

## ANTAGONISMO, SUBJETIVIDAD Y POLÍTICA



por Ernesto Laclau

### Ernesto Laclau

Filósofo, profesor emérito de la Universidad de Essex, Inglaterra y profesor distinguido en Humanidades y estudios Retóricos de la Universidad Northwestern en Chicago, EE.UU.

### Resumen

Este trabajo parte de la interrogación acerca de las tres tesis implicadas en el manifiesto inaugural del socialismo moderno: la historia de la humanidad es la historia de la lucha de clases. Así, explora las diferentes alternativas que surgen al intentar articular esas tres dimensiones -la historia de la humanidad como objeto unificado, la posibilidad de determinar sus agentes, y la *lucha* como la relación establecida entre esos agentes- y define el *antagonismo* como elemento crucial del análisis. La relación entre el antagonismo y la objetividad social remite al interrogante: ¿hasta qué punto una negatividad que excede los límites de lo representable en un espacio cuyos parámetros constituyen un todo armónico puede entrar en la construcción de un campo discursivo significativo? El texto sostiene que tanto la contradicción dialéctica (hegeliana) como la oposición real (kantiana) comparten -a pesar de

### Abstract

*This paper will take as its starting point the question about three theses involved in the inaugural manifest of modern socialism: the history of humanity is the history of class struggle. Thus, this work will explore the different alternatives that arise when those three dimensions -the history of humanity as a unified object, the possibility of determining its agents, and struggle as the relationship established between those agents - are tried to be articulated. Besides, antagonism is defined as a crucial element to the analysis. The relationship between antagonism and social objectivity -as a relationship between negativity and radical representation- refers to the following question: To what extent negativity exceeding the limits of what is representable in a space whose parameters constitute a harmonious whole can enter into the construction of a meaningful discursive field? The argument will sustain that both dialectical (Hegelian) contradiction and (Kantian) real opposition share -in spite of their differences-*

sus diferencias- un terreno común, que es el supuesto de la unicidad del espacio de representación. Esta suposición es abandonada y el análisis avanza en dos direcciones: en primer lugar, para mostrar cómo una distinción óntico/ontológica es inevitable una vez que el espacio de representación está necesariamente dividido; en segundo lugar, para mostrar que la prioridad ontológica de lo político sobre lo social es constitutiva de la experiencia humana. Una estructura ontológica en la cual el investimento ontológico en un objeto óntico es de carácter contingente y se manifiesta a través de su radical puesta en cuestión: no hay ningún “destino manifiesto” que requiera que el investimento ontológico tenga lugar en ese objeto particular. Es por eso que el abismo es también fundamento. Por otro lado, aquello que es investido en una particularidad óntica es un objeto necesario pero también imposible, un objeto, por tanto, que carece de toda representación directa. Esto equivale a decir que esa representación será siempre figural o retórica. Para concluir se retoma la afirmación del *Manifiesto comunista*: la historia humana debe ser entendida como lucha de clases. Esto es ambiguo, porque afirma la centralidad ontológica de la lucha, del antagonismo y, a la vez, se trata de un antagonismo muy preciso: el de clase. Detectar en los textos de la tradición socialista los puntos en los que las dos rutas resultaban posibles y las operaciones discursivas por las que una u otra ruta resultó escogida representa un proyecto de lectura que puede iluminar muchos meollos decisivos de las luchas emancipatorias

**Palabras clave:**

Antagonismo, oposición real, contradicción dialéctica, representación.

*a common ground, which is the assumption of the unicity of the space of representation. There, the argument will turn to the theoretical moves which are produced once this assumption is abandoned. The argument will move into two directions: firstly, to show how an ontic/ontological distinction is unavoidable once the space of representation is necessarily split (here, it is referred to Heidegger's *Abgrund*, Lacanian “object a” and Gramsci's “hegemonic class”); secondly, to show that the split concept/name is unbridgeable and that, as a result, the ontological priority of the political over the social is constitutive of human experience. An ontological structure in which the ontological investment within an ontic object is contingent and it manifests through its radical questioning: there is no “manifest destiny” which requires that the ontological investment take place within that particular object. That is why abyss is also a basis. On the other hand, that that is invested with an ontic particularity is not only a necessary, but also an impossible object, an object, thus, which lacks all direct representation. This means that that representation will always be figural or rhetorical. To conclude, we will return to the initial Communist Manifest statement: human history must be understood as a class struggle. This statement looks essentially ambiguous. On the one hand, it affirms the ontological centrality of the struggle, of antagonism. On the other hand, it is not any kind of antagonism, but a quite precise one: class antagonism. Spotting, within socialist tradition texts, those points in which the two ways were possible and the discursive operations through which one or the other way was selected represents a reading project which may throw light upon many decisive matters about emancipatory struggles.*

**Key words:**

*antagonism, real opposition, dialectical contradiction, representation*

## Introducción

El manifiesto inaugural del socialismo moderno se abre con la afirmación de que la historia de la humanidad es la historia de la lucha de clases. Este postulado de Marx y Engels, que está a medio camino entre la mera constatación factual y el lema programático, implica tres tesis cuya coherencia recíproca no es evidente a primera vista. Primero, que “la historia de la humanidad” sería un objeto unificado, que poseería una estructura coherente y comprensible. Segundo, que sería posible determinar los agentes de esta historia, es decir, las clases sociales. Tercero, que el tipo de relación que caracteriza la interacción entre estos agentes –y determina la naturaleza de la totalidad (la historia de la humanidad)- sería la *lucha*. Si queremos dar algún sentido al postulado inicial del *Manifiesto del partido comunista*, debemos interrogarnos acerca de las relaciones que operan entre estas tres dimensiones. ¿Pueden ellas converger en un todo armónico? Desde el comienzo tenemos motivos para dudarlo: aquello que se nos propone bajo la forma de un postulado autoevidente (la historia de la humanidad) sería la presencia de un objeto que podría ser captado racionalmente, pero cuyos diversas instancias, simultaneas o sucesivas, serían el resultado de un conflicto. Si este fuera el caso, sin embargo, ¿qué garantías tendríamos de que el momento conflictual no es tan profundo que no podría ser domesticado y reconducido en cada caso al lugar que se le reserva en una “historia de la humanidad” concebida como totalidad racional? Intentare clarificar el punto. El antagonismo presupone la *incompatibilidad* entre elementos opuestos, mientras que la coherencia al interior de una estructura implica la *complementariedad* entre sus momentos internos. Por tanto, si la estructura está constituida por opuestos antagónicos, ella solo puede conservar su coherencia al precio de que la dimensión antagónica se revele ficticia: es decir, un fenómeno de superficie detrás del cual –y a través del cual- opera una sustancial unidad estructural. Esto significa que, siempre que prevalezca la dimensión totalizante, el momento antagónico estará subordinado a una historia más profunda, de la que el antagonismo representa un simple epifenómeno; en tanto que si, al contrario, el an-

tagonismo sobrepasa un cierto umbral, la “historia” se verá despedazada y privada de toda coherencia interna. En lo que se refiere a las “clases sociales”, los sujetos de la historia, ellos están también capturados en la tensión de esta alternativa: si la unidad de la historia –concebida por el marxismo como historia de la producción– prevalece sobre el momento antagonico, los sujetos, concebidos como clases, tendrán una precisa localización estructural en el interior de este proceso; si, por el contrario, la unidad de este proceso es puesta en cuestión por el antagonismo, la identidad de los agentes sociales será también puesta radicalmente en cuestión.

