



Íconos. Revista de Ciencias Sociales
ISSN: 1390-1249
revistaiconos@flacso.org.ec
Facultad Latinoamericana de Ciencias
Sociales
Ecuador

Cerbino, Mauro
Postmarxismo, discurso y populismo. Un diálogo con Ernesto Laclau
Íconos. Revista de Ciencias Sociales, núm. 44, septiembre, 2012, pp. 127-144
Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales
Quito, Ecuador

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=50923939009>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Postmarxismo, discurso y populismo

Un diálogo con Ernesto Laclau

Post-marxism, Discourse and Populism

A Dialogue with Ernesto Laclau

Mauro Cerbino

Director de Iconos, profesor investigador de Flacso-Ecuador

Coméntanos un poco tu tránsito por la teoría marxista. Supongo que ahí empieza tu reflexión en tiempos tempranos para pasar luego al postmarxismo ¿Cómo sucede esto? ¿Estuvo este paso al postmarxismo influido por una crítica no solamente al historicismo sino al marxismo marxiano, así como por la superación del planteamiento de que se llega a una sociedad sin clases y sin Estado?



127

Yo creo que el postmarxismo empezó en realidad en 1848; en esta fecha empezó la historia del marxismo y del tránsito hacia el postmarxismo. Pero desde el punto de vista biográfico, mi primera forma de acercamiento a lo político vino a través de mi familia, que era radical e yrigoyenista, es decir que el sentido de *lo popular* lo absorbí en la cuna. Después en la universidad, el marxismo era la ideología dominante en el movimiento estudiantil a comienzo de los años sesenta, por tanto yo me adherí a él pero con una serie de reservas, sobre todo porque en esos años, los sesenta, resurgió el peronismo como nuevo movimiento radical de masas. Entonces, cada vez me resultó más evidente que no era posible interpretar al peronismo sobre la base de categorías estrictamente clasistas. Además, yo nunca abrace esa tendencia; siempre mezclé el marxismo con algunas otras cosas distintas. Y el partido político al que

yo ingresé, en el que estuve en la mesa directiva y fui por varios años el director de su semanario *Lucha obrera*, era el Partido Socialista de la izquierda nacional. O sea, que desde el comienzo no había un marxismo estricto. Para mí, el marxismo estricto nunca fue una alternativa y en esos años fue cuando empecé a leer a Althusser y Gramsci. Althusser presentaba, a través de su concepción de que la contradicción de clase está siempre sobredeterminada, la idea de que hay otras contradicciones que las de clases, y eso fue muy iluminante. Pero la influencia mayor fue Gramsci, con la idea de lo nacional-popular y todo lo que eso implicaba. Porque hay que pensar que el marxismo fue una teoría de la simplificación de la estructura de clases bajo el capitalismo; el clasismo marxista se fundaba en la afirmación de que las leyes económicas del capitalismo iban a llevar a la desaparición de las clases medias y del proletariado. Esto es, que al final de la historia, se iba a enfrentar una vasta masa proletaria homogénea con la burguesía.

Toda la historia del marxismo, por eso decía que el postmarxismo comenzó en 1848, es apartarse de esta hipótesis inicial. Y allí el “gramscismo” representó un giro fundamental, porque la idea de Gramsci –la distinción que Gramsci hacía entre clase corporativa y clase hegemónica– significaba que el avance hacia una redefinición de todo el proceso político no iba a pasar a través de la centralidad creciente, por métodos puramente mecánicos, de la identidad de clase, sino a través de un proceso político de articulación de nuevos elementos. Y esa articulación fue esencial para mí.

128

Sin embargo Gramsci nunca dejó de ser marxista, al menos no fue postmarxista.

Yo creo que es el comienzo del postmarxismo. Y bueno, formalmente nunca dejó de ser marxista, pero, para empezar, el marxismo había sido una teoría acerca de la extinción progresiva del Estado; la teoría de Gramsci era una teoría acerca del devenir Estado de la clase obrera. La eliminación de *lo político* que estaba implícita en la teoría marxista nunca fue aceptada por Gramsci. Hegel había dicho que la clase universal era la burocracia, el conjunto de los aparatos estatales y que la sociedad civil era simplemente un campo de intereses particularistas. Marx critica esta visión y dice que el Estado no es la clase universal, el Estado es un instrumento de la clase dominante. Pero entonces, si la universalidad no aparece ni en el Estado ni en la sociedad civil, ¿dónde aparece la universalidad en la sociedad futura? La respuesta de Marx fue: “porque hay una clase a nivel de la sociedad civil que, al liberarse a sí misma, libera simultáneamente a todas las otras clases”. Así, la idea de clase universal, que era la burocracia para Hegel, pasa a ser el proletariado para Marx. La solución de Gramsci era distinta. Gramsci tomó de Marx la idea de que la universalidad surge a nivel de la sociedad civil pero, por otro lado, toma de Hegel la idea de que esa universalidad va a ser una universalidad política, es decir, va a ser una universalidad hegemónica. O sea, que implícitamente –porque esto no está del todo desarrollado en Gramsci– hay

la idea de que la dimensión de *lo político* es algo que no puede ser abandonado. La profundización de esas ideas unida a la lectura de los textos de Togliatti (que encontré sumamente reveladores) fue lo que me llevó, cuando fui a vivir a Europa, a observar que habían muchos otros movimientos que yo interpretaba a la luz de mi experiencia del peronismo: el surgimiento del feminismo, el surgimiento de los movimientos gay, una cantidad de elementos que podían ser articulados en nuevas identidades, pero no podían ser reducidos a una identidad clasista.

¿El operaísmo italiano ejerció algún tipo de influencia sobre ti?

