un lado hay afirmaciones de que nosotros “somos” esencialmente mujeres, homosexuales, etc. acompañando nuestras demandas por derechos y por espacios sociales para la construcción de esas identidades. Por el otro, hay estrategias que implican la subversión constante de esas identidades, la proliferación de nuevas identidades y antagonismos y el planteo de la imposible cuestión de quiénes podríamos ser. ¿Estás de acuerdo con esta caracterización del proyecto hegemónico? ¿Cómo ves este doble juego de las identidades?

E.L.: La relación entre las identidades y las estrategias está sin duda cambiando. O, más bien, podríamos decir que las nuevas condiciones en que los movimientos sociales libran su lucha hace visible algo que ha sido siempre el caso: es decir, que son las estrategias las que crean las identidades y no a la inversa. La concepción tradicional de la relación entre identidad y estrategia suponía (1) que la identidad estaba dada desde el mismo comienzo y que era, por consiguiente, estable; y (2) que los agentes sociales, sobre la base de estas identidades, podían establecer relaciones de cálculo estratégico con un medio que era esencialmente externo a ellos. Todas las especulaciones estratégicas de la Segunda Internacional suponían el carácter fijo de la identidad de los agentes clasistas, por ejemplo. Por el contrario, el enfoque hegemónico sólo resulta inteligible en la medida en que hay una inversión del modo en que las relaciones entre identidades y estrategias son concebidas. Una clase “corporativa” y una clase “hegemónica” no son la misma clase que sigue dos estrategias diferentes, sino dos identidades sociales estrictamente separadas, dado que varía el modo en que las diferentes estrategias constituyen las identidades. Es por esta misma razón que la hegemonía dota a los agentes sociales de una nueva identidad y que los constituye como “voluntades colectivas”. Si la identidad fuera un mero dato estructural adquirido desde el mismo comienzo, las relaciones entre los agentes sociales, por un lado, y sus estrategias, por el otro, sólo podrían ser relaciones de exterioridad.

Lo que hoy está ocurriendo es que esta construcción de identidades es más

visible que en el pasado. En sociedades más estables hay lo que podríamos llamar un “fetichismo de las identidades”. Identidades meramente relacionales, cuya constitución depende por lo tanto del conjunto del campo discursivo-estratégico en el que están inscritas, son presentadas como si pertenecieran a la propia individualidad de los agentes y hubieran establecido relaciones de mera exterioridad con ese campo. Pero la rapidez y multiplicidad del cambio social en nuestras sociedades nos obliga a redefinir constantemente las identidades, poniendo así al descubierto los “juegos de lenguaje” o estrategias de las que depende su constitución. Para entender la especificidad de estos movimientos sería importante emprender un estudio, o serie de estudios, que determinen y clasifiquen los distintos juegos de lenguaje que ellos practican y usan para construir su estrategia.

A.M.S.: *En Hegemonía, Chantal Mouffe y tú distinguen entre relaciones de subordinación y relaciones de opresión. Las primeras son relaciones en las que un agente está sujeto a las decisiones de otro y las segundas, relaciones de subordinación que se han transformado en la sede de antagonismos. En mi trabajo en torno de la lógica del racismo en la Gran Bretaña de posguerra, la construcción de la identidad negra y de la resistencia negra contra el racismo, he encontrado que es útil hacer una distinción entre diferentes tipos de resistencia que se expresan dentro de la categoría más amplia de una relación de opresión. Hay, por ejemplo, evidencia de antagonismo, de la división de lo social en los dos campos de los blancos racistas frente a los negros oprimidos en muy diferentes discursos de la resistencia negra. Sin imponer una jerarquía o teleología, podría sin embargo decirse que no todos estos discursos son igualmente subversivos de la lógica del racismo. Algunos presentan un desafío fundamental a la exclusión racista de los negros como siendo no británicos en tanto son negros, y ponen así en cuestión la concepción de la nación y toda la lógica de la articulación entre ciudadanía verdadera y “ser blanco”, en tanto que otros discursos no lo hacen. ¿Harás tú esfuerzos ulteriores para ofrecer herramientas metodológicas de investigación en torno de este problema? ¿Has desarrollado tu concepción originaria del antagonismo más allá de las formulaciones de Hegemonía?*