Para analizar este sistema de alternativas, es necesario definir una variable absolutamente crucial: qu se entiende por un *antagonismo*? No me estoy preguntando por cuáles son los antagonismos realmente existentes en la sociedad, sino por algo más fundamental: qu es un antagonismo? Qu tipo de relación entre fuerzas sociales este presupone? Se trata de una cuestión usualmente pasada por alto en la literatura sociológica, una literatura atenta a los “conflictos” reales, a los “enfrentamientos” y a las “luchas”, pero que no se pregunta por el significado ontológico de esas categorías. Y, sin embargo, es sobre este significado que debemos concentrar nuestra atención, si queremos avanzar en el frente teórico

## **Oposición real y contradicción dialéctica**

Comenzar con el análisis de uno de los pocos debates filosóficos dedicados explícitamente al examen de este problema: el debate, en la escuela de Della Volpe, acerca de la distinción kantiana entre oposición real y contradicción lógica. La distinción puede encontrarse en algunos de los escritos pre-críticos de Kant –como el *Intento de introducir en la filosofía el concepto de cantidades negativas* o *El nico argumento posible para una demostración de la existencia de Dios*– pero también en la *Crítica de la razón pura*, en la sección sobre la “Anfibolia de los conceptos de la reflexión”. Según Kant, hay dos tipos de oposición, no solo uno, como lo habían supuesto Leibniz y Wolff. El primer tipo de oposi-

ción –el único aceptado por Leibniz– es la oposición lógica y responde a la fórmula A-no A. Si afirmo en una proposición lo que la segunda proposición niega, incurro en una contradicción. El resultado es nulo (*nihil negativum irrepresentabile*). Si afirmo de un cierto cuerpo que está en movimiento, y al mismo tiempo que no está en movimiento, no estoy afirmando nada acerca de dicho cuerpo. Ergo, solo puedo incurrir en una contradicción al nivel conceptual. La proposición es el único terreno en el que una contradicción puede emerger.

Sin embargo, hay un segundo tipo de oposición, que se vincula a los objetos reales: se trata de un tipo de oposición sin contradicción. Si un cuerpo es movido por una fuerza en una cierta dirección, y por una fuerza idéntica en la dirección opuesta, el resultado es la ausencia de movimiento, que es algo positivo y representable. Estamos siempre encarando una oposición, pero una oposición que no implica contradicción. Las dos fuerzas opuestas operan al mismo tiempo y son, en consecuencia, predicados positivos y reales del mismo objeto (*negativum representabile*). En tanto que la fórmula de la contradicción lógica es A-no A (cada uno de los dos polos no es más que el negativo simétrico del otro), ahí real la fórmula es A-B: cada polo es algo determinado, independiente del otro. La positividad del ser no es interrumpida en ningún punto. Kant concluye que las contradicciones solo pueden tener lugar entre conceptos (o, mejor dicho, entre proposiciones) en tanto que entre los objetos realmente existentes solo pueden existir oposiciones reales (*Realrepuganz*).

La conclusión que Della Volpe, y especialmente su discípulo, Lucio Colletti, derivan de esta distinción kantiana, es que los antagonismos sociales solo pueden ser oposiciones reales. Una filosofía idealista como la de Hegel, que reducía la realidad al concepto, podía de algún modo hablar de contradicciones en el mundo real; pero una filosofía materialista como el marxismo, que afirma el carácter extra-lógico de lo real, no puede seguir esa ruta. Por tanto, cuando los marxistas hablan de contradicciones sociales, incurren en una lamentable confusión: un programa verdaderamente materialista debería implicar la reconceptualización de los antagonismos sociales en términos de oposiciones reales. Colletti, en particular, muestra que tanto Lenin (*Materialismo y em-*

*piriocriticismo*) como Mao-tse-tung (*Sobre la contradicción*) han sido víctimas de este *quid pro quo*: todos los ejemplos de contradicciones que ofrecen –y Mao se limita a repetir la lista de Lenin– son, en realidad oposiciones reales.

Debemos, sin embargo, preguntarnos, a qué tipo de relación, contradicción lógica u oposición real, debemos acudir para esclarecer la especificidad de los antagonismos sociales. Debemos coincidir, para comenzar, con Della Volpe y su escuela, en que la categoría de contradicción es inadecuada para dar cuenta de los antagonismos. La contradicción no es un tipo de oposición que opera entre objetos (o sujetos) reales. Una vez que esto ha sido afirmado, la cuestión es, sin embargo, más compleja, ya que la contradicción marxista (y hegeliana) no es solamente una contradicción *lógica* sino también *dialéctica* y que, por tanto, la relación entre sus dos polos no se agota al nivel de un *nihil privativum irrepresentabile* sino que añade algo más: la contradicción dialéctica, a diferencia de la meramente lógica, pretende añadir a la contradicción lógica un elemento plenamente representable, es decir, un tercer término que sobrepasa la contradicción y así la “resuelve”.

Pero ¿es legítima la derivación lógica de este tercer componente? La respuesta de Colletti se inspira en la crítica de Trendelenburg a la dialéctica hegeliana. Los pasos centrales de ella son los siguientes:

1. Para Kant, la *existencia* se sitúa fuera del concepto y fuera de la lógica. “Todo esto reconduce a lo que –para retomar una expresión cara a Della Volpe– podríamos llamar la *concepción positiva* del ser empírico y sensible” (Colletti, 1980/1986: 99). Colletti cita una serie de pasajes en los cuales Kant critica a Leibniz por la reducción que este último lleva a cabo de la sensibilidad a una simple falta –falta de claridad–, lo que lleva a una hipostización de lo abstracto, de lo conceptual, que transforma la idea en la única realidad sustancial.

2. Este es el punto de partida de la crítica de Trendelenburg. El punto de arranque es, una vez más, la distinción kantiana entre contradicción lógica y oposición real: la cuestión que le plantea a la lógica dialéctica es: ¿qué tipo de oposición corresponde a la contradicción dialéctica? En apariencia debería ser la oposición lógica. Pero, siguiendo este camino, se encuentran innumerables dificultades. La principal es que de

una contradicción puramente lógica es imposible derivar un tercer término, como lo requiere la dialéctica. Hegel mismo, en la *Enciclopedia* había mostrado la vacuidad de la idea puramente lógica de contradicción.

3. Por tanto, la única alternativa para Trendelenburg –y para Colletti– es que la contradicción dialéctica no sea una contradicción lógica sino una oposición real. Pero llegando a este punto surge un nuevo problema, que constituye la principal objeción de Trendelenburg a Hegel; la *oposición real* tiene en verdad varias credenciales para aspirar a ser el verdadero contenido de la *oposición dialéctica*. El *negativo* que aparece en ella es siempre algo positivo y real en sí mismo y, como es bien sabido, Hegel insiste en que la negación dialéctica es una “negación determinada”. Además, como ya observaba Aristóteles (recuerda Trendelenburg), la oposición real o relación entre contrarios “tiene siempre lugar en el interior del mismo género, del mismo campo”. Lo que significa que, a diferencia de los contradictorios, los cuales no tienen término medio, para los contrarios se da un tercero. Salvo que, y aquí es donde Trendelenburg avanza su objeción decisiva, “¿es posible obtener la oposición real por un método simplemente lógico?”. Como señala Colletti, la respuesta es innecesaria. En la oposición real está presente algo de nuevo y diverso respecto al primer término del cual se procede. Pero en cuanto término negativo, es en sí mismo positivo, y es evidente que no se puede llegar al mismo por un método puramente lógico. De hecho, dice Trendelenburg “no se puede jamás encontrar lógicamente un rasgo que permita conocer el concepto contrario” dado que este último es un ente *real*. Para alcanzarlo será necesario, por el contrario, apelar “a la intuición sensible, es decir, a la experiencia”. Pero esto invalida, en su raíz, la pretensión de la dialéctica de ser “un automovimiento del pensamiento puro y sin presupuestos” (Colletti, 1980/1986: 108-109).<sup>1</sup>

4. La conclusión de Trendelenburg es que la denominada lógica dialéctica es un híbrido. El *tercer término* solo puede ser introducido en el argumento contrabandeando en él supuestos empíricos, no provistos por la estructura lógica del argumento. Por tanto, pese a que la deducción proclame ser estrictamente lógica (y esto es lo que asemeja a Hegel con Leibniz),

1 | El trabajo de Trendelenburg al que Colletti se refiere es *Logische Untersuchungen*.

sin supuestos empíricos es imposible derivar el tercer término. Hegel construirá la aparente coherencia de su discurso mezclando ilegítimamente la contradicción lógica (lo que Marx llamará su idealismo acrítico) y la oposición real (lo que Marx denominará su positivismo acrítico). Para Colletti esta confusión está presente no solo en el hegelianismo sino también en buena parte de los debates internos a la tradición marxista.