No, fueron mis enemigos. Hubo una discusión en el Partido Comunista Italiano al final de la guerra, en la cual había dos posiciones. Una posición puramente obrerista, que sostenía que el partido tenía que ser el partido de la clase obrera. La clase obrera era un enclave en el norte industrial. De ahí que el Partido Comunista tenía que ser el partido del norte industrial, porque en el *mezzogiorno* la clase proletaria era débil. La otra posición, que ganó finalmente porque la apoyaba Togliatti, de raíz más gramsciana, iba por construir la hegemonía del partido también en el *mezzogiorno*. ¿Y cómo se logra esto si la clase obrera es débil? Bueno, vamos a transformar los locales del partido y del sindicato en los puntos de aglutinación de una serie de luchas dispersas: la lucha por el problema del agua, la lucha contra la mafia, las cooperativas escolares, etc. O sea, que a través de una articulación política, una serie de luchas que estaban dispersas iban a construir la hegemonía del partido. Y hay que decir que el Partido Comunista, durante las dos primeras décadas que siguieron a la guerra, fue una poderosa fuente de democratización en la sociedad italiana a todos los niveles. Después empezó a perder hegemonía, a finales de los años sesenta, porque empezaron a producirse huelgas salvajes que pasaban sobre el aparato sindical, y el aparato sindical era la columna vertebral del Partido Comunista. Después vino la movilización estudiantil, que ellos no podían absorber enteramente, y luego, la ola del movimiento feminista, que planteaba reivindicaciones que se adaptaban mal al pensamiento comunista en Italia. No se puede dejar de observar que a veces el movimiento feminista italiano tenía demandas que eran inabsorbibles. Uno de los lemas del feminismo italiano era “copulación sin penetración” y querían que el Partido Comunista pusiera eso en su plataforma. ¡Imagínese el futuro electoral del Partido Comunista Italiano si sostenía que la gente no tenía que hacer el amor!

Ese es el momento en que surge el *operaísmo* y empieza a afirmar la autonomía de los movimientos particulares frente a la idea tradicional comunista que era la articulación y la hegemonía. Pero ahí, creo, se fueron hacia un extremo, porque tuvieron que afirmar de alguna manera que había un *fiat*¹ que aseguraba que una serie de luchas

1 “Un hacer” (Nota del entrevistador).



dispersas –sin articulación política– iban a converger como efecto del largo plazo. Antonio Negri es una expresión de esto, pues para este autor, el Estado es algo que está fuera de la lucha comunista y lo que hay que afirmar es la autonomía de la lucha. Para mí este no es el caso, pero tampoco vuelvo a la idea togliattiana del partido. Pienso que debe haber un equilibrio entre construcción política a nivel del Estado, transformación del Estado y extensión horizontal de la lucha.

Este, de paso, es uno de los aspectos que me parece que en los nuevos regímenes nacional-populares de América Latina representa un avance considerable.

130

Llegando a la parte medular del desarrollo de tu pensamiento, diría desde *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestros tiempos* y luego reforzado con *Emanipación y diferencia* para llegar después a *Hegemonía y estrategia socialista*, que tu punto de partida postmarxista coincide con el hecho de cuestionar filosóficamente la figura del sujeto cartesiano, el Sujeto de la modernidad, el sujeto omnipotente, el sujeto de dominio; esa noción de sujeto cuestionado por Adorno y Horkheimer. Junto con ese cuestionamiento, la influencia de la deconstrucción de Derrida y además el aporte del psicoanálisis, ¿cómo pudiste juntar diversas vertientes que con base en una perspectiva epistemológica rígida podría resultar impertinente?

Bueno, yo creo que la historia intelectual del siglo XX empezó con tres ilusiones de absoluta inmediatez, que fueron: el referente, el fenómeno y el signo –es una conclusión a la que llegué muy temprano–. Éstas habían dado lugar a tres grandes tendencias: la filosofía analítica, la fenomenología y el estructuralismo. Yo creo que la historia de las tres corrientes es remarcablemente paralela. En cierto momento, la ilusión de acceso a un inmediato absoluto se disipa y, entonces, la insistencia en una u otra forma de mediación discursiva pasa a ser constitutiva, en el sentido trascendental del término, es decir, aquello que no puede referir a un fundamento más profundo. Esto es lo que pasa, creo, en la filosofía analítica con las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein y que rompen con la idea básica del atomismo lógico: encontrar un punto en el cual las palabras se refirieran directamente a los objetos sin referirse a otras palabras. Una vez que ese resultado ha sido obtenido, evidentemente se trata de aislar las estrategias

discursivas que dan lugar a una situación en la cual no hay un referente absoluto. Y eso es lo que pasa con la noción wittgensteniana de “juego del lenguaje”.

