

Retomar la iniciativa política, recuperar la ética militante. Debates y combates en torno a la obra de Ernesto Laclau

◆ *Maximiliano Garbarino*

Aunque Ernesto Laclau es un autor siempre presente en los debates políticos, desde la publicación de su libro *La razón populista*¹ ha tenido un protagonismo creciente. Incluso, en la Argentina, ha llegado a las páginas de la prensa de mayor tirada.

En buena medida esto se debe a que el libro es una síntesis de gran parte de su trabajo anterior pero, más aun, es una original intervención sobre un tema urgente: el populismo.

Recientemente ha publicado *Debates y combates*², donde reedita cuatro ensayos que se dedican a confrontar con posiciones de autores de importancia en los debates políticos actuales, fundamentalmente autores ubicados en la izquierda política: Slavoj Žižek, Alain Badiou, Giorgio Agamben, Antonio Negri (y Michel Hardt). Se despliega aquí, en estos ensayos, algo así como una disputa en un imaginario frente interno de la izquierda actual.

Cada ensayo responde o interpela a un autor básicamente desde los últimos desarrollos de *La razón populista*. Así, a través de la polémica, *Debates y combates* intenta apostar desde el terreno de la teoría a *un nuevo horizonte de la política*.

¹ Laclau (2005).

² Laclau (2008).

u CISH-UNLP/CONICET

En el siguiente trabajo vamos a concentrarnos en las principales líneas de debate que plantea Laclau en esta publicación, centrándonos en los aspectos que nos parecen claves, así como en lo que creemos es su aporte diferencial respecto de sus otras obras.

Universalidad y antagonismo

El primer artículo³, y con mucho el más extenso, es una respuesta a una intervención de Slavoj Žižek, su ya clásico rival. Los otrora compañeros de ruta teórica empezaron a confrontar fuerte en *Contingencia, hegemonía, universalidad*⁴ y partir de ese momento no dejan pasar ocasión de actualizar la disputa.

Laclau se propone responder a las objeciones de Žižek publicadas en el artículo *Contra la tentación populista*⁵. Aunque la excusa es este pequeño artículo, lo que despliega Laclau es una confrontación punto por punto entre supuestos y diferencias teóricas. Condensa gran parte del debate anterior, así como una profundización a la luz de la publicación de *La razón populista*.

El punto fundamental de desacuerdo puede ser situado de la siguiente manera: para Laclau, todo elemento de la sociedad tiene un carácter discursivo. Esto significa que no existe una función/definición positiva de un elemento social sino que este se define por sus oposiciones a otros elementos. «En nuestra perspectiva –dice Laclau– no existe un más allá del juego de las diferencias, ningún fundamento que privilegie a priori algunos elementos del todo por encima de los otros» (Laclau, 2005: 93). No existen positividades, sólo diferencias. Cobra así absoluta centralidad la categoría de relación. Toda formación social es hegemónica, entonces, en el sentido de que es una articulación contingente. No tienen cabida aquí nociones como «modo de producción» o «determinación en última instancia».

El desacuerdo, desde esta perspectiva, es que mientras para Laclau toda lucha surge como un disloque de un punto de esta estructura contingente, para Žižek no todas las luchas son en principio equivalentes. En la serie de las luchas (feministas, ecologistas, indigenistas, de clases, etc.) hay una que determina toda la serie: la lucha de clases. Es el horizonte dentro del cual aparecen las demás.

³ Laclau (2008), «¿Por qué construir al pueblo es la principal tarea de una política radical?».

⁴ Judith Butler, Ernesto Laclau, Slavoj Žižek, (2000).

⁵ Žižek (2006).

Asimismo, «lo que la serie (de luchas) raza-género-clase oculta es la lógica diferente del espacio político en el caso de la clase: mientras que la lucha antirracista y antisexista es guiada por el esfuerzo por lograr el pleno reconocimiento del otro, la lucha de clases apunta a superar y someter, incluso aniquilar, al otro... la lucha de clases apunta a la aniquilación del rol sociopolítico del otro» (•i•ek, 2005: 73).

Veamos cómo se expresa esta diferencia central en la discusión del populismo. En *La razón populista* se parte de un elemento: la demanda social. En la sociedad existen demandas puntuales, las cuales pueden ser absorbidas por las instituciones (demandas que son tratadas con una *lógica de la diferencia*, se particularizan y tratan aisladamente) y otras demandas que quedan insatisfechas. Cuando existe una creciente serie de demandas insatisfechas estas pueden ser atadas en lo que él denomina una cadena de equivalentes. Esta cadena necesita además una demanda que funcione como significante vacío (aunque nunca está vacía absolutamente), en relación a la cual puedan encadenarse las demás.

Por ejemplo, el movimiento Solidaridad, en Polonia, comenzó a partir de un pequeño grupo de demandas puntuales. Luego, bajo el significante «solidaridad», se articularon demandas en principio muy heterogéneas: sobre libertades religiosas, civiles, de expresión, obreros que pedían «más socialismo», etc. Para Laclau estas demandas particulares se vuelven equivalentes al ser articuladas bajo este significante «solidaridad» que funciona como vacío, no tiene *una* referencia concreta, es el nombre de todas las demandas.