5. La mayor parte de las objeciones planteadas por Della Volpe y Colletti respecto a la lógica dialéctica son irrefutables. Ciertamente, la fusión de los dos tipos de oposición no confluye en un ensamblaje lógico coherente. Si la argumentación concluyera en este punto sería inobjetable. Pero desgraciadamente no se cierra allí. En relación a otras cuestiones, el análisis de Della Volpe y Colletti es considerablemente menos satisfactorio. Algunas preguntas surgen en relación a este punto. Por ejemplo: 1) la positividad de lo empírico y lo sensible ¿representa la única alternativa posible a una oposición entendida como contradicción lógica?; 2) la categoría de oposición real ¿es lo suficientemente vasta como para incluir todo género de oposición, tanto en el mundo natural como en el social?; 3) la negatividad dialéctica ¿es el único tipo de negatividad al que tenemos acceso?

A la luz de cuanto hemos discutido, no parece adecuado afirmar que la contradicción dialéctica sea una candidata válida para pensar la especificidad de una relación antagónica. A esto quisiera añadir una última consideración. Si el tercer término condujera a los dos primeros a una resolución efectiva y si tal “resolución” fuese solo la consecuencia lógica de los términos de la contradicción inicial, la negatividad inherente a los antagonismos sería puramente apariencial, ficticia: se trataría de un mero pasaje en la transición a una identidad de grado superior. La lógica identitaria no habría sido interrumpida en ningún punto.

Una vez que esta conclusión ha sido alcanzada, pasemos al otro polo de la alternativa planteada por Della Volpe y Colletti y preguntémonos si podemos concebir los antagonismos sociales como oposiciones reales. Hay muchos motivos para dudar. Uno de estos, el más importante, es el siguiente: en una oposición real no hay nada antagónico. Colletti se indigna con los teóricos marxistas porque, según él, ellos han ignorado



completamente la categoría de oposición real. No creo que este haya sido el caso. Lukács era un filósofo profesional, y para haber ignorado tal categoría tendría que no haber leído la *Crítica de la razón pura*, lo que es impensable. Creo que los teóricos marxistas no se sintieron tentados a concebir los antagonismos sociales como oposiciones reales por un motivo diferente: porque no hay antagonismo sin negatividad, y no hay negatividad alguna en una oposición real. Por antagonismo se entiende una relación entre fuerzas enemigas, de modo tal que la negatividad pasa a ser un componente interno de esa relación. Cada fuerza niega la identidad de la otra. Pero en una oposición real no tenemos este tipo de negación, esta interrupción mutua de las identidades. En el choque entre dos piedras, en el cual una de las dos se rompe, el hecho de romperse expresa la identidad de esa piedra, tanto como el no romperse en circunstancias distintas. Las dos piedras están *in pari materia*, pertenecen ambas al mismo espacio de representación. En el caso del antagonismo, por el contrario, las cosas son distintas. La presencia del enemigo me impide constituir mi propia identidad. A diferencia de lo que ocurre en una oposición real, se da aquí una negación de identidad. El hiato entre fuerzas opuestas es más radical en el caso de una relación antagónica y, sobre todo, es estructuralmente diferente de aquel que es inherente a una oposición real. Ciertamente, también es posible definir la oposición real de manera tal que su única característica distintiva sea, a fin de cuentas, su alteridad respecto a la contradicción lógica. En ese caso el concepto cubriría tipos de relación muy diversos entre sí. De tal modo, sin embargo, la noción de oposición real habría perdido toda especificidad. *Oposición* es una categoría que pertenece al mundo social y que luego se extiende metafóricamente al mundo físico o viceversa. El riesgo es siempre que la metáfora pierda su dimensión figural y sea transformada en una identidad de naturaleza entre fenómenos enteramente diferentes. Los teóricos marxistas deseaban preservar la dimensión de negatividad inherente a una relación antagónica, y, puesto que la única negatividad a la que tenían acceso era la dialéctica, continuaron hablando de antagonismo en términos de contradicción. En esto, sin duda, se equivocaban, pero por razones distintas a aquellas aducidas por Della Volpe y sus discípulos.

Se debe admitir, sin embargo, que la lectura de Kant ofrecida por Colletti no es enteramente arbitraria, ya que se basa en resultados teóricos a los que había llegado el mismo Kant. Kant comienza con un agudo análisis acerca del estatuto de las cantidades negativas en matemáticas. El muestra con claridad que las cantidades negativas no implican negaciones absolutas -como es el caso en la contradicción lógica- sino que son, en realidad, positivas. “Supongamos que una nave viaja de Portugal a Brasil. Designemos a todas las distancias que ella cubre empujada por el viento del este con el signo “+”, y a aquellas que cubre empujada por el viento del oeste con el signo “-”. Los números designan millas. En siete días la nave ha avanzado hacia el poniente  $+12+7-3-5+8=19$  millas. Las cantidades indicadas con “-” tienen este signo solamente como término de oposición, porque deben ser combinadas con aquellas magnitudes que están precedidas por “+”. Pero si ellas están combinadas con magnitudes precedidas del signo “-” ya no hay ninguna oposición, porque oposición es una relación recíproca que solo existe entre “+” y “-”. Y si la sustracción es un cancelamiento que ocurre cuando las magnitudes opuestas son tomadas conjuntamente, es evidente que “-” no puede ser realmente un signo de sustracción, como se supone comúnmente; es solo la combinación conjunta de “+” y “-” que significa sustracción. De ahí que la proposición “ $-4-5=-9$ ” no es de ningún modo una sustracción, sino una verdadera adición y unificación de magnitudes homogéneas (Kant, 1763/1982: 256-257).

El argumento es irrefutable. Kant está sosteniendo que la oposición no es de naturaleza lógica (como en  $A\text{-no } A$ ) y que sus dos polos son positivos: el viento proveniente del oeste es algo en sí, independientemente de su encuentro con el viento que sopla del este. Su intento es refutar la asimilación (sostenida por Leibniz y Wolff) de toda oposición a la contradicción. A partir de allí Kant muestra cómo la positividad de los dos polos de una oposición puede ser encontrada en otros tipos de relaciones naturales o sociales, más allá del campo estrictamente matemático. Siendo ambos polos de la oposición positivos, la negación de la que son portadores es mutua y siempre intercambiable. Así, el “descenso” puede ser considerado como un “ascenso” negativo; el “caer” un “elevarse” negativo; el “retroceso” un “avance” negativo. Una vez que el

argumento ha sido planteado a este nivel de generalidad, podemos pasar imperceptiblemente a asimilar relaciones de tipo muy diferente, cuyo solo rasgo común es el no ser oposiciones lógicas. Así, por ejemplo: “Supongamos que a una madre espartana se le anuncia que su hijo ha luchado heroicamente por su país en el campo de batalla. Un sentimiento agradable de placer toma posesión de su alma. Después se le informa que su hijo ha muerto gloriosamente en la batalla. Esta noticia disminuye considerablemente su placer y lo reduce a un grado más bajo (Kant, 1763/1982: 264)”. El ejemplo muestra de qué modo opera la asimilación entre varias relaciones humanas. Kant está tratando, simplemente, de mostrar que lo opuesto al placer es algo en sí mismo positivo, y no puede ser identificado con la “falta de placer”, y que, como resultado, la oposición “placer/opuesto al placer” es diferente de aquella “placer/ausencia de placer” –que sería una oposición meramente lógica-. Desde este punto de vista, la relación “placer/opuesto al placer” no es diferente de la que existe entre los vientos del este y del oeste, pero es allí donde la analogía termina. El placer, como sentimiento subjetivo, implica *identificación* del agente con ese sentimiento, en tanto que lo opuesto al placer cuestiona la identidad del sujeto, mientras que el choque entre los dos vientos es un puro fenómeno meteorológico en el que la identidad de las dos fuerzas intervinientes no es perturbada.