La segunda corriente, el momento de *lo dado* —el lema de Husserl era “a las cosas mismas”—, y suponía que había un nivel descriptivo que no refería a ninguna otra cosa. Y ahí él necesitaba crear la figura del yo trascendental como un origen absoluto. La analítica trascendental de Heidegger rompe con esta idea y establece el carácter constitutivo, de nuevo, de la diferencia ontológica. Esta diferencia ontológica no puede reducirse a un último fundamento. Después, en la crítica postestructuralista del signo encuentro el mismo proceso, en la deconstrucción derridiana donde esto significa que no hay última manera de ligar el sentido y el conocimiento (Derrida fue, de todos estos pensadores, el único con quien tuve una relación personal fuerte). En el libro *La voz y el fenómeno*, Derrida analiza la relación entre conocimiento y sentido en Husserl. Husserl había hecho, para él, un avance importante, que era el de separar el sentido del conocimiento. Por ejemplo, si yo digo “círculo cuadrado”, yo entiendo lo que esa expresión quiere decir, y por eso sé que es un objeto imposible. Ahora, siendo un objeto imposible, no me da la intuición de ningún objeto, no me da el conocimiento de nada. Hay entonces un sentido, pero éste no me lleva al conocimiento de un objeto. En cambio, si yo digo “pero, cuanto, por, ayer”, es una frase en la que no hay ni sentido ni conocimiento. Entonces, la idea de Derrida —y eso es uno de los puntos de partida de la deconstrucción— es afirmar que en un segundo momento, Husserl subordina nuevamente el sentido al conocimiento. Dice: “hablamos todavía con sentido cuando decimos círculo cuadrado, pero hablamos bien solamente cuando el sentido nos da el conocimiento de un objeto”. En este segundo momento, se retrae de la apertura que él había creado con la primera afirmación. Y Derrida sostiene que hay otras tendencias que tratan de explorar, al contrario, la posibilidad de un sentido sin conocimiento, por ejemplo, Joyce y el lenguaje de sus novelas. O sea, que ya ahí había la posibilidad de una exploración retórica que no estuviera ligada al conocimiento último de un objeto. En el mismo sentido, la lógica del significante en Lacan afirma que el significado está constantemente fluctuando por debajo del significante; esto es, que la relación significante-significado, que era una de las bases de la lingüística saussuriana, del estructuralismo, empieza a ser puesta en cuestión. Ahora, lo que yo creo es que lo que Gramsci hacía era exactamente lo mismo, porque él decía: “la clase como tal, el lugar de los agentes sociales en el proceso de la producción, no tiene ninguna prioridad. Es solamente cuando una clase deviene hegemónica, es decir, cuando articula una serie de elementos discursivamente, cuando se crea una cierta centralidad, pero esa centralidad implica la primacía de lo discursivo. Y a partir de ahí yo empecé a desarrollar mi propio argumento.

Y en el caso específico de Derrida, la enorme influencia de la noción de indecidibilidad para pensar el significante vacío y para pensar la noción de democracia...

Bueno, al final Derrida comenzó a incorporar una perspectiva eticista, invocando muy seguido a Levinas, que yo no comparto. Discutimos mucho sobre estos asuntos en su momento. Yo creo que la indecidibilidad es exactamente el proceso que acabo de mencionar: si el sentido y el conocimiento no se implican mutuamente, en ese caso, el privilegiar una u otra depende de lo que Derrida llamaba una decisión ético-teórica. Esa decisión ético-teórica no está explicada por la naturaleza del objeto, implica una construcción, una dimensión performativa. Ahí es donde yo creo que la idea de una democracia por venir pone en cuestión algunas de las ideas más originales que Derrida había planteado en su momento. Es decir, no estoy muy seguro hacia qué dirección estaba marchando el último Derrida, empiezo ahí a tener bastantes dudas.

Bueno, llegando ya al tema de la teoría sobre el populismo, que de alguna manera podríamos decir que es un cruce entre estas reflexiones teóricas, estos autores y estas aproximaciones epistemológicas, ¿te parece que esta reflexión teórica encuentra una pregnancia empírica, es decir, ésta es una preocupación no sólo teórica sino también política?

Política, ¡claro! Políticamente, lo que me parece necesario es moverse en dos planos. Por un lado está el nivel horizontal de extensión de la protesta social. Esto lleva a la autonomía de los distintos movimientos. Por otro lado, esos movimientos se conectan a través de relaciones de equivalencia, pero para significar una cadena equivalencial total, es decir, la constitución de un campo popular, es necesario crear una centralidad, pero esa centralidad es una centralidad hegemónica, es la centralidad de un horizonte, no de un fundamento. Entonces, la universalidad no es un fundamento, lo que hay es una universalización parcial de este tipo de centralidad hegemónica.

Un “horizonte de incompletud” que trasciende cualquier particular que pretenda universalizarse a sí mismo.

Hay siempre un “horizonte de incompletud”. Heidegger, por ejemplo, hablaba de la noción de *abgrund*, significa que hay un abismo y que lo que es un *grund*, es decir, un fundamento, es el abismo mismo. Pero el abismo mismo tiene que ser significado, y al ser significado, como el abismo es un abismo realmente constitutivo, sólo lo puede hacer adscribiéndose a formas de representación que lo simbolicen.

¿El *real lacaniano*?

El *real lacaniano* va exactamente en esa dirección. El *objeto a* lacaniano es un objeto; la cosa freudiana es algo que no puede ser representado. Es una ilusión retrospectiva, pero sin embargo, es algo que es un requisito del proceso de significación. Entonces, sólo adscribiéndose a un contenido concreto, que es el *objeto a*, es que ese objeto imposible, la cosa, puede ser simbolizada. Y la clase hegemónica en Gramsci es de hecho lo mismo. Es decir, la clase como fundamento es imposible de constituir, pero una cierta identidad, empezando a adscribir en cierto contexto otros elementos en torno a sí misma, acaba constituyendo una centralidad que es una universalidad de segundo orden. La universalidad hegemónica es el único tipo de universalidad que puede existir.

El esquema lógico-empírico de articulación, término tan fundamental en tu reflexión y que muestra cómo se construye una cadena de equivalencias entre diferentes identidades particulares que son de alguna manera representadas y totalizadas a través de un líder, que interpela a su vez a los particulares de la cadena. Si éste es el esquema: estas formas de interpelación política de las demandas sociales, que vienen de las bases, ¿de qué modos son posibles, a través de qué medios, a través de qué canales y cómo? O sea, la pregunta, a mi modo de entender, necesariamente pasa por el papel de los medios de comunicación.