Por lo tanto uno de los elementos de la cadena toma una función universal; es decir, se presenta como la demanda que satisface todas las demás, una demanda que apunta hacia la plenitud social. Como se ve, además, este significante vacío no es un concepto, no es algo en común que tengan todas las demandas, sino un puro nombre, un acto político. Y, como contracara de la plenitud social (ausente), se construye discursivamente el enemigo común. Esta lógica de la equivalencia funciona dividiendo el espacio social en dos: el pueblo y su enemigo (la oligarquía, la burocracia, los corruptos, el sistema, etc.). El populismo entonces es la emergencia antagonista del pueblo en tanto una serie de demandas se articulan bajo un significante vacío (que puede ser una consigna como la de la revolución Rusa por ejemplo: *pan, paz y tierra*).

Esta caracterización del populismo es *formal*; es decir, describe la lógica de funcionamiento de la emergencia política de un pueblo, la forma como surge una propuesta hegemónica. A esta dimensión la llama Laclau «ontológica». Aho-

ra bien, toda formación hegemónica se encarna con cierto contenido «óntico»: puede ser comunista, anticolonialista, fascista, nazi, etc.⁶.

La primera impugnación de •i•ek es que esta definición es escasa: «el populismo –para Laclau- es un marco neutral, puede ser encarnado por diferentes propuestas ético políticas» (•i•ek, 2006). Propone entonces un suplemento: debemos agregar que en el populismo hay un desplazamiento del antagonismo central, hay además una reificación del enemigo, y consecuentemente una percepción de la identidad popular como preexistente. Por lo tanto, todo populismo corre el riesgo de devenir fascista. El problema para •i•ek es poder distinguir un movimiento de izquierda de uno de derecha, y esta distinción intenta también ser formal, es decir, estar en el plano ontológico, y no sólo en el óntico⁷.

Es claro que una misma demanda puede ser atada a cadenas de equivalentes de lo más diversas (una demanda ecológica, por ejemplo, puede ser dirigida contra el capitalismo o contra los empresarios corruptos, la falta de trabajo puede ser endilgada a los inmigrantes o al imperialismo, etc.). Pero lo que está en juego aquí, para •i•ek, es si podemos o no distinguir formalmente una convocatoria del pueblo que ponga de relieve el «antagonismo central», de una convocatoria que desvíe/oculta el problema (pensemos en la explicación clásica que da el marxismo del fenómeno nazi: su «estrategia» fue desplazar el antagonismo central, la lucha de clases, por el falso problema de los judíos⁸).

El antagonismo –según Laclau- no es algo determinable de modo objetivo, por el contrario, es el límite de toda objetividad (lo que hace que una sociedad no se cierre sobre sí misma). Por lo tanto no se puede hablar de una conciencia verdadera (que da cuenta del antagonismo central) contra una falsa, reificada. En el populismo, se parte en dos la sociedad, y no tiene sentido hablar de falsedad o verdad aquí. Esto sería ponerse desde afuera del antagonismo y encontrar un lugar objetivo y neutral de evaluación.

Para Laclau, la reificación –concepto que rechaza de plano- implica que existe una conciencia falsa, una mistificación ideológica, contrapuesta a una conciencia verdadera, transparente. La piedra de toque de esta concepción, que Laclau

⁶ Insistamos en que la *forma* del populismo (su dimensión ontológica), es la misma, ya sea que se trate de la revolución china o del fascismo italiano (siempre hay demandas, cadena de equivalentes, significativo vacío y la construcción de un antagonismo central).

⁷ Lo que está en juego podemos también ponerlo así: ¿puedo defender una posición política sólo de modo retórico o puedo apelar a algo más fundamental o verdadero?

⁸ En este ejemplo es fácil identificar lo que sería para •i•ek la «reificación» del enemigo –el judío– así como la «identidad preexistente» del pueblo: los arios.

rechaza, es la de *clase universal*: sólo ella puede salir de la reificación. La universalidad aquí está dada de antemano, la revolución la realiza.⁹

Por eso afirma Laclau que para *•i•ek* la *universalidad* en sentido propio «... hablaría de forma directa, sin requerir ningún papel mediador de lo concreto» (Laclau, 2008: 19), al contrario de una universalidad impuesta, falsa, que haría aparecer un interés parcial como universal. Existiría una universalidad plena (humana), contra una universalidad (política) que oculta el antagonismo. Para Laclau, no hay algo así como una universalidad plena. Porque el significante vacío que se presente como universal es investido de la plenitud ausente, simboliza de alguna manera esta plenitud. Pero toda universalidad es una construcción hegemónica.¹⁰

Heterogeneidad e izquierdismo

Otro de los puntos de divergencia central está marcado por la idea de heterogeneidad que concibe Laclau. Para éste, todo antagonismo empieza a partir de una demanda que tiene algo de heterogéneo, algo que no encaja en la actual formación hegemónica. Esta demanda no está prefigurada por el todo social, por así decirlo. No es un punto determinable *a priori*, ya que en alguna medida no pertenece totalmente al mismo espacio de representación. Laclau critica las concepciones que trabajan con un «espacio lógico saturado» como el marxismo clásico (y el hegelianismo) o el estructuralismo, donde cada elemento tiene su lugar y remite a los demás sin dislocaciones. La categoría de «contradicción» por ejemplo, daría cuenta de una dinámica homogénea donde no hay lugar para lo heterogéneo.

Pero como vimos, para Laclau, una sociedad es una articulación hegemónica, por lo tanto contingente, y no posee un desarrollo necesario. El punto es especialmente conflictivo con el marxismo, en tanto éste entiende que es una dinámica o lógica prefigurada la que da por resultado un antagonismo (el capital genera a sus propios enterradores). En *•i•ek* también existe un lugar fallido (la clase obrera) que es producido por la lógica inmanente del capital. La lucha central está estructuralmente predeterminada.