Para el problema que Kant está planteando –conectado con su disputa con los leibnizianos- la distinción a la que apuntamos no es relevante, pero para una consideración de los antagonismos sociales es crucial. Kant mismo no habla de antagonismos, pero ese Rubicón fue cruzado muy a la ligera por aquellos que intentaron aplicar su categoría de oposición real al campo social –la escuela *dellavolpiana*, en nuestro caso. Algunos de los textos que Colletti cita para apoyar su argumento son muy indicativos a este respecto. Así, él cita un pasaje de Irving Copi en el que se afirma: “Que haya situaciones en las que actúan fuerzas opuestas, debe ser admitido; esto es así tanto en el campo mecánico como en el social y económico. Pero llamar a estas fuerzas en conflicto ‘contradictorias’ es usar una terminología descuidada y poco pertinente. Un gas sometido al calor, que tienda a hacerlo explotar y un recipiente que impida al gas expandirse, pueden ser descritos como

fuerzas en conflicto, pero ninguna de ambas es la *negación*, o la *refutación*, o la *contradicción* de la otra. El propietario de una gran fábrica, cuyo funcionamiento exija el trabajo de miles de obreros, puede oponerse al sindicato de los trabajadores y sufrir [a su vez] la oposición; [...] pero ni el propietario ni el sindicato están en *negación*, o en *refutación*, o en *contradicción* recíproca (Copi en Colletti, 1980/1986: 95). Como se ve, la comprensión de un gas y una movilización sindical son identificados por el simple hecho de que ninguno de los dos es contradictorio –lo cual es indudablemente verdad– pero se pasa enteramente por alto el hecho de que el término “oposición” significa en ambos casos algo enteramente diferente.

No es este ensayo el lugar adecuado para desarrollar un análisis en profundidad de la epistemología de Della Volpe y de sus discípulos. Baste señalar que su enfoque se basa en una perspectiva realista-empirista que, haciendo uso de algunas categorías kantianas, las desarrolla en un contexto intelectual explícitamente no-kantiano. Me limito a mencionar su crítica a lo que es llamado –no solo por ellos– el “fenomenismo” de Kant. “Ahora bien, todo esto reenvía [en Kant, pero Hume es también citado] a lo que podríamos llamar –para retomar una expresión cara a Della Volpe– *la concepción positiva* del ser empírico y sensible. Se trata naturalmente, también en este caso, de una concepción que, en Kant, tiene un desarrollo parcial y reducido –obstaculizada como lo es– por el ‘fenomenismo’ del cual se ha hablado” (Colletti, 1980/1986: 99). Esta visión ya fue criticada en tiempos de Kant. Como lo señala Henry Allison: “El primero y más básico punto a señalar aquí es que el fenomenismo es trascendentalmente realista en el mismo sentido y por las mismas razones que el idealismo de Berkeley: pese a su concepción de los objetos como ‘construcciones lógicas’, él trata (implícitamente, desde luego) los datos sensibles a partir de los cuales se supone que los ‘objetos’ se construyen como cosas en sí. En consecuencia, no es más adecuado para explicar el idealismo trascendental de lo que es para explicar el idealismo de Berkeley. En resumen, el idealismo trascendental no es ni una teoría acerca de la traducibilidad de proposiciones de los objetos del lenguaje en datos de sentido más precisos o primitivos, ni una teoría acerca del tipo ontológico (objeto material o colección de los

datos de los sentidos) de los objetos de la experiencia humana” (Allison, 1983: 30-31).

No podemos entrar aquí en esta discusión. Subrayemos solamente que aceptar el carácter positivo de los dos polos de una oposición real no implica necesariamente aceptar una perspectiva empirista-realista; tan solo -y esta es una afirmación muy distinta- que esos polos no están ligados internamente entre sí de un modo lógico-contradictorio. Hay otras alternativas además de la que acabamos de mencionar. Por ejemplo, es posible afirmar una construcción discursiva de la oposición en la que cada polo está semánticamente diferenciado del otro, sin que esta diferenciación se verifique en términos lógicos. Es en este punto en el que una lectura demasiado apresurada de la intervención kantiana en términos de fenomenismo comienza a desintegrarse. Es a estas alternativas que debemos ahora dirigir nuestra atención.

## **Antagonismos y objetividad social**

¿Dónde nos deja nuestra discusión, hasta este punto, en lo que concierne al status teórico de la noción de antagonismo social? Ninguna de las dos categorías que hemos explorado como candidatos posibles para capturar la especificidad del antagonismo es lo suficientemente radical como para no reducir la relación antagónica a algo diferente de ella. Tanto la categoría de “contradicción”, en el sentido dialéctico del término, como la de “oposición real”, inscriben la dimensión estrictamente antagónica en un espacio de representación más amplio, en el que los antagonismos son un momento transitorio, un componente evanescente que irrumpe en el horizonte de lo visible solo para ser inmediatamente trascendido. O, para ponerlo en términos diferentes, la negatividad no es nunca *constitutiva* (en el sentido trascendental del término). Como lo indicáramos anteriormente, una contradicción dialéctica nos da tan solo una negatividad ficticia. Está presente como momento en la cadena dialéctica, pero ya tiene, en su interior, las simientes de su propia superación. En la unidad última del Espíritu Absoluto, todas las contradicciones encuentran el punto de su superación final. Toda contingencia

está presente como la superficie fenoménica a través de la cual se afirma una necesidad subyacente. Y, desde luego, una negatividad que es solo el puente hacia una positividad más alta no puede ser radical y constitutiva.

Pero si pasamos ahora a considerar la “oposición real”, advertimos inmediatamente que, por razones que ya hemos también mencionado, la negatividad tampoco puede ser radical. La piedra angular del argumento de Kant es la afirmación de la naturaleza *positiva* de los dos polos de la oposición. En tal caso, la negatividad inherente al antagonismo tampoco puede ser constitutiva. En una oposición *real*, la oposición expresa plenamente la identidad de sus dos polos. Esta es la parte del argumento de Kant que Colletti subraya, dándole un giro empirista que elimina la dimensión trascendental, aún presente en Kant.

Habiendo llegado a este punto, podríamos preguntarnos si, después de todo, tanto la contradicción dialéctica como la oposición real no comparten algo, y si esta dimensión compartida no es, precisamente, la que no logra capturar la centralidad de la negatividad inherente al antagonismo. Ambos tipos de relación comparten, en verdad, algo, y es el hecho de que ambas son relaciones *objetivas*, entre objetos conceptuales en un caso, y entre objetos reales en el otro. Esto ya nos muestra cuál es el paso necesario a tomar si vamos a atribuir a la negatividad un papel fundante en la estructuración de los antagonismos. Para ponerlo de modo más preciso: que la sociedad no logra constituirse a sí misma como orden enteramente objetivo por la presencia, en su interior, de relaciones antagónicas.