133

Sí. Bueno, lo que los medios representan (y yo no soy un especialista en comunicación o en medios), visto desde una perspectiva más global, es hoy en día un terreno en el cual todas estas lógicas que estábamos describiendo antes, aparecen multiplicadas en sus efectos. Tomemos el ejemplo de la lógica del significante. Esta lógica señala que un significante no está ligado a un y solamente un significado; es decir, que hay una fluidez en el significado en torno a ciertos significantes. Bueno, el mundo de *los media* claramente está exacerbando este tipo de lógicas, porque es cada vez más difícil fijar el sentido cuando hay corrientes de acción operando en una pluralidad de direcciones. La lucha hegemónica, con toda esta transformación de los medios, está implicando formas más sutiles de articulación que requieren ser estudiadas.

Esa es un poco la idea de Vattimo, la de la *sociedad transparente*. Esto es, la posibilidad de que sujetos y medios de comunicación puedan multiplicar las oportunidades de dotar de sentido a la realidad, aunque sabemos bien que Vattimo tuvo que repensar estas afirmaciones con el advenimiento en Italia de Berlusconi y el berlusconismo. De ahí que mi pregunta apunta a que si esta forma de interpelación no es sólo la del líder –incluso pensando en ese texto muy importante de Spivak–, si el subalterno puede hablar. En la teoría que desarrollas, es desde abajo, desde la

conformación de la cadena de equivalencias que se establecen demandas sociales que son politizadas a través de la acción del líder; pero los de abajo, la plebe, en fin, ¿está condenada a simplemente formular demandas, nunca formular una interpelación, es decir, “hablar a” tal como se entiende althusserianamente la interpelación?

No lo creo y esto, por el siguiente motivo: ese proceso –para seguir hablando en una de las versiones de lógica del signifiante– no altera solamente el lugar de enunciación de los recipientes del discurso, sino que altera también el lugar de enunciación de ese discurso, porque el lugar de enunciación de ese discurso está siendo desplazado constantemente. La visión de Spivak es que hay una cierta situación desde la cual no hay enunciación posible. Yo no creo que eso sea cierto, especialmente si uno llega a sociedades mediatizadas como de las que estamos hablando. En estas sociedades, el subalterno no es una categoría, hay lógicas de subalternización y lógicas de salida de esa subalternización. Pero el que interpela no lo hace desde un lugar absoluto. Interpela desde un lugar que ha sido construido como lugar de verdad por los mismos interpelados. O sea, que la relación entre el interpelante y el interpelado es una relación bipolar, es una relación que se está desplazando continuamente. Si Correa habla a la gente, no es que el lugar desde el cual Correa habla a la gente sea un lugar absoluto. Es un lugar que la gente, a través de una serie de prácticas, ha construido como lugar de interpelación. Por eso, cuando la gente dice que el populismo puede ser una forma de manipulación porque el líder tiene un poder total, mi respuesta es que el líder nunca tiene un poder total. El líder es construido como lugar de enunciación por aquellos que escuchan la voz del líder. Escuchar la voz del líder es una forma de construir la centralidad misma del líder.

Hay algo que quisiera que expliques: ¿es posible pensar que la complejidad de la sociedad contemporánea puede ser pensada limitándola a la aparición de identidades particulares? En otras palabras, ¿cuántas identidades podemos enumerar en la complejidad de nuestras sociedades? Me da la impresión de que debe haber sectores de la población, de la ciudadanía, sectores sociales, que no caen bajo la noción de identidad particular.

Bueno, yo creo que una identidad particular es imposible por el mismo motivo de que una centralidad absoluta es imposible. Porque una identidad particular sería algo construido estrictamente sobre la lógica de la diferencia, sería diferente de otras identidades, aplicando el principio saussuriano más elemental, pero no estaría cruzada por ninguna ambigüedad. Entonces, si hay puras particularidades, eso requiere un campo en el cual la diferencia entre esas particularidades se constituye, y entonces se está contrabandeando allí, de nuevo, la idea de fundamento. El particularismo puro no es una forma de salida al problema que tú planteas.

Se corre el riesgo del *apartheid*...

Bueno sí, esa sería una de las consecuencias posibles. Pero, incluso sin llegar al *apartheid*, una sociedad, en la cual hubiera una igualdad de todos los elementos constituidos exclusivamente como particularidades excluyentes, requiere un fundamento dentro del cual esas diferenciaciones se constituyen.



En tu pensamiento, la centralidad de la noción de discurso te aparta de cualquier tipo de economicismo —crítica que se le hace al marxismo—. ¿Eso quiere decir que por la centralidad de dicha noción deberíamos apartarnos también de las condiciones económicas, materiales, con las que pensar?

¡No! La economía misma se articula discursivamente. La opción discursiva es una opción ontológica. La cuestión es, por ejemplo, si uno toma la noción del juego del lenguaje de Wittgenstein, el uso de palabras y, al mismo tiempo, las acciones con las cuales las palabras están entrelazadas. Por ejemplo, este es uno de los casos que él menciona: supongamos que yo estoy construyendo una pared con un obrero y yo le pido a este obrero que me pase un ladrillo. Ese es un acto del lenguaje, pero después pongo el ladrillo en la pared, y eso es extralingüístico. Pero las dos cosas son parte de una estructura total que es la construcción de la pared. Ahora, si esa construcción de la pared incluye elementos lingüísticos y elementos extralingüísticos no puede ser ella misma lingüística o extralingüística. Entonces, esa totalidad que incluye lo lingüístico y lo extralingüístico y que tiene una significación es lo que se llama discurso. De ahí que el discurso no pone en lo absoluto en cuestión la materialidad de las prácticas sociales.

Sin embargo, pensando un poco en la configuración y articulación de las distintas identidades particulares, ¿de qué modo influyen las condiciones materiales o económicas de existencia de estas identidades particulares?

Estas condiciones materiales o económicas también son discursivas, por lo que no se puede hacer ahí un eclecticismo: tener una noción de lo económico con un paradigma mecanicista y tener una noción de lo extraeconómico con un paradigma discursivo. La economía misma es discursiva y es una opción a un nivel ontológico fundamental.