⁹ Laclau entiende *reificación* en el sentido de Lukács en *Historia y conciencia de clases*. Otros desarrollos ha merecido este concepto en la Escuela de Frankfurt. También *•i•ek* lo trabaja en *El sublime objeto de la ideología*, (1995), Bs. As., FCE.

¹⁰ Debería estar claro a esta altura que la «hegemonía» en Laclau no remite necesariamente a las clases como en Gramsci. En este último la clase que se define en definitiva fuera del juego político...

Si bien es cierto que gran parte del marxismo del siglo XX se desarrolla problematizando la distancia entre el obrero en tanto clase empíricamente determinable (clase como conjunto), y el proletariado en tanto sujeto político -y esto es lo que retoma •i•ek- para Laclau la alternativa no tiene medias tintas: la lógica es inmanente y la clase deviene sujeto lógicamente (y no hay lugar para nada heterogéneo, todo está prefigurado) o la heterogeneidad socava cualquier inmanencia.

La economía no puede jugar un papel trascendental, así como no lo puede hacer ninguna dimensión de lo social. La distinción entre condiciones objetivas y subjetivas es un artificio incoherente que oblitera la conclusión obvia -para Laclau: si existe heterogeneidad, no hay inmanencia¹¹. Aunque la economía sea muy importante, no es determinante en última instancia. Esto significa que en el capitalismo existen múltiples puntos de rupturas, y no es el interés de clase ningún lugar privilegiado; en principio es tan probable e importante como cualquiera.

Laclau «reemplaza» la noción de modo de producción por la de formación hegemónica como aquello que define una totalidad (efímera) de sentido social. El vínculo social es aquí contingente -por más estable que pueda llegar a ser-, resultado de una articulación política. Todo intento de profunda rearticulación social por lo tanto, toda política radical, necesita construir el pueblo. Sus elementos son las demandas puntuales; su tarea, hacerlas equivalentes a través de la construcción discursiva del enemigo y del significante vacío que se invista de la plenitud social.

Pero ninguna demanda es totalmente exterior al espacio de representación (si lo fuera, podríamos determinar los límites de este espacio y por lo tanto estaríamos hablando desde un espacio que contiene a ambas). Toda demanda surge en una formación social, es un punto de dislocación de la misma, lo heterogéneo viene a irrumpir en lo homogéneo. En palabras de Laclau: «La heterogeneidad antagonista apunta a los límites en la constitución de toda objetividad social pero, precisamente por esto, no puede estar en una posición de total exterioridad...» (Laclau, 2008: 59).

Esta es la razón por la que contra •i•ek finalmente se esgrime el mote de izquierdismo. Para Laclau, al confiar en la lógica del capital se espera a un sujeto que nunca llega, por lo tanto sólo queda descartar toda lucha actual como

¹¹ En Hegel los *pueblos sin historia* pueden interpretarse como un punto oscuro, fuera de la inmanencia, que amenaza todo el sistema. Un síntoma de esta heterogeneidad que aparece en los textos de Marx es el «lumpemproletariado». Este síntoma revelará el verdadero funcionamiento de la política: todo grupo -no sólo el lumpen- es constituido-convocado políticamente de modo contingente.

«integrable», y no se comprende a las demandas puntuales como puntos de disputa de una «guerra de posiciones». Como contracara, •i•ek quedaría presa de un voluntarismo que llama a la acción «absolutamente exterior», algo completamente heterogéneo al espacio político actual, acción que cae en lo terrorista.

Es cierto que •i•ek es ambiguo en cuanto a la construcción y acción política. A veces parece estar pensando en términos leninistas clásicos; otras, apuesta sólo a «mantener el lugar», es decir, a contentarse con marcar la imposibilidad actual de una política radical (posibilidad que en algún momento retornará). Pero también suele dar una serie de ejemplos de ejercicio político radical, «realmente» heterogéneo, que es a lo que apunta más precisamente Laclau aquí: en Vietnam el ejército invasor toma una aldea y vacuna a los niños; luego, el Vietcong retoma la aldea y corta los brazos vacunados. •i•ek dice tomar de aquí no la literalidad del acto sino su intención radical. Sin embargo la elección de este tipo de ejemplos no deja de ser perturbador. Más allá de los problemas de interpretación política que la lectura de •i•ek pueda traer, para Laclau la política en términos de «guerra de posición» es algo que hay que asimilar para no caer en la inacción o el terrorismo.

En todo caso, lo más significativo del debate sigue siendo si la articulación hegemónica es absolutamente contingente y podemos separar el plano ontológico del óntico; o si, por el contrario, debemos aceptar un suplemento a esta formalidad. Es decir: si debemos aceptar la idea de poder distinguir entre un movimiento de masas de izquierda y uno de derecha de modo *formal*, como intenta hacer •i•ek. Si no es así, ¿cómo distinguir entre una política emancipatoria de una fascista? Quizás una respuesta a esto se encuentra en el siguiente ensayo¹² dedicado a discutir con Alain Badiou.

Repensar la ética militante

Recordemos que Badiou analiza el «retorno de la ética» en nuestros días¹³. Esta ética sería *abstracta* porque no sitúa la acción, ni al hombre, sino que se pretende válida para cualquier situación humana. Pero por otro lado es una ética *negativa*, dado que se basa en lo que *no* quiere. La ética, en su consideración

¹² Laclau (2008), «Una ética del compromiso militante».