¿Qué implicaría la constitución de un orden objetivo plenamente realizado? Que todos sus elementos componentes pertenecieran al mismo espacio de representación. Esto significaría que el contenido óptico de cada elemento *agotara* su significación ontológica. En el caso de los vientos del este y del oeste, su interacción -que en el caso más extremo puede conducir a la total quietud de la nave- no resulta en absoluto en la interrupción de la identidad de ninguno de los dos vientos. El carácter *positivo* de cada viento no es modificado por su encuentro con el otro viento. La identidad óptica de cada viento se expresa tanto si su curso natural es obstaculizado por la presencia del otro viento, como si puede expandirse sin ningún obstáculo. Y lo mismo ocurre en una contradicción dialéctica:

tanto la contradicción como su resolución son simplemente el despliegue de algo que estaba plenamente anunciado -incluido- en la estructura lógica de cada uno de los términos contradictorios. En una filosofía como la de Hegel hay una perfecta yuxtaposición entre los órdenes óptico y ontológico. Cada diferencia óptica, en su desnuda objetividad, tiene una significación ontológica. Pero, a su vez, no hay dimensión ontológica que no se construya a través de una diferenciación óptica.

Sin embargo, para volver a un ejemplo antes mencionado, en el caso del placer negativo de la madre espartana a quien se anuncia la muerte de su hijo, las cosas ocurren de manera diferente. Aquí la identidad de la madre es, en verdad, interrumpida por la muerte. Como ella identifica su ser, al menos parcialmente, con la supervivencia de su hijo, la muerte le impide la constitución plena de esa identidad. Es decir que la oposición entre los dos vientos y la oposición placer/negación del placer están estructurados ontológicamente de modo distinto: con interrupción de la identidad en un caso, y sin esa interrupción, en el otro. Ninguna de las dos oposiciones es lógica, ninguna de ellas es la expresión de una contradicción lógica, pero los principios de su estructuración interna son diferentes.

Es decir que en tanto que el objetivo de Kant era simplemente mostrar que hay oposiciones diferentes de la contradicción lógica, nuestra tarea es avanzar en el análisis de las diferenciaciones que emergen en el campo de esas oposiciones. Volvamos al ejemplo de la madre espartana. Como hemos dicho, el episodio doloroso bloquea la constitución plena de la identidad de la madre. La supervivencia de su hijo pasa a ser un símbolo de una plena identidad que no puede ser alcanzada. Hay solo un paso más a tomar: transformar el ejército enemigo en el símbolo de su no-ser. Cuando esto ocurre, estamos plenamente en el campo de los antagonismos sociales. Para tener un antagonismo, la primera condición es que haya una interrupción (o un impedir la constitución) de una identidad plena. De modo que la construcción discursiva de un antagonismo es diferente, tanto de una oposición real como de una contradicción dialéctica, dado que estas dos últimas presuponen una identidad plena. Esto explica nuestra anterior afirmación de que los antagonismos no son relaciones objetivas sino relaciones en las que se muestran los límites en la constitución

de la sociedad como orden objetivo. El corolario de esta tesis es la implicación de que lo *social*, a diferencia de la *sociedad*, va a ser siempre una *objetividad* fallida.

Extraigamos algunas de las consecuencias ulteriores de esta tesis. Hay varias, y podemos explorarlas de modo sumario. En primer término, ¿qué ocurre con la naturaleza positiva de los dos polos de la oposición una vez que nos hemos apartado de la lectura realista-empirista de Colletti? Una primera consecuencia es que el contenido “positivo” está aún ahí, pero ya no es un mero contenido positivo, óntico. Si yo me *identifico* con un cierto contenido, este último cesa de ser un *mero* contenido; es investido de un modo tal que pasa a ser un símbolo de mi propio ser. Es decir, que pasa a cumplir un rol ontológico diferente. Pero este nuevo rol es solo posible en la medida en que otro contenido “positivo” pasa a ser una amenaza a mi propia identidad. Y este contenido amenazante es también investido con una nueva función ontológica: la de simbolizar la posibilidad misma de mi no-ser. Como nada es *tan solo* lo que es, porque la misma positividad de este ser está amenazada por este excedente de investimento (positivo o negativo), la exacta yuxtaposición entre los ordenes óntico y antológico resulta imposible. Ciertos objetos particulares serán investidos con una nueva dimensión que trasciende su realidad óntica. Surge así una *diferencia ontológica* que divide el campo de la objetividad. Esta diferencia es, a la vez, condición de posibilidad de ese campo y también puesta en cuestión de su mero carácter objetivo. (Volveremos más tarde sobre este punto). Para la madre espartana la valentía de su hijo es una fuente de placer y su muerte una fuente de tristeza, pero es solo a resultas de su identificación con la maternidad que la “muerte gloriosa” puede constituirse en amenaza. (Un lector de orientación psicoanalítica podría, desde luego, encontrar en todo este episodio, fuentes más complejas de placer y de su opuesto).

Toda la visión de una positividad del ser que operaría como fundamento de una oposición real es, de esta manera, puesta en cuestión, al menos en lo que concierne al mundo social. Cuanto más nos desplazamos de ejemplos como el de los dos vientos que cancelan sus efectos mutuos, al de la madre espartana, y de este último a los antagonismos sociales plenos, nos resulta cada vez menos posible absorber la dimensión ontológica dentro del campo de la objetividad óntica.



tica. Pero, como consecuencia, cada vez más problemático resulta el intento de subsumir aquellas oposiciones distintas de la lógica bajo la categoría unificada de “oposición real”.

¿En qué punto, sin embargo, nos dejan estas consideraciones? La noción de dos polos positivos en una oposición real había sido la base para diferenciar a esta última de la contradicción lógica. Ahora bien, la puesta en cuestión de esa positividad plena a través de la división entre lo óntico y lo ontológico ¿no amenaza también el terreno en que la distinción kantiana entre los dos tipos de oposición tiene lugar? Peor aún: si estamos ahora afirmando que un contenido positivo, puramente óntico, sería un sustituto de una fallida identidad plena ¿no estaríamos reintroduciendo de contrabando la fórmula A-no A en la que la contradicción lógica se funda? La respuesta es negativa.

Ver por qué este es el caso requiere, sin embargo, algunas consideraciones ulteriores. En el caso de una contradicción dialéctica, como hemos visto, la contradicción está presente tan solo para ser superada más tarde por una positividad superior. Esto significa que el momento contradictorio posee, en su interior, todo lo necesario para avanzar hacia su ulterior superación. Es decir, que la dimensión negativa es esencialmente transitoria. Este es el punto en el que la legitimidad de una transición estrictamente dialéctica fue cuestionada por Trendelenburg, Della Volpe, Colletti y otros (la crítica de Schelling a la idea de Hegel de una filosofía sin presupuestos va, en parte, en la misma dirección). El punto central es que no se puede derivar un extremo *real* a través de un método simplemente lógico. Ya hemos indicado lo correcto de esta crítica. En lo que respecta a las formulaciones por parte de Hegel de su propio método, no hay duda de que él se estaba explícitamente embarcando en esta tarea imposible. Y sin embargo, no podemos eludir el sentimiento de que, en esta crítica, hay algo que no es enteramente aprehendido. Pienso que es esto: que la crítica es formulada desde una perspectiva ontológica en la que hay lugar tan solo para dos tipos de entidades: conceptos y objetos reales. La defensa sin matices de Colletti de la teoría de la verdad como adecuación, ilustra el punto. Una vez llegados a ese punto, es evidentemente muy fácil mostrar que la pseudo coherencia del discurso de Hegel puede solo mantenerse contrabandeando oposiciones reales en el interior de un discurso

que se supone que es enteramente conceptual. Esto es algo que podemos aceptar con un solo recaudo: que quizá el aparente eclecticismo del texto de Hegel –que debemos aceptar– resulta parcialmente del estrecho dualismo ontológico de la lectura de sus críticos. Si este fuera el caso, quizá una nueva posibilidad debería ser explorada: que el híbrido eclecticismo de Hegel haya sido un intento *avant la lettre* de ir mas allá del rígido dualismo conceptos/objetos reales.

Volvamos, para explorar el punto, a nuestra discusión acerca de los antagonismos sociales.