De acuerdo. Ahora bien, yendo hacia la definición de “cadena de equivalencias” —que no deja de suscitar ciertas críticas—, el esquema, tal como lo planteas, funciona a nivel lógico y tiene sentido, pero a momentos parece caer bajo la dimensión de un “deber ser”.

No, no tiene nada normativo.

En la argumentación que desarrollas, parece ser que cada identidad, en la posibilidad de articularse con otras, en la construcción de estas equivalencias, en algún punto tiene que renunciar a su propia condición y ceder en la construcción de un espacio común.

Yo no creo que sea así. Esa sería, por ejemplo, la noción leninista de alianza de clases, en la cual cualquier alianza mantiene las identidades originarias, pero como es necesario crear la alianza, todos tienen que renunciar un poquito a algo propio. Pero esa no es la noción gramsciana ni la mía, porque lo que ocurre es que las demandas sociales, las identidades sociales, desde el comienzo están divididas. La existencia de un poder hostil hace que cada uno de los significantes parciales sea, por un lado, la particularidad que es y, por el otro, visto como un momento de oposición al poder hostil. Entonces, si ya la identidad, desde el comienzo, está internamente dividida entre una dimensión más universal que hace la equivalencia posible y una dimensión particular, que no desaparece, entonces no es cuestión de que haya que ceder algo. Desde el comienzo el momento equivalencial estructura la misma identidad.

¿Entonces lo equivalencial es un momento previo?

Lo equivalencial es un momento constitutivo, digamos.

¿Pero cómo se constituye?

Bueno, supongamos, por ejemplo, que tienes un régimen represivo, donde muchas demandas sociales no son satisfechas y, en un momento dado, en una localidad los obreros metalúrgicos comienzan una huelga por el alza de salarios. La particularidad es el alza de salarios, pero de otro lado, la gente ve esta manifestación en ese contexto represivo como un acto de oposición al sistema. Entonces, internamente, la demanda ya consta de estas dos dimensiones. Luego, la dimensión más universal, esto es, la oposición al sistema, impulsa en una localidad a los estudiantes a salir a la calle, a hacer manifestaciones por la reforma del currículum escolar; y en otra localidad alimenta a los políticos liberales a iniciar una campaña de banquete por la libertad de prensa. Y es así como se va constituyendo la cadena equivalencial, pero en esa cadena

nadie está cediendo nada para entrar en alianza con el otro, al contrario, desde el comienzo la demanda está dividida entre su significado más particularista y su carácter más universal. O sea que cuando se establece la cadena equivalencial no hay renuncia sino expansión de todas estas demandas, que al inscribirse en la cadena comienzan a tener una efectividad cada vez mayor. La concepción de Lenin era distinta, porque él pensaba que las clases tienen una identidad absoluta y que la alianza es un elemento puramente externo; por eso es que la hegemonía para él era alianza de clases, que para Gramsci no lo era.

¿Qué sucede cuando, como en el caso ecuatoriano, la conformación de una nueva hegemonía, la que tiene como centro a Rafael Correa, por ejemplo, va perdiendo ciertas piezas de las que la hicieron posible? Pienso por ejemplo en el movimiento indígena.

Vamos a ver el asunto paso a paso. Puede haber dos situaciones: una situación A, en la cual tienes demandas equivalentes. Este es el elemento universalista, el elemento equivalencial y éste es el particularismo. Pero aquí el particularismo pesa mucho, entonces esa cadena equivalencial no es demasiado sólida. Podés tener otra situación B, que sería la polarmente distinta, en la que la relación es así: la identidad particular es muy poco sólida y por consiguiente, la identidad global del grupo depende absolutamente de la cadena equivalencial. En la situación A, cuando se forma un significante vacío, que es lo que unifica a la cadena, éste no tiene mucho espacio porque la solidez del particularismo de las demandas predomina, entonces es más bien el articulador de fuerzas que son plenamente estructuradas.

Pero en una situación como la B, al contrario, la identidad de cada una de las demandas es muy dependiente del significante vacío. En el caso, que es por ejemplo, el del aprismo, en el norte del Perú en el siglo XIX, que organiza las identidades desde la base, desde las bibliotecas populares, desde los clubes de fútbol, porque es una sociedad que ha estallado en una identidad de casi ningún tipo, el significante populista es evidentemente sólido. En una situación como la brasilera, en la cual el regionalismo es muy fuerte, este significante que unifica al campo popular tiene constantemente que negociar con estos elementos. Si uno compara el varguismo y el peronismo, vemos que el peronismo era un discurso muy unificado y unificante porque tiene una base homogénea. En los tres grandes centros industriales: Rosario, Córdoba y Buenos Aires está la mayor parte del país, y con la columna vertebral del movimiento sindical, que era peronista, la palabra de Perón pesaba enormemente. Vargas estaba, al contrario, en una situación sumamente precaria, porque él quería constituir un discurso del Estado nacional frente al regionalismo local, pero las máquinas locales eran poderosísimas. Vargas siempre tuvo que ser el articulador de fuerzas opuestas y tenía mucha menos capacidad de maniobra que Perón. Y el único