¹³ Badiou (1995).

dominante actual, para Badiou consiste en preocuparse por los «derechos del hombre», derechos «consensuados» y evidentes, que funcionan como una especie de «derecho natural». Pero resulta que «hombre» es aquí una categoría abstracta, sin situación ni historia. Y, además, esta ética negativa se centra en el paradigma del *Mal radical*, es decir, todo lo que podemos hacer es tratar de evitarlo, tratar de evitar el exterminio, la dictadura, etc. En definitiva «el Mal es aquello a partir de lo cual se define el Bien; no a la inversa» (Badiou, 1995: 102).

Ante esta ética negativa, lo que Badiou propone es una ética situada y positiva, una ética que abogue por la acción, una acción situada que además no se base en el paradigma del Mal radical. Es una ética positiva que busca el bien, busca seguir el camino de una verdad. En definitiva busca pensar y fundar, en función de la emancipación, una ética militante.

Sin meternos demasiado en el lenguaje técnico que desarrolla Badiou, podemos decir que una *situación* es una estructura, un régimen normal donde todo lo que acaece tiene su lugar, su nombre, y puede ser aprehendido por un saber. Una *situación* está estructurada y es consistente.

En una *situación* todos los conflictos son conflictos de intereses que son parte de la situación. Estos se pueden expresar como diferencias de opinión o pueden terminar en actos violentos como las guerras, pero en cualquier caso son parte de la situación.

Sin embargo, las estructuras a veces son conmovidas por un *acontecimiento*: la Revolución Francesa en política, la teoría de Einstein en la ciencia, la invención del dodecafonismo en música son ejemplos de ello. Este *acontecimiento*, para decirlo rápidamente, surge de la nada. No puede ser predicho por los saberes (es un agujero en los saberes) y no responde a la situación, a su régimen.

Cuando esto sucede, los individuos son impelidos a decidir si se inscriben en la trayectoria que el acontecimiento indica o si lo desconocen, esto es, si son o no fieles al acontecimiento. Es decir, los individuos son interpelados en tanto sujetos para «militar» en función del acontecimiento. Un científico después de los famosos artículos de Einstein ya no puede seguir practicando su ciencia como antes, tampoco lo puede hacer un individuo en medio de la revolución cultural china (a menos que nieguen de plano el acontecimiento y lo intenten reducir a un caso de la estructura).

Hay que destacar que un acontecimiento no es una ruptura en cualquier punto de la situación sino que adviene en lo que Badiou llama «sitio de acontecimiento». Un *sitio* es un elemento presentado en la situación, pero no contenido

por ella, no representado en ella. Es un elemento al borde del vacío (los ejemplos son los *sans-papiers*, la clase obrera en el siglo XIX, un *impasse* en la ciencia). Pero el *sitio* no produce un acontecimiento (su irrupción es radical), sólo retroactivamente puedo inscribir el *acontecimiento* en el *sitio*.

La ética para Badiou surge sólo en relación a un acontecimiento. El Bien por lo tanto no se juega dentro de una situación, sino en la trayectoria de un acontecimiento. ¿Qué se puede decir del Mal entonces? El Mal, para Badiou, existe en relación al Bien. No está pensando en la violencia común de una situación (aunque sea la guerra más cruel) sino en el nazismo, el estalinismo, todos esos casos que no responden al «transcurso normal de los hechos».

En primer lugar, existe el Mal cuando se da un *simulacro* de acontecimiento: un hecho que formalmente no se distingue de un acontecimiento, pero no lo es. El nazismo fue un simulacro: los individuos estaban *obligados* a decidir (positiva o negativamente) por él, se apela a un corte total con el pasado, etc. Pero entonces ¿cómo distinguir entre el acontecimiento y el simulacro? Para Badiou mientras el acontecimiento nombra el vacío de una situación¹⁴, el simulacro nombra un conjunto abstracto. Por lo tanto, mientras el acontecimiento interpela a *todos* como sujetos (no tiene márgenes *a priori*, apunta a la universalidad), el simulacro delimita *a priori*, es una particularidad cerrada: la raza, la sangre, etc. son ese conjunto, esa *sustancia* del simulacro.

Por una parte, Laclau rescata de Badiou su problematización de la relación entre una situación y una irrupción radical que la conmueve. Más allá de la solución que ofrece Badiou, Laclau comparte la centralidad del problema que puede formularse así ¿cuál es el estatuto ontológico de una irrupción radical? Por otra parte rescata su esfuerzo por repensar la ética militante, lejos de la ética abstracta y negativa dominante.

La estrategia de Laclau en el artículo citado, a grandes rasgos, consiste en deconstruir la distancia absoluta entre la situación y el acontecimiento. Más allá de los puntos oscuros de Badiou (los cuales Laclau pretende transformar en argumentos a favor suyo), las divergencias políticas son sustanciales.

Primero, cualquier *sitio* puede, para Laclau, ser incorporado a la situación: los *sans-papiers* o lo que fuere puede ser tratado según la lógica de la diferencia¹⁵.

¹⁴ Por ejemplo, dice Badiou que «...Marx hace acontecimiento en el pensamiento político en la medida en que designa, bajo el rótulo del proletariado, el vacío central de las sociedades burguesas incipientes» (Badiou, 1995: 143).

¹⁵ Laclau asimila «sitio de acontecimiento» con demanda, cosa totalmente extraña a Badiou.