E.L.: Como sabes, el desarrollo y perfeccionamiento de la teoría de los antagonismos es absolutamente central para nuestro proyecto teórico y político. En un nivel exclusivamente teórico, concebir la especificidad de la relación antagonónica implica entrar en el análisis de la categoría de “contingencia” —en tanto opuesta a la de “accidente”— y mostrar cómo la constitución de toda identidad se basa en la presencia de un “exterior” constitutivo que afirma y a la vez niega esa identidad. En varios de sus trabajos Slavoj Žižek ha intentado recientemente ligar nuestra categoría de

“antagonismo” al “real” lacaniano de un modo que encuentro convincente y que merece ser expandido. Creo también que las varias tesis que se preparan en nuestro programa de doctorado en Essex nos permitirán movernos crecientemente hacia una tipología más refinada de las situaciones de conflicto social.

Creo de todos modos que la oposición entre lógica de la diferencia y lógica de la equivalencia, tal como está presentada en *Hegemonía* provee —a través de la articulación posible entre ambas— el marco conceptual para bosquejar esa tipología, al menos en una primera aproximación. Porque el grado de radicalismo del conflicto depende enteramente de la medida en que las diferencias son rearticuladas en cadenas de equivalencias. Por ejemplo, en el caso del racismo en Gran Bretaña que tú estás estudiando, parece claro que las comunidades de asiáticos han logrado constituirse a sí mismas como “diferencias” legítimas en el espacio social británico, las comunidades antillanas no han logrado hacerlo, y, en consecuencia, en ciertos discursos de confrontación total, como por ejemplo el de los *Rastafarians*, han expandido (radicalizado) las cadenas de equivalencias. Ver, en una sociedad particular, todo el juego complejo a través del cual los sistemas de diferencias son rearticulados en cadenas de equivalencias que construyen la polaridad social; ver, en la dirección opuesta, cómo las políticas transformistas reabsorben los discursos de la polaridad en sistemas de diferencias “legítimas”, es entender, a nivel microscópico, cómo la hegemonía se construye. Como te decía antes, es sólo a través de una multitud de estudios concretos que podremos encaminarnos hacia una teoría crecientemente sofisticada de la hegemonía y de los antagonismos sociales.

R.B.: *En Hegemonía, todo lo que ustedes encuentran de valioso en marxistas tales como Gramsci y Luxemburgo, es sistemáticamente contra-puesto al carácter marxista de su pensamiento. ¿No sería perfectamente posible construir un marxismo diferente del que es objeto de ataque en el libro de ustedes, uno que sintetizara los hilos más adecuados y creativos de la obra de Marx y de los marxistas que ustedes discuten y que se sintiera libre para descartar o desarrollar todo lo que resulta inadecuado o inapropiado a las condiciones contemporáneas y al proyecto de emancipación humana?*

E.L.: Estoy en parte de acuerdo contigo. La operación que acabas de describir como algo a ser realizado en relación con la tradición marxista es una de las dimensiones del proyecto de *Hegemonía*. Digo una sola de las dimensiones de nuestro proyecto, porque una democracia radicalizada posmarxista debe alimentarse de una serie de tradiciones teóricas y políticas, de las cuales el marxismo es sólo una. Ni el feminismo, ni la ecología, ni ningún otro dentro del amplio abanico de los movimientos antisistema