### **Antagonismos y representación**

Exploremos las varias dimensiones de este hiato estructural que hace imposible una exacta yuxtaposición entre lo óptico y lo ontológico –es decir, lo que hemos denominado la “interrupción” de una identidad-. En primer término, el ser de una identidad no es meramente *dado*; es el resultado del investimento de un contenido óptico por una significación ontológica que no emerge lógicamente de ese contenido. (O, para ponerlo en otros términos, que la articulación entre lo óptico y lo ontológico está siempre mediada discursivamente). Esto se aplica a los dos lados de la ecuación. No hay contenido óptico que, por sí mismo, tenga una significación ontológica precisa. Pero, a su vez, no hay significación ontológica que no se construya a través del investimento de un contenido óptico. Todo gira, entonces, en torno al estatus teórico preciso de esta noción de “investimento” ¿Es representable categorialmente? Si lo fuera, podríamos pasar de lo óptico a lo ontológico a través de los recursos internos de ambos niveles. Pero, en tal caso, habría un total eclipse de la categoría de “investimento”. Es decir, la transición sería enteramente objetiva –no habría interrupción de *identidad*-. Pero, si por el contrario, hay una tal interrupción, el investimento pasaría a ser fundacional y constitutivo y, por este mismo motivo, pasaría a ser ontológicamente *irrepresentable*. Si este fuera el caso, como creo que lo es, entonces la interrupción no puede ser inscrita en nada diferente de sí misma. Yo puedo *nombrar* este hiato interruptor, pero no puedo aprehender conceptualmente el contenido de

ese nombre. *Este hiato, nombrable pero no conceptualizable, es, exactamente, el lugar del sujeto.*

En este punto podemos intentar detectar las consecuencias de estas distinciones categoriales para la comprensión de los antagonismos sociales. Si los antagonismos fueran relaciones objetivas, los recursos nocionales de sus dos polos harían posible una transición fácil entre esos dos polos, sin abandonar un mismo espacio de representación (como en el caso de los vientos del este y del oeste). Pero en tal caso, el momento estrictamente antagónico del *choque*, el momento en que las identidades no *confluyen* entre sí sino que se *interrumpen* mutuamente sería meramente apariencial. Si, por el contrario, el momento de interrupción es radical y constitutivo, la idea de un fundamento objetivo que abarcara los dos polos de la relación antagónica se disolvería. Un antagonismo social, a diferencia de la oposición entre fuerzas naturales, requiere un tipo de negatividad que está ausente en un mundo puramente físico.

Es decir que la cuestión clave concierne a la confluencia o a la interrupción de las identidades. exploremos, sucesivamente, lo que está implícito en ambas alternativas. Confluencia, en primer término. Como lo hemos sugerido, ella implica la presencia de un nivel de representación que abarca todo lo que cada polo positivamente afirma. No hay diferencia ontológica en un universo físico ¿Qué ocurre si pasamos a la otra alternativa, en la que una verdadera interrupción domina? Resulta claro que la única posibilidad de mantener una representación plena como principio operante es introducir una forma u otra de *reducción*. Es decir la idea de una interrupción espuria que nos haría volver, finalmente, a una confluencia subyacente. Y es aquí donde encontramos que la “oposición real” es enteramente inadecuada para llevar a cabo esa reducción. Las oposiciones reales solo son operativas en el interior de relaciones cuyos términos identitarios se muestran “a cielo abierto”. Pensar algo en términos de reducción implicaría coquetear con categorías tales como “alienación”, que están necesariamente ausentes de un mundo en el que la “contradicción” ha cesado de ser ontológicamente productiva.

De tal modo, la única alternativa es pasar a una noción de confluencia de la que la dimensión de interrupción no está totalmente excluida. Esta última tiene que ser mantenida como

parte de un movimiento lógico a través del cual una confluencia última se afirmarí a sí misma. Esta nueva articulación entre confluencia e interrupción es la lógica dialéctica. Su significado teórico puede ser aproximado desde dos perspectivas. En un sentido es el punto más alto del racionalismo, el momento en el que la totalidad del mundo de las interrupciones antagónicas ha sido reconducido a un conjunto radicalmente representable. La categoría de “alienación” es la que operaría esta transustanciación (que es poco más que un juego de prestidigitación). Pero la lógica dialéctica puede ser también vista desde otra perspectiva: como la irrupción, dentro del discurso filosófico, de puntos rupturales que harían estallar la posibilidad última de toda confluencia. Como lo insinuamos anteriormente, esta segunda alternativa esta minando y excediendo el texto hegeliano en numerosos puntos.

De este modo tenemos una clara escalada en lo que al trabajo de la negatividad se refiere. En el caso de la “oposición real” la negatividad está enteramente ausente. “Oposición” es un término puramente metafórico para referirse a procesos que son enteramente positivos. En el caso de la dialéctica la negatividad está formalmente presente, pero como momento meramente evanescente que media entre dos positivities. Finalmente, tenemos el antagonismo como fundante y constitutivo, es decir, una negatividad que no es dialécticamente recuperable. Antes de decir algo de esta última tenemos, sin embargo, que hacer referencia a las estrategias teóricas a través de las cuales el bloqueamiento dialéctico de la negatividad ha operado.

El terreno de las recuperaciones dialécticas es el de una *inmanencia* sin fisuras. Todo tipo de interrupción en la cadena del ser es concebida como la expresión fenoménica de una reafirmación más profunda de la cadena como tal. Como hemos dicho, la “alienación” es la categoría a través de la cual esa pseudo-negatividad opera. En cierto sentido, la raíz de las dificultades que acechan a toda concepción inmanentista es el problema del *korismos* que Platón afrontara en su intento de explicar la relación entre el mundo de las ideas y la realidad fenoménica y empírica. La distinción aristotélica entre forma y materia no supera, sino que reproduce este dilema. El inmanentismo –el único terreno en el que una lógica dialé-

ctica puede operar- es el intento más radical de colonizar la negatividad, de reconducirla al *fundamentum inconcussum* de una determinación última. Mencionemos un par de ejemplos. La transición del momento de una trascendencia absoluta, concebida como completa en sí misma y por tanto autosuficiente, a un mundo imperfecto y limitado planteaba ya problemas que eran estrictamente insolubles. En el neoplatonismo: ¿por qué un Uno autosuficiente tiene que ser la raíz de un mundo menos perfecto? Categorías tales como “emanación” retardan el problema sin resolverlo. O, en la versión cristiana: ¿por qué Dios necesitaba crear un mundo?

Pero un inmanentismo más radical se ve confrontado a desafíos más profundos. Consideremos uno de los más serios obstáculos a la idea de una cadena ininterrumpida del ser: el problema del mal. Juan Escoto Eriugena afirmaba que el mal es una representación distorsionada elaborada por nosotros, seres finitos, pero que desde el punto de vista infinito de la Divinidad, el mal es solo la expresión de una de las etapas por las que Dios debe pasar para alcanzar su perfección absoluta. Es decir, que el mal es puramente apariencial. Una vez que el mal ha sido asimilado de este modo al mundo del ser, de la *representabilidad* plena, ninguna negatividad puede entrar en el cuadro. La historia de este proceso de asimilación/representación es bien conocida. La misma visión se encuentra en el misticismo nórdico, en Nicolás de Cusa, en Spinoza, en Hegel y en Marx. Su expresión más madura en su versión secular la encontramos en la “astucia de la razón” de Hegel. Desde el punto de vista de una mente finita, la Historia es un proceso irracional gobernado por la violencia, el mal y la sinrazón. Pero desde el punto de vista del Espíritu Absoluto, esta irracionalidad es la expresión de una racionalidad más profunda, que se realiza a través de la opacidad de sus manifestaciones fenoménicas. Y en Marx encontramos lo que es, esencialmente, el mismo argumento. Al comienzo de la Historia, en el comunismo primitivo, encontramos una sociedad no-antagónica. La Historia, sin embargo, está gobernada por una lógica inmanente estricta: es una historia de la producción. Por tanto, para desarrollar las fuerzas productivas de la humanidad fue necesario pasar por todo el infierno de las sociedades divididas en clases para alcanzar finalmente, en un comunismo ple-

namente desarrollado, una comunidad reconciliada. Como vemos, en todas estas formulaciones, el momento estrictamente antagónico está presente, pero solo para ser disuelto a través de su superación/reabsorción en una positividad más alta.