Pero, además, supongamos una «crisis orgánica» en términos de Gramsci, como la que sufría la República de Weimar. Allí se torna más importante, para Laclau, un orden, que el tipo de orden (comunista, nazi, etc.). Porque no hay ya situación, no hay un orden, un régimen estructurado y consistente. Por lo tanto en ningún caso (en una formación estable o en una crisis) tiene sentido el contraste absoluto en que se basa Badiou, la diferencia absoluta entre situación y acontecimiento.

Pasemos a la segunda forma del Mal según Badiou¹⁶: la totalización dogmática de una verdad. En este caso sí hay acontecimiento, pero los sujetos que se inscriben en su trayectoria se creen con la potestad de nombrar la totalidad de lo real. Para Badiou la *comunidad*, lo *colectivo* son los innumbrables de la política. No debemos darles un contenido cerrado. Si no asumimos esto, terminamos en una dogmatización que lleva al desastre (como finalmente sucedió con la revolución cultural china o el estalinismo)¹⁷. ¿Pero cómo evitar la interrupción de los procesos, cómo evitar su reificación?

Según Laclau, la respuesta de Badiou se basa en el *reconocimiento de la animalidad humana* como base de todo proceso abierto por un acontecimiento. Esto parece traducirse en un abstracto «respetar la vida animal». ¹⁸ Es claro que esta respuesta es muy poco precisa. Así proclamado suena como un imperativo abstracto contra las matanzas. Sin embargo el problema es mayor, porque no queda claro qué hacer con aquellos que tienen opiniones diferentes. El punto central aquí –que resalta Laclau– es que en la concepción de Badiou no parece haber lugar alguno para el diálogo y la negociación cuando de acontecimiento se trata. Por eso, para Laclau, «no totalizar la verdad» termina siendo un problema no resoluble en Badiou.

Laclau propone, entonces, no un abismo sino una «contaminación» recíproca entre la situación y el acontecimiento. Ninguna estructura es cerrada pero, además, todo acontecimiento está sostenido por sujetos que traen ya su trayectoria, sus demandas, sus concepciones de cómo solucionarlas, etc. Los agentes sociales rearticulan parcialmente aquí sus valores, ideas y creencias y, por eso, son necesarios el diálogo y las negociaciones permanentes. En el caso de la *totalización dogmática*, la respuesta a ella no es «respetar la vida» sino considerar las opiniones.

¹⁶ Hay una tercera: la traición. Esta forma no aporta a la discusión por lo que es dejada de lado.

¹⁷ «Podemos denominar «estalinismo» a la sustitución, proclamada sobre la base del poderío del Estado soviético, de los procesos políticos reales... por entidades semejantes (clase obrera, partido, campo socialista)» (Badiou, 2005: 134).

¹⁸ Aunque la respuesta de Badiou es mucho más compleja y pone en juego toda su ontología, parece que el criterio efectivo al fin y al cabo es respetar la vida animal.

Porque lo que se opone al dogmatismo es precisamente otras opiniones, no una vida abstracta.

El Mal se define para Laclau –siguiendo esta idea de ética positiva, militante– como la interrupción del proceso de construcción de equivalencias. Introduce así la idea de la *deliberación colectiva* en la construcción del pueblo como criterio emancipatorio.

En definitiva, con este esbozo del Mal, intenta Laclau responder a un problema que, a su modo de ver, responde mal Badiou, ya que para definir el Mal –y la ética– se basa en la distinción rígida situación/acontecimiento. Para Laclau la ética también es positiva y situada, surge en función de construir un orden. Pero este orden puede ser *cualquier orden*. Debe introducir, entonces, la idea de *deliberación colectiva* para poder efectivamente empezar a distinguir una ética que no sea un ejercicio del Mal. Y, de esta manera, también se perfila una respuesta a la objeción de Žižek: cómo distinguir entre una construcción del pueblo emancipatoria de una que no lo es.

Ni soberanía ni inmanencia: indeterminación y articulación

Los último dos ensayos son referidos a *Homo sacer*¹⁹ de Agamben e *Imperio*²⁰ de Negri y Hardt. Aunque estos autores utilizan la noción de Foucault de biopolítica –y no es un dato menor –, están muy alejados entre sí. Pero, después de leer los ensayos de Laclau, queda la sensación de que pensar la política a partir de conceptos como el de *soberanía* o el de *inmanencia* (y *trascendencia*) termina siendo un ejercicio estéril. Veamos cada uno por separado.

En el ensayo dirigido a *Homo sacer*²¹ se discuten las tres tesis que presenta Agamben al final de su libro. La primera de ellas dice que «la relación política original es la exclusión (el estado de excepción como zona de indistinción entre exterior e interior, exclusión e inclusión)» (Laclau, 2008: 108).

La centralidad de la idea de exclusión para Agamben trae aparejado el análisis de, por decirlo de algún modo, dos figuras paradigmáticas de la misma: el excluido de las leyes de la ciudad (el *homo sacer*, aquél al que se le puede dar muerte sin consecuencias legales, aquél que no vale ni para el sacrificio) y el soberano (quien tiene el poder legal de suspender la ley, de declarar el estado de excepción).

¹⁹ Agamben (2003).

²⁰ Hardt y Negri, (2002).

²¹ Laclau (2008), «¿Vida nuda o indeterminación social?».

La vida del excluido no es simplemente una parte de la vida natural sin relación con el derecho o la ciudad: es, más bien, el umbral entre animal y hombre, entre *nomos* y *physis*. Este tipo de exclusión es un constituyente primitivo de la fundación de la ciudad, incluso más original que la relación con el *extranjero*. Para Agamben, «Es esta estructura de exclusión la que tenemos que aprender a reconocer en las relaciones políticas y en los espacios públicos en los que todavía vivimos» (Laclau, 2008: 110).