actuales han basado su discurso y su imaginario social en el marxismo, y sin embargo son componentes esenciales del proyecto de una democracia radicalizada. Esta "purificación" de la tradición marxista a la que tú te refieres es sólo parte de un proyecto intelectual y político mucho más vasto. Pero dado que tu pregunta se refiere al marxismo, concentrémonos en éste. El marxismo diferente al que tú te refieres —uno que sintetiza los hilos más adecuados y creativos de la obra de Marx y sus sucesores— es un componente esencial del posmarxismo. Como lo he señalado repetidamente en esta entrevista, la razón del término "posmarxismo" es que la ambigüedad del marxismo —que recorre toda su historia— no es una *desviación* a partir de una fuente impoluta, sino que domina la totalidad de la obra del propio Marx. Tratando a autores tales como Gramsci y Luxemburgo, por lo tanto, nuestro libro no ha separado en ellos lo que es valioso de lo que tu denominas como "el carácter marxista de su pensamiento", ya que la tensión entre ambos aspectos está ya presente en los escritos de Marx. Es porque el marxismo no ha sido otra cosa que la sede histórica de esta ambivalencia, porque su historia ha sido en buena medida un intento de resolverla a través de un abandono de sus rasgos esencialistas —un proceso que nuestro libro describe en detalle— que un arreglo final de cuentas con ese esencialismo debe ser llamado posmarxismo y no simplemente marxismo. Pero el acto de constitución del posmarxismo no es diferente de su genealogía: es decir, de los complejos discursos a través de los cuales se ha gestado gradualmente, que incluyen a la tradición marxista. En tal sentido, el posmarxismo restaura en el marxismo lo único que puede mantenerlo vivo: su relación con el presente y su historicidad.

Es útil, para entender la especificidad de nuestro proyecto, compararlo con dos enfoques que son muy frecuentes. El primero es el clásico enfoque sectario que presenta a la tradición marxista en términos de una escatología. Es un enfoque muy sutil y difundido que podría ser denominado el "mito de los orígenes". Después de una presunta edad de oro de pureza originaria, todo lo que siguió fue un proceso de lenta o rápida —pero en todo caso inexorable— declinación. Los males de la sociedad soviética podrían ser corregidos retornando al espíritu incontaminado de octubre de 1917. El antídoto a la degeneración del marxismo es la vuelta al espíritu originario que inspirara la obra de Marx. Los trotskistas son el ejemplo más claro de esta actitud: es por eso que son los últimos stalinistas, los únicos que aún perciben la realidad a partir de la camisa de fuerza constituida por el universo discursivo del Comintern. Como en todas las escatologías, el mito de los orígenes se acompaña con la promesa de una restauración: la consumación de los tiempos implicará la restauración de la pureza originaria. Es por eso que su enfoque del mundo político consiste en la búsqueda de los signos anunciadores de un segundo advenimiento: la huelga minera en Gran Bretaña habría sido el signo de la reconstrucción revolucionaria de la clase obrera; la

crisis de Wall Street en el otoño de 1987 habría sido la del capitalismo mundial. Cuanto más remotas de la realidad están las promesas escatológicas, tanto más ellas tiende a adoptar un giro mágico. En los últimos meses del Tercer Reich Goebbels buscó un signo anunciador de la restauración de su fortuna, y creyó encontrarlo en la muerte de Roosevelt. Este acercamiento al marxismo tiene su contrapartida en otra actitud que es aparentemente la opuesta, pero que está en connivencia secreta con la primera. Ella consiste en un puro y simple abandono del marxismo. Como ya no se cree en las promesas escatológicas, pero se continúa respetándolas con cierta reverencia religiosa, se abandona la tradición como un bloque: de tal modo se evita la irreverencia de entrar en una crítica interna de ella.

Pero esta crítica es decisiva si se quiere mantener viva una tradición. Y dado que estamos hablando de nuestro trabajo, te desafío a que me digas cuántos autores, aparte de nosotros, han intentado abordar los problemas políticos de las sociedades posmodernas rastreando la genealogía del presente. Hemos así llevado a cabo, entre otras cosas, una minuciosa lectura de las obras de Otto Bauer y de Rosa Luxemburgo, de Sorel y de Gramsci, de Trotsky y de Kautsky. Pero esta relectura sólo puede ser hecha si se deja de lado la dialéctica entre orígenes míticos y restauración escatológica. Los problemas que encara actualmente la sociedad soviética, incluyendo su posible liberalización y democratización, no serán resueltos por ningún retorno a 1917, sino por la construcción de formas nuevas que tengan en cuenta los cambios inmensos por los que esa sociedad ha pasado en tres cuartos de siglo. A estos efectos, tendrá que hacerse una crítica de lo que hubo en 1917 y en el leninismo que hizo posible todo lo que vino después. El "espíritu" originario del marxismo no es menos impuro, imperfecto e insuficiente que los discursos con los que nuestros contemporáneos intentan construir e interpretar el mundo. Esto no significa que volver al pasado no tenga su sentido y su importancia política; pero esto es sólo así si uno busca comparaciones que revelen la especificidad del presente, no si uno busca anclar a este último en un origen que revelaría su esencia.