que se lanzó a querer hacer algo de tipo peronista en Brasil fue Goulart. Ahí hay otra cosa que me parece importante respecto a lo que tú planteas, que es la relación entre metáfora y metonimia, que creo que es decisiva para entender la lógica de la hegemonía. Una metáfora es una relación figural de sustitución sobre la base de la analogía; una metonimia lo es sobre la base de la proximidad. Por ejemplo, si uno dice, como decía Homero: “la inagotable sonrisa del mar”, es una metáfora porque lo puede decir de una manera literal o decir “olas”, hay una analogía entre la sonrisa y las olas. En una relación metonímica, lo que funda la trasposición figural es la proximidad: si yo digo, “la tetera está hirviendo”, lo que está hirviendo no es la tetera, es el agua, pero la relación es de proximidad. Supongamos un caso político ahora. Supongamos que en una zona hay violencia racial y que la única fuerza capaz de combatirla son los sindicatos. Este es un caso bastante figurado porque de manera general los sindicatos son muy malos respecto al racismo, pero bueno. Entonces, la función del sindicato no es luchar contra el racismo, sino defender el nivel de vida de los trabajadores, pero por la relación de proximidad, pues son los únicos capaces de llevar a cabo esa lucha, se asocia el antirracismo a los sindicatos, y esa relación es metonímica. Pero si con el paso del tiempo se llega a una situación en que la gente está tan acostumbrada a que los sindicatos sean la base del antirracismo, entonces el antirracismo pasa a ser parte del significado de la noción de sindicato en esa región. O sea, que lo que comenzó siendo una metonimia pasa a ser una metáfora, y yo creo que esa es la base de toda hegemonía: al comienzo son elementos débilmente integrados que después se comienzan a constituir como identidades colectivas sólidas. El desgranamiento, la pérdida hegemónica, es el proceso inverso: cuando aquello que se consideraba parte integral de una cierta significación empieza a disgregarse en los elementos constituyentes, la metáfora se revierte a una situación metonímica, y eso es siempre el símbolo de una crisis hegemónica; ahí es donde aparece el fenómeno que tú dices. Es decir, en este proceso de disgregación, si la cadena metafórica no era lo suficientemente sólida, en cualquier momento elementos pueden irse disgregando de la significación inicial.

Es muy útil ese esquema que planteas, muy productivo porque precisamente el movimiento indígena en los últimos veinte años en el Ecuador ha funcionado como una metonimia. Es decir, ha sido el que ha logrado, por continuidad con otros sectores, llevar la batuta por decirlo así. Y eso ha hecho que cualquier opción de gobierno, de ejercicio del poder progresista, debiera de todas maneras contemplar la participación de los sectores indígenas...

Claro, y hay formas políticas que son más metonímicas o más metafóricas, ahí hay un *continuum*. Por ejemplo, el discurso de George Sorel, quería que funcionara como una metáfora pura. Él decía: “dada la decadencia de la sociedad burguesa, yo defiendo a la clase obrera porque es la única capaz de ejercer la violencia que rompa con la

decadencia burguesa”. Él no estaba con el socialismo por razones éticas; estaba con el socialismo porque era el único capaz de ejercer violencia. Y entonces, el mito, el significativo vacío en estos términos, lo que unificaba a todas las luchas, era el mito de la huelga general. Si la huelga podía ser un evento o no, no está claro, pero lo que importaba era que fuera capaz de galvanizar la imaginación de las masas. Entonces, la idea era que cada manifestación, cada ocupación de fábricas, cada huelga, contaba no por sus objetivos concretos, sino como preparación para ese evento final que iba a ser la huelga general. Esto quiere decir que tenían que eliminar absolutamente el particularismo de las demandas, el particularismo estaba presente pero no tenía que ser nunca lo que contara, sino lo que contara tenía que ser la agregación hacia el evento fundamental. Bueno, como se sabe, en cierto momento Sorel comenzó a desencantarse de la clase obrera que pensó que estaba siendo integrada al Estado, así empezó a buscar otro sector que pudiera ser capaz de esa violencia y lo encuentra en el movimiento monárquico, y pasó a ser monárquico por un breve período, pero también después se desinteresó del movimiento monárquico y al final terminó apoyando al mismo tiempo al bolchevismo y al fascismo porque los veía como portadores de la violencia. Hay una anécdota famosa: diez años después de la muerte de Sorel, su tumba en Francia estaba en mal estado y sin familiares que pudieran ocuparse de las reparaciones, éstas fueron pagadas por mitades entre la Embajada de la Rusia soviética y la Embajada de la Italia fascista. Ese es un ejemplo de una metaforización extrema del discurso político porque hay solamente una posición de enunciación y todo lo demás está subordinado. Y la otra situación es cuando hay metonimias congeladas. El caso del leninismo era de metonimia congelada. El argumento era que dada la situación de Rusia, la revolución democrática burguesa no la podía llevar a cabo la burguesía, la tenía que llevar a cabo la clase obrera. Uno hubiera pensado que la identidad de la gente de la revolución democrática y el significado de las tareas democráticas se modificaban con esto y se iba formando una nueva identidad colectiva, pero esto no es lo que el leninismo concebía. Para el leninismo, la identidad obrera estaba dada de una vez para siempre, que la revolución democrática tenía que ser esencialmente burguesa y que las alianzas que se podían constituir tenían que ser entonces puramente externas. El lema era “golpear juntos y marchar separados”. Allí sí lo que se trataba de hacer era romper el proceso de avance de la metonimia a la metáfora. Yo creo que, con la noción de clase hegemónica en Gramsci, él estaba dando cuenta del proceso contrario.

Ernesto, uno de los elementos fundamentales de tu pensamiento es el símil de “la sociedad no existe” tomado de la contribución lacaniana de “la mujer no existe”, de ahí la noción de imposible de lo social. ¿Qué relación hay entre esa dimensión y la noción de *lo real*, con tu propuesta de una ontología basada en el antagonismo? Algo que vendría a sustituir la noción de lucha de clases.