Agamben retoma aquí la distinción griega entre *bíos* y *zōē*: la primera indica la vida propia del hombre, la vida política. La segunda indica el hecho puro de la vida, lo que comparten todos los seres vivos. Lo que él llama *nuda vida* es ese punto de vida intermedia donde parece que la pura vida animal prima, y sin embargo, la relación de exclusión no deja de ser una relación. Llama «... relación de excepción a esta forma extrema de relación que sólo incluye algo a través de su exclusión» (Agamben, 2003: 31).

En el otro extremo, y siguiendo de cerca a Carl Schmitt, caracteriza al Soberano como dentro y fuera del orden jurídico. A la vez que funda y garantiza el orden jurídico queda fuera al no ser alcanzado por este. Posibilitado por esta exclusión, «el soberano es el punto de indiferencia entre la violencia y el derecho, el umbral donde la violencia se hace derecho y el derecho violencia» (Agamben, 2003: 47). Agamben retoma aquí la idea de «estado de naturaleza» de Hobbes donde cada uno puede morir en manos de otro. Idea que no sería una hipótesis histórica, sino una posibilidad constante. Por lo tanto no es algo pre-jurídico, parte de la naturaleza, sino que es un presupuesto operante en la soberanía, excepción y umbral que constituye el derecho. La *exclusión* se encontraría entonces en la fuente del poder soberano.

Laclau admite la importancia del concepto de *exclusión* para pensar la política. Sin embargo se pregunta si esta estructura de la exclusión que describe Agamben agota todas las posibilidades de la política. La respuesta depende de que se acepten los presupuestos implícitos de Agamben, que según Laclau son que el *individuo externo* no tiene identidad colectiva y está absolutamente indefenso.

Como contraejemplo de estos presupuestos, Laclau cita a Frantz Fanon²² quien describe la situación del lumpemproletariado que, en determinado escenario político, provee de férreos luchadores a una nueva nación. Por lo tanto, los excluidos no están sin identidad permanente, son susceptibles de articulación

²²Fanon, F (2007), *Los condenados de la tierra*, Bs. As., FCE.

política y son portadores de un nuevo orden jurídico. Hay, así, no un conflicto entre la ley de la ciudad y el *homo sacer* sino un conflicto entre dos tipos de derecho. En una situación de «crisis orgánica» es claro entonces que el concepto de exclusión que maneja Agamben resulta estrecho²³.

Pero además, no se puede reducir la política a una voluntad suprema –como en Hobbes- que impone la ley a una comunidad incapaz de la mínima autorregulación (sin «soberano» sólo queda «estado de naturaleza»). Las sociedades tienen un grado de autorregulación (por eso dice Carl Schmitt que «no hay regla aplicable al caos») y siempre existe una pluralidad de demandas; por eso no sirve la noción hobbesiana de soberanía para pensar la política. Una demanda, para Laclau, tiene una dimensión de exterioridad tanto como una de interioridad (como queda explícito en su embate contra *•i•ek*). Por lo tanto hay reordenamientos constantes en la sociedad, lo que en este contexto llama Laclau «autorregulación» y que tiene que ver con una «exclusión interna» que en definitiva es el motor de los movimientos sociales.

La segunda tesis de Agamben dice que «la aportación fundamental del poder soberano es la producción de *nuda vida* como elemento político original y como umbral de articulación entre la naturaleza y la cultura, *zôê* y *bíos*» (Laclau, 2008: 108). Aquí sigue Agamben a Foucault y su idea de biopolítica: la modernidad comienza cuando el individuo y la especie se vuelven objeto de estrategias políticas. Más puntualmente, para Agamben, «politizar es poder matar» (Agamben, 2003: 115).

Para Laclau, la politización de la vida «natural» sólo implica que cada vez más áreas de la vida social son reguladas, pero ¿por qué esto debe cristalizarse en una tendencia totalitaria? Sólo si suponemos la tesis primera con sus supuestos, es decir, con ese concepto «restringido» de exclusión. Es claro que si hay posibles articulaciones políticas, esta tesis general se restringe a una posibilidad muy específica: la muerte de la política, el triunfo del soberano absoluto. La politización de la vida no es necesariamente totalitaria. Para Laclau, la idea de soberanía –en este sentido- es demasiado estrecha y hay que desplazarse hacia la lógica de la hegemonía.

Pero incluso, para Laclau, los ejemplos que da Agamben de «producción de *nuda vida*» son casos extremos. El caso del llamado *musulmán* de los campos de

²³ Incluso, hace notar Laclau, esto es algo que Agamben no desconoce y comenta en otra obra como derecho a la revolución (2007), *Estado de excepción. Homo sacer II*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo).

concentración, o el de un comatoso al que se lo mantiene vivo como banco de conservación de órganos, y otros por el estilo, son claros casos en donde se ve como la producción de una mera vida biológica es a la vez una producción política²⁴. Pero no queda claro cómo pueden justificarse como paradigmas de la exclusión.

La tercer tesis está muy lejos de Laclau: para Agamben «el campo de concentración y no la ciudad es el paradigma biopolítico de Occidente» (Laclau, 2008: 108). Esta tesis surge a partir de constatar –entre otras cosas- que existía un vínculo entre nacimiento-territorio-Estado fundado en la modernidad que se rompe en el transcurso de ella. Nacer en cierto territorio ya no me hace ciudadano. Las políticas de pureza de la raza del nazismo son el caso más transparente de biopolítica. Pero que este vínculo esté roto y haya sido tratado de la peor manera –con los campos de concentración- no significa que sea la única forma de proceder posible en la modernidad. El Estado no es llevado por ninguna lógica implacable hacia el control absoluto de la *nuda vida*.