R.B.: *En el libro de ustedes, la experiencia de los países que han roto con el capitalismo es en general presentada de un modo negativo. Hoy el mundo comunista está sin duda dominado por una nueva ola de movimientos de reforma. ¿Ves alguna perspectiva de que sociedades socialistas más auténticas se desarrollen en el Este?*

E.L.: Si me estás pidiendo una predicción, yo no sé lo suficiente como para hacer una. Como todo el mundo estoy simplemente siguiendo los desarrollos ligados al proceso iniciado por Gorbachov con interés y preocupación. Pero si me estás haciendo una pregunta más general acerca de cómo encararía yo un posible módulo de cambio en el mundo comunista, así como sus

implicaciones para un proyecto de democracia radicalizada en el Oeste, me atrevería a formular algunas reflexiones.

En primer término, resulta claro que cualquier transformación democrática en la Unión Soviética y en sociedades similares va a conducir a la desideologización de esos sistemas. La forma en que ello tendrá lugar no será un cambio en la ideología de Estado, sino una declinación en la capacidad del Estado de imponer cualquier tipo de ideología uniforme al resto de la sociedad. Este es un fenómeno inmensamente positivo. Significa que la sociedad civil será crecientemente capaz de autorregularse; que habrá la posibilidad de un pluralismo más amplio; y también que declinará la capacidad hegemónica de las formas totalitarias asumidas por la ideología de Estado.

En segundo término, está claro que, cualquiera sea el futuro desarrollo de la gestión económica en los países del bloque comunista, la total centralización del proceso productivo en las manos del Estado ha cesado de ser un valor positivo, ni qué hablar *sine qua non* o la línea divisoria entre una sociedad democrática y socialista, por un lado, y una sociedad capitalista, por el otro. Por el contrario, está claro para todo el mundo que las formas más burocráticas, ineficientes y regresivas de gestión económica en el mundo comunista han estado ligadas al superestatismo de los años stalinistas. Los resultados desastrosos de esa experiencia son bien visibles. Una enorme concentración de la riqueza y del poder económico en unas pocas compañías multinacionales es también, desde luego, incompatible con una sociedad democrática; pero está resultando cada vez más claro que la alternativa no reside en la gestión total por parte del Estado. Pienso que el problema del control democrático de la gestión económica está comenzando a plantear problemas similares en el Este y el Oeste y que las soluciones —si un desarrollo democrático va a tener lugar— deberán ser encontradas en una serie de medidas pragmáticas. Estas combinarán la propiedad privada y la propiedad pública de los medios de producción; evitarán la concentración del poder económico, ya sea en manos del Estado o de los monopolios; y, sobre todo, crearán los mecanismos institucionales, que variarán de país en país, que habrán de permitir a los diferentes sectores de la población participar en las decisiones económicas que afectan a la sociedad en su conjunto.

Finalmente, déjame volver a un punto al que antes me refiriera. Las sociedades del Este y del Oeste ya no se nos presentan separadas por una trinchera profunda en términos del modo de producción dominante en ambas. Si las demandas socialistas hoy nos parecen formar parte de un proceso más vasto que hemos llamado revolución democrática, la vieja visión marxista del desarrollo desigual y combinado arroja una luz nueva sobre el conjunto de la situación mundial. En muchos aspectos, el Oeste ha progresado mucho más en el camino hacia una democracia radicalizada que las sociedades comunistas —entre otras razones porque sus regímenes políticos son infinitamente