No sé si a sustituir la noción de lucha de clases, pero definitivamente... supongamos un antagonismo, este es el momento de choque entre dos fuerzas. Acá tienes a los campesinos y aquí a los terratenientes que los tratan de expulsar de las tierras. La lógica de los campesinos está clara, la lógica de los terratenientes también está clara. Lo que no está claro es el momento del choque, ¿el momento del choque obedece a una lógica objetiva o no? Si obedeciera a una lógica objetiva, dialéctica, yo podría pasar por un razonamiento puramente lógico de un polo del antagonismo al otro polo; se trataría entonces de una contradicción en el sentido dialéctico. Si no se puede efectuar ese pasaje, entonces el momento del choque es irreductible; es decir, impide la concepción de lo social como un proceso objetivo. Ahora, ¿cómo solucionaban el hegelianismo y el marxismo este problema? La única posibilidad de que esto pueda reducirse a la objetividad de un proceso era si aquí hubiera un tercer hombre, que era para Hegel el espíritu absoluto, que reduce el conflicto a ideas deformadas de la noción de los agentes. Y el sentido profundo del proceso se revela aparte, y esto es a lo que Hegel llamaba la astucia de la razón. Él decía: “desde el punto de vista de los actores que participan en el proceso histórico hay irracionalidad, violencia, sinsentido, etc., pero desde el punto de vista de la lógica de la historia que se revela finalmente en el espíritu absoluto, todas estas son fases necesarias que conducen a este fin”. Y Marx, en el prefacio a la *Crítica de la Economía Política* decía que al principio de la historia tenemos el comunismo primitivo, que era una sociedad no antagónica, y que después, sin embargo, fue necesario pasar por todo el infierno de la sociedad dividida en clases para desarrollar las fuerzas productivas de la humanidad, y sólo al final del proceso, en un comunismo plenamente logrado, el sentido racional de esa historia se iba a mostrar. Él decía: “hay un sentido objetivo de la historia que escapa a los agentes, y eso lo podemos determinar con la precisión de un fenómeno natural”.

De otro lado está la forma en que la gente vive, los conflictos, que es ahí donde el antagonismo se da en un sentido puro. Por ejemplo, en el prefacio él dice “de la misma manera en que no podemos juzgar a un hombre por la idea que él se hace de sí mismo, no podemos tampoco juzgar a todo un período histórico por la forma en que los agentes sociales viven los conflictos en los que están inmersos”.

Son los problemas suscitados por la filosofía de la historia, el historicismo...

Exactamente. Y esa es la cuestión. Si, por el otro lado, el antagonismo es irreductible, no puede ser subsumido en una objetividad más profunda, en ese caso toda identidad va a ser desde el comienzo parcial. Este momento antagónico es exactamente *el real* en el sentido lacaniano. Para el campesino, esta identidad casi óptica, particular, va a encarnar el ser como tal y la fuerza opuesta, también la entidad óptica va a encarnar el no ser de este agente. Entonces, ahí se tiene la diferencia ontológica de Heidegger, y ahí llegamos al problema que discutíamos antes.

O sea, eso rompe también con la dialéctica amo-esclavo que planteaba justamente Hegel...

Sí, claro.

Ahora, la construcción de formas hegemónicas produce siempre restos...

Exactamente. Gramsci no se daba cuenta de lo que estaba diciendo con sus intervenciones. Porque en muchos lugares defiende el prefacio de la *Crítica a la Economía Política*, pero ese prefacio es incompatible con lo que Gramsci estaba afirmando. Y al final todo ese debate es la continuación de un debate que comenzó como un debate teológico. Por ejemplo, al principio del cristianismo se discutía un problema central que era: Dios es, por un lado, absoluta bondad, y por otro, todopoderoso. Entonces cómo explico yo la existencia del mal en el mundo: si es absoluta bondad en ese caso él no es responsable del mal en el mundo pero no es todopoderoso; si es todopoderoso es responsable por el mal, pero entonces no es absoluta bondad. San Agustín trataba de dar pruebas. Propuso seis argumentos, pero él mismo reconoció que eran totalmente inválidos. Entonces terminó diciendo: lo que pasa es que los designios de Dios son inescrutables y no tenemos que hacernos este tipo de preguntas. Y el único que empezó en realidad a dar una solución, durante el renacimiento carolingio, es John Scotus Eriugena que dijo: lo que pasa es que el mal no existe. Lo que para nosotros, entes finitos, es el mal, para Dios son las etapas necesarias que él tiene que pasar para llegar a su absoluta perfección. Y ahí estaba, mil años antes que la fenomenología del espíritu, el mismo argumento planteado en términos teológicos.

141

Con esta centralidad de la ontología utilizada en términos de antagonismo de la sociedad, ¿cómo uno podría observar los países del norte de Europa en donde se le hace difícil encontrar situaciones de antagonismos? ¿Qué sucede ahí?

El argumento que exponía en *Hegemonía* y después en *La razón populista* es que hay dos lógicas que estructuran lo social y que son distintas: la lógica de la equivalencia, que es la que hemos estado analizando aquí, pero del otro lado, la lógica de la diferencia, que tiende a borrar los lazos equivalenciales y a reducir cada demanda a su especificidad particular. Por consiguiente, el elemento equivalencial se borra, porque si hay una frontera de lo social, esta frontera es creada a través de la constitución de los vínculos equivalenciales, pero si de otro lado cada una de estas demandas tiende a ser satisfecha en su especificidad, entonces no hay equivalencia y no hay frontera interna dividiendo lo social. Esa era la teoría de Disraeli. Él decía en la época cartista: Gran Bretaña está dividida en dos naciones, y aquí hay las equivalencias, que eran demandas económicas, de libertad de prensa, republicanismo y todo este tipo de

cosas y, del otro lado, lo que se llamaba el sistema de la *old corruption*. Pensaba: si seguimos así, vamos a terminar todos como Luis XVI. ¿Cuál es el remedio? Tratar de constituir *one nation*, y esta frontera interna tiene que desaparecer. Y ¿cómo hacerlo? Rompiendo las relaciones de equivalencia entre estos elementos. Lo que proponía, por lo tanto, era que si usted tiene una demanda por vivienda, aquí hay una institución del Estado que se ocupa de la vivienda, pero vea que eso no tiene nada que ver con el republicanismo, esa es una concesión de la buena reina Victoria. Y la idea de él era un espacio diferencial puro, lo que los países escandinavos estuvieron muy cerca de lograr, en el cual todo antagonismo fuera finalmente eliminado y obtener así una sociedad completamente homogénea. Eso no se puede lograr evidentemente, pero se puede avanzar bastante en esa dirección. El *Welfare State* fue el primer intento de construir una sociedad homogénea sobre la base de una absorción indefinida de las demandas sociales.