Laclau acusa aquí un teleologismo primitivo, de parte de Agamben, que sería la contrapartida de su genealogía etimológica como herramienta ilegítima de conocimiento. La impugnación general es que se pasa muy rápidamente del análisis genealógico de un término, concepto o institución a determinar su funcionamiento actual²⁵. Es claro, según Laclau, que el *valor* de un elemento (en el sentido de Saussure), su dinámica estructural, no puede ser establecido por un análisis diacrónico.

En definitiva, aunque Agamben tenga el mérito de darle centralidad a la categoría de exclusión (en términos de tratamiento soberano de la *nuda vida*), no tiene valor político –para Laclau-, porque precisamente lo que describe es la muerte de la política. Su análisis estrecho de la exclusión deja fuera posibilidades de la modernidad. Como tal, su mensaje sólo puede ser de nihilismo político. Pensar la política, como pretende Agamben, por fuera de la soberanía y por fuera de la exclusión nos deja impotentes.

Con Hardt y Negri la distancia se hace demasiado grande.²⁶ Su crítica a *Imperio* no entra en sutilezas, ataca directamente a los argumentos generales. Principalmente se detiene en considerar la caracterización de la modernidad por

²⁴ Quizás el ejemplo más interesante que da Agamben, que pasa de largo Laclau, tiene que ver con que la *vida humana* es una definición jurídico-estatal.

²⁵ Por ejemplo, que la formulación de la soberanía por parte de Hobbes agote el funcionamiento real de la política hasta la actualidad.

²⁶ Laclau (2008), «¿Puede la inmanencia explicar las luchas sociales? Crítica a *Imperio*».

parte de los autores. Recordemos que por un lado «...los poderes de creación, antes atribuidos exclusivamente a los cielos, se hacen descender a la tierra. Se descubre la plenitud del plano de la inmanencia» (Hardt y Negri, 2002: 80). Esta idea de inmanencia, de creación puesta en manos del hombre –más específicamente de la multitud- se produce en todos los ámbitos: filosofía, ciencia, política, teología, etc. Por otro lado, y como consecuencia, surge lo que los autores llaman una verdadera contrarrevolución que reorganiza estas fuerzas en función de la trascendencia: «El segundo modo de la modernidad propone un poder trascendente constituido contra un poder inmanente constitutivo, el orden contra el deseo» (Hardt y Negri, 2002: 81). Como tal, la historia política moderna estaría marcada por el surgimiento de la multitud como poder inmanente, constantemente doblegado y sometido por la trascendencia por el poder soberano. La modernidad misma se define así como crisis.

Según nos recuerda Laclau, la idea de inmanencia es muy anterior a la modernidad y surge como respuesta al problema del mal para el cristianismo. Muy sucintamente la existencia del mal implica un problema: si Dios es responsable de él queda en jaque su carácter de suprema bondad. Y si no, cae la idea de omnipotencia divina. La respuesta inmanentista a este problema señala que «... el mal no existe realmente porque lo que llamamos 'mal' son etapas necesarias que Dios debe atravesar para alcanzar su divina perfección» (Laclau, 2008: 128). Y para que esto sea así, de alguna manera, Dios debe ser inherente al mundo.

Estas referencias históricas y teológicas no responden a una simple erudición sino que conllevan consecuencias políticas. A partir de su surgimiento, según Laclau, la inmanencia –esta idea de desarrollo necesario hacia la perfección- tiene una «rica» historia de secularización. Su gran exponente moderno es Hegel, con su desarrollo dialéctico y su «astucia de la razón», y desemboca en Marx, con su teoría del comunismo primitivo, el infierno actual como etapa necesaria y la llegada al cielo del comunismo. Pero también existe «otra» línea de secularización del «mal» que es la que lo entiende como algo irreductible, algo que no se puede inscribir en una etapa necesaria. Esto es, el mal como antagonismo radical. Sólo admitiendo este tipo de antagonismos –para Laclau- podemos pensar lo político propiamente dicho.

Laclau ilustra la diferencia entre las dos concepciones con un ejemplo tomado de Marx.²⁷ Este distingue entre una revolución humana y una revolución

²⁷ Marx, *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Existen varias ediciones.

política. La primera tiene como resultado una universalidad plena, sin mediaciones, donde existe un agente determinado de antemano a llevarla a cabo. La revolución política, en cambio, surge cuando en un régimen injusto surge un agente particular que encarna la lucha contra el régimen, hace pasar su interés por el interés de todos, pero no deja de ser parcial.

La alternativa para Laclau es clara: o aceptamos la primera opción, la plenitud realizable de la sociedad, la universalidad transparente –como *•i•ek-*, o la política es reenviada al plano hegemónico, al plano de la construcción del pueblo.

Negri y Hardt, aceptan la primera opción, describen un sujeto históricamente existente al que ellos adjudican plena inmanencia: la multitud. Esta plena inmanencia sería la eliminación de toda trascendencia, esto es, la eliminación del poder soberano y la representación.

Así, Negri puede conciliar el aislamiento de las luchas que, de algún modo, se dirigen todas al centro virtual del imperio. Pero también puede justificar una tendencia a la unión de las luchas a pesar de que no hay articulación política en vistas. Por último, puede también tener la seguridad de que estas luchas no tienen incompatibilidades entre sí. La inmanencia justifica estas «simplificaciones».