más compatibles con una democratización profunda de la sociedad. Pero en términos de las desigualdades económicas, de la seguridad en el empleo, del acceso a la educación, etc., no puede negarse que las sociedades comunistas han logrado algo que debe ser preservado y generalizado. Lo que quiero subrayar es que el proyecto de una democracia radicalizada debe unir ambos aspectos y rechazar la elección absurda entre una eliminación del poder económico que es incompatible con la libertad y la preservación de una libertad que es incompatible con la igualdad. Si, por razones históricas que tienen precisamente que ver con el desarrollo desigual y combinado, ha habido una separación y polarización de reivindicaciones —creando así la impresión de una incompatibilidad radical entre ellas— el proyecto de una democracia radicalizada debe romper con esta incompatibilidad, y presentarse a sí misma como un movimiento universalístico con raíces mucho más profundas que la polarización que hemos heredado entre el Este y el Oeste.

R.B.: *La construcción de los primeros Estados poscapitalistas presentó un avance formidable en el poder de la organización social humana, uno que puede ser comparado con el surgimiento del capitalismo en Europa Occidental o con la consolidación de una variedad de imperios orientales. Estos avances previos en el poder social han provocado terribles sufrimientos y se han requerido duras luchas y movimientos sociales innovatorios para dominar sus excesos. ¿No estamos hoy asistiendo a un intento de recuperar el potencial socialista de las revoluciones anticapitalistas y antiimperialistas?*

E.L.: Permítame si ironizo un poco, pero me parece que estás dando una versión totalmente desproporcionada de la importancia "universal" de la revolución rusa y de los procesos que la siguieron. El Estado que emergió de la Revolución Rusa no fue ciertamente "poscapitalista", si por "poscapitalismo" entendemos una forma de organización socio-económica más alta que el capitalismo. Lo que ocurrió fue muy diferente. La combinación de dislocaciones producida por la cadena imperialista mundial y la Primera Guerra Mundial condujeron a una crisis revolucionaria que hizo posible la toma del poder por parte de los bolcheviques. La ideología de esa toma del poder fue socialista, pero lo que vino después no fue "poscapitalismo" en ningún sentido del término. Fue un esfuerzo desesperado por parte del Estado para desarrollar, a cualquier precio humano, el potencial económico y militar que le permitiera acortar las distancias con el Oeste y resistir sus agresiones. Este proceso produjo todo tipo de tensiones. El condujo, sin ninguna duda, a un considerable progreso tecnológico y económico; pero provocó también terribles desajustes que son todavía visibles y que muestran el precio que se pagó por este desarrollo forzado. La Revolución Rusa fue la primera de las revoluciones del mundo periférico, no un punto más alto en el desarrollo

“universal” de las fuerzas productivas. Si tiene una significación universal es que ella significó el comienzo del proceso de crisis en la hegemonía política y económica occidental, crisis que fue más tarde acentuada con la Revolución China y otras en el Tercer Mundo. Pero en este sentido no tiene un potencial anticapitalista que “recuperar”. Lo que sí tiene es una serie de antagonismos generados por el poder burocrático; y ellos pueden quizá ser el punto de partida de luchas sociales que conduzcan a la democratización de la Unión Soviética y de otras sociedades similares.

R.B.: *De maneras diferentes, Polonia, Sudáfrica y Brasil han asistido todos ellos, en los años 80 a importantes movimientos populares contra las dictaduras. Pero en cada uno de estos casos, podría sostenerse, estos movimientos fueron crucialmente reforzados por el hecho de que encontrarían apoyo en la clase obrera y de que adoptarían formas clasistas de organización, tales como los sindicatos. ¿Estas experiencias no ponen en cuestión tu rechazo de las clases como categorías necesarias para entender el potencial radical, antisistema?*