En Europa, a propósito de esto hay toda una discusión sobre la noción de bienes comunes, más allá del papel del Estado y de la misma definición de lo público. Eso es inaplicable en nuestros países, al menos en los países andinos, por el hecho de que el Estado no ha existido, y ahora recién se está construyendo un Estado que logre atender las demandas particulares ¿Qué opinión te merece esto?

142

Bueno, es la teoría de un institucionalismo que finalmente funcionará sin impedimentos. Yo no creo que se puede conseguir en América Latina, pero tampoco se puede conseguir en Europa. Cuando estuvimos hablando en el seminario de las polarizaciones entre populismo e institucionalismo, la forma extrema de institucionalismo sería la eliminación de toda equivalencia, que dé lugar a una identidad popular más amplia, es decir, que todo se resolviera técnicamente en esa sociedad.



Para ir concluyendo Ernesto, me interesaría mucho que pudiéramos abordar, aunque brevemente, la centralidad del pensamiento de Gramsci, los aportes de Derrida. Son elementos comunes con un filón de pensamiento que se ha ido desarrollando hace tres décadas y que podríamos llamar estudios postcoloniales, estudios de subalternidad. ¿Cómo relacionas tu pensamiento con esta tradición? Pues lo que encontramos a partir

de los estudios como los de Said o de Bhabha, no es pensar tanto en el antagonismo de las sociedades postcoloniales, sino pensar más bien cómo desactivar el signo colonial a través de estrategias de mimesis que van en una dirección diferente a la que tú propones.

Son pensamientos que se han desarrollado paralelamente tocándose muy poco, soy muy amigo de Homi Bhabha y hemos discutido en varias ocasiones sobre estos temas. Algo como lo de mimesis puede ligarse al análisis de la representación en mi propio trabajo, porque finalmente ¿por qué hay mimesis? Hay mimesis porque hay una imposibilidad fundamental que solamente se supera, no a través de un corte identitario total, sino de una serie de prácticas laterales con las que se configura un fenómeno nuevo. Por ejemplo Bhabha estudió mucho a Frantz Fanon, pero yo creo que Fanon tenía una idea más ultimatista del momento de corte colonial que la que tienen los teóricos de la subalternidad hoy día. Pero, por ejemplo, en la noción de representación si tú comparas lo que dicen Deleuze y Derrida aparentemente se oponen, y sin embargo, pienso que los dos están diciendo exactamente lo mismo. Esto porque Deleuze dice: “la representación presupone una presentación originaria”, es lo que Platón pensaba, como no hay presentación originaria no puede haber representación, sino que sólo hay simulacro. Derrida dice que sólo hay representación porque la presentación originaria nunca se da. Están diciendo exactamente lo mismo.

143

Es central en la reflexión de Bhabha y de algunos otros postcoloniales la noción de “ambivalencia” –que es finalmente freudiana– utilizada para pensar o para alejarse de esa dialéctica amo-esclavo que plantea Hegel. Más que una superación se trata de cómo interpretar elementos fundamentalmente ambivalentes.

Bueno, hay ambivalencia precisamente porque la identidad nunca es plena. Yo con eso estaría completamente de acuerdo. Lo que pasa es que ellos lo han desarrollado en otra dirección, distinta a la que yo lo estoy desarrollando.

¿Pero tú reconocerías en esta relación de mimesis un signo político?

Sí. Yo creo que pueden tenerlo muy bien. No hay impedimento lógico interno para que lo hagan, pero el tipo de lógica que ellos están explorando la plantean en relación con situaciones postcoloniales. Creo, no obstante, que para las mismas lógicas de los países altamente desarrollados, ese fenómeno está presente porque están definiendo un mecanismo universal.

¡Claro!, yo incluso pretendo articular la reflexión en torno a Gramsci desde Stuart Hall hasta los postcoloniales y ver la centralidad del pensamiento gramsciano en

estas corriente, regresarla a Europa, precisamente re-pensar el sur de Italia través de las categorías “postcoloniales” de Gramsci, ¿cómo lo ves tú?

Yo lo veo muy bien. Gramsci tomó de Salvemini toda la idea de una alianza de sectores en el *mezzogiorno* poco desarrollado. Él nunca fue un leninista en sentido puro, ni siquiera en el período del *Ordine Nuovo*. A él le gustó el leninismo porque tenía esa idea de la alianza obrero-campesina y proyectada la situación para Italia tenía para él mucho sentido, pero claro que Gramsci le dio un matiz que Lenin no hubiera seguido nunca. Me parece que sí, que eso es interesante.

Y realmente para terminar: toda esta tendencia, marcada también por Boaventura de Sousa Santos sobre la necesidad de una epistemología del Sur, ¿qué opinión te merece?

Yo, globalmente, tengo simpatía por lo que él está haciendo, pero muchas veces las categorías son demasiado impresionistas. Hablar de epistemología del Sur, bueno, ya veo lo que él quiere decir, pero habría que buscar términos que permitan explorar el asunto teóricamente de una manera más precisa.