Si bien la crítica de Laclau a esta idea central de inmanencia es rotunda, aparece una coincidencia en principio sorprendente entre los autores. Tanto Laclau como Negri y Hardt descartan una idea clásica dentro de la tradición socialista: la distinción entre táctica y estrategia, que subordina la primera a la segunda. Para los autores de *Imperio*, esta distinción pierde sentido a la luz de la idea de inmanencia. Para Laclau, se debilita mucho esta visión también, pero por otras razones: la articulación política es tan central como contingente, sobre todo en un mundo donde las identidades sociales son variadas y cambiantes.

Para Laclau, la distinción táctica-estrategia depende de una concepción rígida de las identidades sociales²⁸. Para Lenin, por ejemplo, «golpear juntos marchar separados» significaría que la identidad obrera no se disuelve en la alianza de clases. Para Trotski –siempre según Laclau- las tareas democráticas sólo tienen sentido si no contaminan los objetivos de la clase obrera. Caída esta idea de identidad rígida, pierde fuerza la distinción.

Si bien la crítica de Laclau no sale del común de las críticas a *Imperio*, aprovecha este ensayo para plantear, nuevamente, la importancia de la articulación

²⁸ Para Laclau, en el marxismo *identidad* es lo mismo que *interés* y este se determina por la posición en el modo de producción. Aunque esta ecuación no parece ser tan lineal en la tradición marxista, sólo mediante esta suposición, para Laclau, es coherente el marxismo.

política, así como la idea —mucho más polémica— de que la distinción táctica-estrategia se sostiene sólo sobre la suposición de identidades colectivas rígidas.

Después de pasar por estos ensayos, nos queda la sensación de que la idea de soberanía no es buena para pensar la política, dado que borra la indeterminación social, deja de lado la constante aparición de demandas, las construcciones de identidades colectivas, etc., y nos deja frente a la política como frente a un campo de concentración, como si esto fuera un resultado necesario. La forma de salir de este poder soberano parece un salto al vacío, una utopía tan lejana (pensar sin soberanía, sin exclusión...) que se vuelve inoperante.

La otra forma de romper con el cerco de la soberanía (de la trascendencia del poder) es postular una potencia inmanente, momentáneamente doblegada —la multitud— que está lista hoy para «contraatacar». En este esquema de la inmanencia todo se vuelve necesario y las luchas, mágicamente, tienden a unificarse. De esta manera, la articulación política se vuelve impensable.

Deliberaciones conflictivas

Para finalizar, insistamos en que los ensayos de Laclau son ciertamente un combate en distintos frentes internos de la izquierda actual. Van desde el enfrentamiento punto a punto contra lo que alguien llamó la repuesta ortodoxa a la crisis del marxismo (•i•ek), hasta la objeción general a las lecturas biopolíticas de la actualidad, pasando por un rico debate con Alain Badiou y su visión militante de la ética.

En el caso de •i•ek se dejan en claro las diferencias que están en juego en cuanto a la naturaleza de lo político, destacándose la cuestión de si existe o no una «lucha central»; también advierte las diferencias en los conceptos de universalidad —que puede llegar a ser plena en •i•ek, que es una construcción hegemónica en Laclau—; finalmente las diferencias en torno a lo *heterogéneo*, esto es, si existe o no una acción completamente exterior al espacio de representación actual. Sin embargo lo que nos parece más interesante aquí es que, respecto al populismo, se juega la posibilidad o no de distinguir formalmente criterios para determinar el carácter emancipatorio de un movimiento político.

En cuanto a los últimos dos ensayos, Laclau fundamenta la inconveniencia de pensar la política en términos de soberanía o inmanencia. Vimos también cómo se filtran por esta vía concepciones teleológicas de la política: el resulta-

do totalitario para la política moderna, o el resultado emancipatorio para la multitud.

Quizás el ensayo dedicado a Badiou sea el más significativo dado que aquí Laclau, además de coincidir en la necesidad de rehabilitar una ética militante, esboza cuál es la diferencia específica entre un populismo emancipatorio y el populismo como posible encarnación del Mal –respondiendo parcialmente a Žižek. No será una diferencia entre universalidad plena o política (cosa que no tiene sentido para Laclau), no será la distinción acontecimiento-simulacro, sino el diálogo y negociación no trunco entre las diferentes demandas, la constante rearticulación de la cadena de equivalentes sin un corte violento. Un diálogo o, en términos de Laclau, una *deliberación colectiva* que se entiende de modo conflictivo y que se organiza de *un* lado de un antagonismo radical.

Bibliografía citada

- Agamben, Giorgio, (2003) *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-textos.
- Badiou, Alain, (2005), *El siglo*, Bs. As., Manantial.
- Badiou, Alain, (1995), «La ética. Ensayo sobre la conciencia del mal». En T. Abraham, *Batallas éticas*, Bs. As, Nueva Visión.
- Butler, Judith; Laclau, Ernesto; Žižek, Slavoj, (2000) *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, Bs. As, FCE.
- Hardt, Michael y Negri, Antonio, (2002) *Imperio*, Bs. As., Paidós.
- Laclau, Ernesto, (2008) *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política*, Bs. As., FCE.
- Laclau, Ernesto, (2005) *La razón populista*, Bs. As., FCE.
- Žižek, Slavoj, (2006) «Against the Populist Temptation», en *Critical Inquiry*, año 32.
- Žižek, Slavoj, (2005) *La suspensión política de la ética*, Bs. As., FCE.