E.L.: Pongámonos de acuerdo acerca de qué estamos hablando, exactamente. Nunca hemos negado que las organizaciones sindicales puedan jugar un papel importante de condensación hegemónica en contextos sociales y políticos particulares. Lo que hemos negado es algo muy diferente. Es que esa centralidad sea un efecto estructural necesario de las leyes evolutivas del capitalismo y que, por consiguiente, la centralidad política de la clase obrera pudiera derivarse de presuntas tendencias económicas que conducirían a una creciente proletarianización. La centralidad de la clase obrera en el discurso marxista clásico no era cualquier tipo de centralidad; estaba estrictamente ligada a un análisis estructural, en buena medida erróneo, acerca de las leyes de operación del capitalismo. En ninguno de los casos que tú citas la centralidad política lograda por el movimiento sindical está ligada al tipo de centralidad económica de la clase obrera postulado por el marxismo clásico. En el caso de Polonia, *Solidarnosc* consiguió galvanizar y condensar en torno de un imaginario democrático todas las formas potenciales de protesta que un Estado autoritario estaba reprimiendo, y transformarse así en el punto nodal de la confrontación pueblo/poder. Pero esto tiene poco que ver con el socialismo en su sentido clásico, y absolutamente nada que ver con la postulación marxista de que la centralidad de la clase obrera surge de la simplificación de la estructura de clases bajo el capitalismo. En el caso de Sudáfrica esa centralidad política del movimiento sindical nunca ha existido, y la lucha dentro de los mismos sindicatos entre una tendencia “obrerista” y una tendencia “populista” muestra que la construcción de un polo popular anti-sistema no depende de la “clase” como su punto nodal. En lo que se refiere

al caso de Brasil —y creo que te estás refiriendo al Partido de los Trabajadores (PT) liderado por Lula— cualquiera que conozca algo acerca de la política brasileña reciente sabe que los sindicatos jugaron un papel claramente marginal en el proceso de superación del régimen militar, y sabe también que la clase obrera carece de una real centralidad en la estructura social del Brasil. Por lo demás el PT—que comenzó, indudablemente, no sólo como un partido obrero sino incluso obrerista— ha perdido crecientemente este carácter en la medida en que ha pasado a formar parte del sistema político a nivel nacional.

En otras palabras, hay poca relación entre los ejemplos que tú das y, por sobre todo, ellos no representan una tendencia generalizable. Para ser franco, no creo que ayude mucho a nuestra comprensión de las luchas sociales contemporáneas el abstraer datos empíricos aislados de los contextos estructurales específicos que los explican y considerarlos como “prueba” de que es aún válida la tendencia hacia la centralidad de la clase obrera establecida por Marx en el siglo XIX. Proceder de este modo es típico de la actitud que antes caracterizara como “búsqueda de los signos de la restauración”. Es contemplar la escena política contemporánea con la misma mirada ansiosa con la que uno imagina a Colón, en su primer viaje de descubrimiento, inspeccionando el horizonte con la esperanza de divisar tierra firme.

R.B.: *En el libro de ustedes se insiste en el pluralismo del proyecto socialista. Sin embargo, ustedes también aluden a la necesidad, por parte de movimientos diferentes, de lograr formas efectivas de alianza contra el orden establecido. ¿No hay aquí algún “sujeto” del conocimiento introducido como árbitro de lo que constituiría una alianza efectiva?*

E.L.: No. No se trata en absoluto de un “sujeto del conocimiento”, dado que la articulación no es descubrimiento de una unidad profunda y necesaria existente entre diversos movimientos y formas de lucha, sino la creación y construcción de algo nuevo. No es, por lo tanto, un ejercicio de “conocimiento” sino uno que es esencialmente práctico. Antes, en esta entrevista, he explicado las razones por las que la unidad apriorística de las diversas luchas, o su absoluta separación, no resulta posible: las luchas siempre tienen lugar en espacios sociales y políticos altamente sobredeterminados, y la elección, es por lo tanto, entre diversas formas de articulación, nunca entre articulación y no articulación. Como he señalado, esto significa que la fuerza articuladora transforma su identidad en el proceso de articulación, y que ella no tiene, por ende, el carácter externo de un árbitro.

R.B.: *La visión de Marx del terreno histórico del proyecto socialista se basaba en una cierta combinación de (1) la especie humana; (2) la condición y capacidad proletarias (se consideraba a veces que esta última*

incluía el reino de la reproducción tanto como el de la producción). Estas identidades vinculadas proporcionaban al programa socialista un principio unificante que intentaba enraizarse en la realidad social. Si esta perspectiva enraizada históricamente y socialmente es abandonada, ¿no existe el riesgo de abrir el camino a la convalidación de identidades arbitrariamente construidas, e incluso totalmente caprichosas, como las que proponen los fundamentalistas religiosos?