No faltan intentos, en el pensamiento contemporáneo, de aprehender los rasgos estructurales y las formas de operatividad de esta diferencia ontológica. Mencionemos tan solo tres. La primera referencia es, desde luego, a Heidegger, de quien proviene la noción de “diferencia ontológica”.<sup>2</sup> La categoría central es aquí la de *Abgrund* –un fundamento que es, a la vez, un abismo–. En el lugar del fundamento hay un abismo –o, para ser más precisos, el abismo mismo es el fundamento–. Decir que el abismo mismo es el fundamento no significa, pura y simplemente, la ausencia de fundamento, que sería una ausencia a secas, sino que sería *la presencia de una ausencia*. Y esta ausencia, en cuanto presencia, necesita ser representada. Una ausencia simple no requiere ningún tipo de representación; pero si la ausencia como tal está presente en el interior de la estructura, requiere tener acceso al campo de lo representable. Esta representación no puede, sin embargo, ser directa, porque lo que es representado es una ausencia; por tanto, solo puede ser representada como *un proceso de des-fundamentación*. Es aquí donde la diferencia ontológica hace su aparición: el contenido óntico no desaparece, pero es distorsionado a través de esta actividad *des-fundante*, si se nos permite el neologismo, que es al mismo tiempo un investimento. Y esta actividad des-fundante no es meramente negativa, sino que tiene una vertiente positiva: puesto que no hay fundamento último, tampoco hay fijación última del sentido; pero porque este momento de no-fijación debe ser representado, este abre el camino a fijaciones parciales –es decir, a fijaciones que muestran las huellas de la contingencia que las penetra, y que son el único medio de mostrar discursivamente el abismo presente en el lugar del fundamento–. En otros términos: la distorsión –fijación parcial– es el único medio de representar aquello que es constitutivamente irrepre-

---

2| Un claro análisis de las categorías heideggerianas, en este respecto, con una aguda proyección de su relevancia para la política, puede encontrarse en el libro de Oliver Marchart (2009), cuyo enfoque coincide, en buena medida, con el que intentamos desarrollar en este ensayo.

sentable. Esto es aquello en lo que se funda, en palabras de Marchart, la distinción entre “antifundacionalismo” y “posfundacionalismo”. “Anti-fundacionalismo” sería la pura y simple ausencia de un fundamento, que solo podría dar lugar a una proliferación óptica de identidades. “Posfundacionalismo” significa algo distinto: el fundamento no desaparece, sino que es penetrado por una dimensión de ausencia o contingencia que impide toda reducción de lo ontológico a lo óptico.

Acontece con el *Abgrund* heideggeriano algo similar a lo que, en un registro teórico distinto, hemos planteado como la lógica de los significantes vacíos (Laclau, 1996). Un significante vacío no puede ser, simplemente, un significante sin significado –eso lo transformaría en mero sonido, y lo pondría fuera del campo de la significación-. Un significante vacío, para continuar siendo significativo, debe significar algo: un hiato que emerge en el seno de la significación, que por tanto no tiene significado positivo *propio*, pero que debe ser, sin embargo, nombrado, porque es la condición misma del proceso significativo. Por eso mismo, ese hiato solo puede mostrarse como distorsión de todo momento estructural, es decir, de todo espacio suturado de diferencias. En el lenguaje estructural: solo se hace visible a través de la subversión de la relación significante/significado; en el lenguaje fenomenológico de Heidegger: a través de la imposibilidad de la yuxtaposición entre lo óptico y lo ontológico.

Nuestro segundo ejemplo es el del “objeto *a*” lacaniano. En este caso, nos encontramos con un objeto parcial que asume, sin embargo, el rol de la totalidad (Laclau, 2005:142-157; y Copjec, 2009). La Cosa freudiana (*das Ding*) es el objeto que sutura una totalidad pero que es, sin embargo, un objeto imposible, una ilusión retrospectiva que no tiene, por tanto, acceso a la representación directa. Es, en consecuencia un objeto imposible, pero también un objeto necesario. Su representación, en consecuencia, es solo posible si un objeto parcial, sin dejar de ser parcial, es investido con el papel de representar esa imposible totalidad. En palabras de Lacan: la sublimación consiste en elevar un objeto a la dignidad de la Cosa. Nuevamente nos encontramos aquí con la diferencia ontológica. Si la sublimación consistiera meramente en un cambio de objeto, estaríamos frente a un simple desplaza-

miento en el plano óptico. Pero de lo que se trata no es de un cambio *de* objeto sino de un cambio *en el* objeto. La función ontológica del “objeto *a*” es trascender su particularidad óptica y ser la encarnación de la Cosa, de la imposible totalidad.

Nuestro tercer ejemplo es el de la “clase hegemónica” en Gramsci ¿Qué entiende Gramsci por tal? A la “clase hegemónica” se opone la “clase corporativa”, que representa intereses sectoriales en el seno de una totalidad suturada. La clase hegemónica, por el contrario, *universaliza* de algún modo sus propios objetivos, que pasan así a constituir aquellos de fuerzas sociales mucho más vastas. Para la cuestión que analizamos –la emergencia de una diferencia ontológica irreductible– lo que resulta decisivo es el modo en que esa universalización opera. El marxismo clásico tenía su propia teoría acerca de la universalización de intereses, que era la noción del proletariado como “clase universal”. Pero allí no se trataba de una *universalización* en el estricto sentido del término, sino de un sector que tenía inscrito lo universal, desde un comienzo, en su propio ser: el proletariado, al no tener intereses particulares que defender, al liberarse a sí mismo liberaba al mismo tiempo al conjunto de la humanidad. Y el proceso que conducía a esta centralidad ontológica del proletariado estaba ligado a su creciente centralidad óptica: existiría una creciente simplificación de la estructura de clases bajo el capitalismo, que conduciría a la desaparición de las clases medias y del campesinado, por la que la última confrontación antagónica de la historia tendría lugar entre la burguesía capitalista y una masa proletaria homogénea. Como vemos, en esta visión hay una exacta superposición entre los niveles óptico y ontológico: el proletariado no necesita “universalizar” nada, ya que es en sí y de por sí universal. (Reaparece en que la “clase universal” en Hegel opera exactamente de acuerdo al mismo modelo. En este caso no se trata del proletariado sino de la burocracia –entendida como conjunto de los aparatos estatales– pero es, en todo caso una instancia específica que no requiere construir su propia universalidad ya que la tiene, desde un comienzo, inscrita en su propio ser). Ningún investimento es requerido.

Este es el punto en el que percibimos la originalidad de la intervención gramsciana. Para Gramsci la universalidad no es un dato, sino una construcción contingente: *se trata de un*



*proceso de universalización hegemónica.* Para entender esta noción debemos ubicarnos en el terreno en el que ella surge, que está signado por la creciente complejidad de las relaciones entre tareas y agentes. El caso paradigmático es, desde luego, la Revolución Rusa. La revolución democrática contra el zarismo debía, de acuerdo a la concepción canónica en la social-democracia, haber sido encabezada por la burguesía –se hubiera tratado, en tal caso, de una revolución democrático-burguesa clásica-. Pero la burguesía rusa era muy débil para encarar la que hubiera sido su tarea “normal”, y esta debía ser asumida por una fuerza distinta: la clase obrera aliada al campesinado. Y aquí el problema emerge: la clase obrera, al asumir las tareas democráticas ¿no modifica su identidad de clase? Y las tareas democráticas, al ser asumidas por un sector distinto de la burguesía ¿no encuentran que su índole es internamente modificada? Esta ambigüedad del lazo entre tareas y agentes estaba ya apuntando hacia una lógica social distinta, que ponía en cuestión la idea de un sólido fundamento de la historia en el que agentes, tareas y etapas estuvieran encadenados por una férrea necesidad interna. En los años veinte y treinta esta articulación heterodoxa de etapas fue elevada a principio articulador del terreno en el que tenían lugar las intervenciones políticas: es lo que se llamó el desarrollo desigual y combinado, que Trotsky habría de postular como el fundamento subyacente de toda acción revolucionaria.