E.L.: El peligro existe. Pero existe en la realidad, no en mi enfoque teórico, ya que esas identidades que tú calificas de “caprichosas” se crean y recrean constantemente en el mundo en que vivimos. De modo que si tu pregunta tiene un carácter “ontológico”, mi respuesta es que no se gana nada con construir el mito de una “naturaleza” humana que correspondería a lo que los hombres son fuera de toda forma de organización social. Dejemos toda esta cháchara vacía acerca de la “naturaleza humana” a los constructores de sociedades ideales. Creo que, en este respecto, estoy dentro de la mejor tradición marxista al sostener que los seres humanos no tienen otra naturaleza que la que se dan a sí mismos en la producción social de su propia existencia. Desde el punto de vista de una última instancia ontológica y epistemológica, el fundamentalismo religioso y el más “refinado” de los socialismos occidentales están en un pie de igualdad.

Aclaremos, sin embargo, que lo que acabo de decir es sólo válido desde el punto de vista de una última instancia ontológica y epistemológica. Pero los hombres no existen en ese nivel “último”, y siempre operan en situaciones históricas concretas; y en términos de estas situaciones no es, ciertamente, verdad que todas las alternativas tengan un valor similar. Dicho esto, paso ahora al segundo y más probable sentido de tu pregunta: que es una pregunta normativa. Como en los otros casos, también aquí la ilusión cartesiana de un punto de partida absoluto debe ser abandonada, dado que quien hace juicios éticos no es nunca un individuo abstracto, sino el miembro de una cierta comunidad que ya cree en un cierto número de principios y valores. Es porque tú y yo creemos en el derecho de los seres humanos a determinar su propia orientación sexual por lo que condenamos la discriminación contra los homosexuales o el castigo legal del adulterio. Y a su vez, basaremos ese derecho en valores éticos más generales. Pero en algún punto la cadena de justificaciones se interrumpirá de modo más o menos arbitrario. Como con todo lo demás, los límites de las opiniones morales son esencialmente abiertos, y no hay cierre final que pueda ser provisto por ningún tipo de discurso ético.

De tal modo, nos enfrentamos una vez más con el problema de la hegemonía. Si un conjunto de principios morales constituyera un sistema completo y cerrado fundado en certezas apodícticas, toda norma o conducta podría ser evaluada más o menos automáticamente. Pero este sistema no

existe; es tan sólo un mito racionalista. Lo que encontramos es una pluralidad y dispersión de principios morales que gobiernan la conducta de los hombres en sus diferentes esferas de actividad, y que mantienen entre ellas una coherencia relativa que es siempre negociada. Es por esto que las decisiones éticas deben basarse en un proceso abierto de constante debate: es sólo gracias a él que emerge un “sentido común”. Imaginemos que hay que elegir entre un fundamentalismo religioso y humanismo socialista como principios de organización de la comunidad. Fuera de toda situación social concreta es imposible elegir, ya que no hay entre ellos supuestos comunes que hagan posible una decisión en cualquier sentido. Y está claro que si esos supuestos existieran, la elección no sería realmente una elección, ya que una de las dos posiciones sería incoherente y la otra, en consecuencia, sería simplemente su “verdad”. No se trataría, por consiguiente, de una elección, sino de poner en claro cuál es, racionalmente, la única decisión posible. Imaginemos una sociedad dominada por un fundamentalismo religioso que establece la subordinación de la mujer como principio básico del orden social. Supongamos también que las condiciones socioeconómicas prevalentes en esa sociedad conducen a una creciente participación de las mujeres en todo un conjunto de actividades económicas y profesionales. En tales circunstancias es probable que surja una tensión entre la experiencia diaria de la igualización de los sexos en los niveles intelectual y profesional, y la desigualdad sexual prescrita por la religión. Esta tensión constituye una fisura en la hegemonía del discurso religioso, y es la base a partir de la cual una crítica igualitaria del fundamentalismo construirá sus condiciones de credibilidad. Pero, a su vez, el discurso fundamentalista operará de un modo similar, trabajando en las fisuras hegemónicas que el discurso igualitario presenta.

Todo esto me parece esencial para entender la íntima unidad que existe entre las decisiones éticas, los procesos de debate y la hegemonía. Una línea de argumento raramente se construye a través de mostrar la incoherencia interna, en el sentido lógico, de un cierto discurso. Lo que ella intenta hacer, en cambio, es mostrar las implicaciones de ese discurso para algo que está fuera de él. En otras palabras, todo argumento es articulatorio y hegemónico. La centralidad y credibilidad que un discurso adquiere en una sociedad particular depende de su capacidad de extender su tejido argumentativo en una variedad de direcciones, todas las cuales convergen en una configuración hegemónica. Es sólo dentro de esta configuración que una decisión—ética o de cualquier otro tipo—adquiere su sentido. La estructura de toda decisión tiene, como punto intrínseco de referencia, un exterior discursivo.

En este punto podría quizá plantearse una cuestión: ¿no es posible señalar situaciones en que la fuente de los valores éticos la constituye la especie humana como tal, independiente de toda comunidad particular? Podrían señalarse, en tal sentido, hechos tales como que todos los seres humanos necesitan alimentarse, reproducirse, protegerse de las inclemencias del

tiempo, etc. Tú conoces tan bien como yo este tipo de argumento que se basa en enumerar las condiciones sin las cuales la vida humana en la Tierra sería imposible, y concluir luego que esas condiciones constituyen una “naturaleza” humana y que esa naturaleza es la fuente de imperativos morales. Pero este tipo de argumento es totalmente espurio. En primer lugar, porque la noción de que los seres humanos constituyan una “especie” es relativamente nueva y sólo ha ido ganando terreno lentamente en los últimos 2.500 años. En segundo lugar, porque la idea de que ser miembro de la comunidad significa detentar automáticamente ciertos derechos es un concepto aun más nuevo y que no está totalmente aclimatado en las sociedades en que vivimos. Para advertirlo, no necesitamos remontarnos a los esclavistas romanos —basta recordar a Auschwitz como caso extremo, así como todas aquellas situaciones y discursos en los que la división social prevalece sobre la igualdad de los seres humanos considerados como especie. En qué medida los discursos “humanistas” hegemonizarán las diferencias, o en qué medida las diferencias constituirán una frontera que transformará las identidades “humanas” en un mito vacío y perimido, es algo que no puede decidirse de antemano y que depende en todos los casos de una lucha. La “humanidad” es un proyecto de construcción política, no algo que esté allí desde siempre, esperando ser reconocido.

Creo que esto hace mi posición clara. Creo, ciertamente, que no hay valores ni ética que no sean comunitariamente constituidos. Pero las comunidades consisten en espacios discursivos y no en localizaciones geográficas. El feminismo, el movimiento *gay* o las luchas antinucleares son comunidades cuyos límites no coinciden con los de la comunidad “nacional” en su sentido tradicional. Por esta misma razón la “humanidad” —en el sentido de la unidad de la especie— es una comunidad más: una a la que las luchas sociales de los últimos doscientos cincuenta años han asignado un papel crecientemente hegemónico, basando su constitución en una pluralidad de derechos. Es reconociendo la naturaleza discursiva de esta construcción hegemónica que podremos avanzar hacia un humanismo real; es decir, un humanismo que reconozca su radical historicidad, y que no dé por sentadas ninguna de las condiciones de su victoria.

APENDICE

En octubre de 1987, junto con Chantal Mouffe, participé en Ljubljana de una conferencia organizada por el Instituto de Estudios Marxistas de la Academia de Artes y Ciencias Eslovaca sobre “Nuevos movimientos sociales como dimensión política de la metáfora”. Como la conferencia coincidió con la publicación de la edición eslovaca de *Hegemonía y estrategia socialista*, en parte se dedicó a su discusión. Entre las contribuciones que allí se presentaron había un notable trabajo de Slavoj Žižek, que aborda los principales problemas que se discuten en este volumen. La reproducimos como apéndice con el gentil permiso de su autor.

E.L.