Gramsci es quien va a extraer las conclusiones de esta nueva heterogeneidad inasimilable a las secuencias de los paradigmas clásicos: la heterogeneidad social requiere un momento de construcción radical y constitutivo, que no viene dictado por ninguna secuencia apriorística. Esto es lo que él denominó “hegemonía”. Ciertos contenidos son *investidos* con la función de representar la plenitud ausente de la comunidad. Esta plenitud se plasma en lo que hemos llamado “significantes vacíos” –que son también, por eso mismo, hegemónicos-. Pero esa función ontológica de expresar la presencia de una ausencia, solo puede tener lugar a través del investimento en un contenido óntico. Como en el caso del *Abgrund* heideggeriano, como en el caso del “objeto *a*” lacaniano, la operación hegemónica consiste en un investimento radical que, a la vez que intenta crear un puente entre lo óntico y lo ontológico, reproduce su imposible convergencia.

Si quiere pensarse en un ejemplo comparativo que muestra aun más claramente la índole de la intervención gramsciana, pensemos en lo que Lukács escribía en esos años. También él percibía un momento de desfasaje entre el proyecto de un cambio radical del orden existente y la materialidad empírica de los agentes que podrían encararlos. Pero mientras que en Gramsci este desfasaje se superaba en la dirección de un constructivismo radical –los agentes no son “clases” en el sentido tradicional sino “voluntades colectivas”; las áreas históricas dependen de la aglutinación discursiva de objetivos parciales– en Lukács todo se resolvía en una cuestión de “alienación”. La conciencia proletaria, en las condiciones de la sociedad capitalista, era una conciencia reificada –“falsa conciencia”– y la verdadera conciencia proletaria aparecía encarnada en una instancia externa a la materialidad de la clase –el Partido–. Lo que en Gramsci era constructivismo radical se resolvía, en el caso de Lukács, en mera teleología.

### Conclusiones preliminares

El *Abgrund* heideggeriano, el objeto *a* de Lacan y la “clase hegemónica” de Gramsci nos muestran una estructura ontológica similar. En los tres casos tenemos el investimento ontológico en un objeto óptico; y en los tres casos el carácter contingente de este investimento se manifiesta a través de su radical puesta en cuestión: no hay ningún “destino manifiesto” que requiera que el investimento ontológico tenga lugar en ese objeto particular. Es en tal sentido que el momento del investimento es constitutivo: no puede ser explicado por ninguna lógica subyacente, distinta de sí mismo. Es por eso que el abismo es también fundamento.

El antagonismo tiene, por tanto, una función revelatoria. Por un lado, el momento de institución identitaria transforma un objeto óptico en símbolo de mi posibilidad de ser; pero, por el otro, la presencia de la fuerza antagónica muestra el carácter contingente y de *mero* investimento del investimento identitario. Paradójicamente, la estructuración interna de la identidad se muestra a través de aquello que la interrumpe y limita. Esta interrupción es decisiva y es esta la que hace a

la relación antagónica inasimilable a las otras dos lógicas con las que se ha intentado aprehenderla –la oposición real y la contradicción dialéctica–, que como hemos visto, son lógicas enteramente identitarias, que no requieren abandonar un plano unificado de representación.

Es aquí donde podemos ver toda la productividad teórica de la vieja distinción husserliana entre *sedimentación* y *reactivación*, aunque dándole un sesgo que Husserl no hubiera, sin duda, aprobado. La sedimentación sería el momento plenamente óptico de los objetos, cuando se han borrado las huellas de la instancia contingente de su institución originaria. La reactivación sería el retorno a esa instancia originaria, a esa institución contingente (no, como en Husserl, a un sujeto trascendental que sería fuente del sentido). Es decir que el acto de institución se muestra plenamente solo a través de aquello que lo pone en cuestión. Pero estos actos de institución contingente, que tienen lugar en un campo surcado por la presencia de fuerzas antagónicas, es exactamente lo que entendemos por *política* (en el sentido ontológico del término, desde luego, que tiene poco que ver con las organizaciones y estructuras políticas en su sentido corriente, las cuales pueden perfectamente corresponder a prácticas enteramente sedimentadas). Pero en tal caso, el campo de una ontología fundamental sería también el campo de una ontología política.<sup>3</sup>

Hay un segundo aspecto de esa ontología que requiere ser subrayado. En los tres ejemplos que hemos mencionado, hay un rasgo común: aquello que es investido en una particularidad óptica es un objeto necesario pero también imposible, un objeto, por tanto, que carece de toda representación directa. El investimento consiste, precisamente, en transformar las características ópticas del objeto en la expresión o representación de algo distinto de ese objeto –es decir, de una plenitud ausente–. *Pero esto equivale a decir que esa representación será siempre figural o retórica*. Las figuras retóricas adquieren así un valor ontológico. Cicerón afirmaba que estamos obligados a hacer uso de las figuras retóricas porque hay más objetos en el mundo, a ser nombrados, que las palabras de que dispone nuestro lenguaje. Para él, esta era, desde luego, una limitación empírica, pero nosotros sa-

---

3 | En esta dimensión ontológico-política, mi enfoque converge, al menos parcialmente, con el de Oliver Marchart (2009).

bemos que se trata de algo más fundamental: de un *impasse* constitutivo del proceso de significación, por el que algo que, radicalmente, no puede ser significado, es la condición que pone en movimiento, sin embargo, al proceso significativo. A partir de este punto, ese proceso solo puede consistir en una serie infinita de sucesiones figurales, que no encuentra punto de anclaje en ninguna literalidad última. Y un lugar central en este ordenamiento retórico lo ocupa la figura de la *catacresis*, es decir, de un término *figural* que no puede ser sustituido por otro *literal*. Lo que equivale a decir que la representación de la presencia de una ausencia, que es, como vimos, un requerimiento para la aprehensión de los antagonismos sociales habrá de ser esencialmente catacrética.

Volvamos, para concluir, a la afirmación inicial del *Manifiesto comunista*, con la que iniciáramos este ensayo, según la cual la historia humana debe ser entendida como lucha de clases. Esta afirmación, podemos ahora decirlo, es esencialmente ambigua. Por un lado, afirma la centralidad ontológica de la lucha, del antagonismo. Todo nuestro análisis nos conduce a suscribir esta afirmación. Pero -y aquí viene la segunda afirmación de Marx y Engels- para ellos no se trata de cualquier antagonismo sino de uno muy preciso: el antagonismo *de clase*. Y esta segunda afirmación resulta imposible sin modificar la perspectiva ontológica en la que se fundaba la primera. Porque, en tanto que la afirmación del carácter ontológicamente primario del antagonismo rompe la yuxtaposición entre lo óntico y lo ontológico y da lugar a un juego de investimentos contingentes que no predetermina el carácter de los agentes sociales que resultarán de ellos -las “voluntades colectivas” de Gramsci- y, sobre todo, no permite unificar todas las luchas en entidades globales tales como “la historia de la humanidad”, la afirmación apriorística de que estos agentes son necesariamente las “clases sociales” solo puede hacerse a partir de una perspectiva teleológico-objetivista.

Repárese en el sentido de nuestra afirmación: no estamos diciendo que esta última sea la única perspectiva presente en el discurso marxista, sino que este discurso es ambiguo y que pueden encontrarse en él secuencias que permiten avanzar en ambas direcciones. Si este no fuera el caso, un discurso como el de Gramsci, que claramente rompe con la yuxtapo-

sición objetivista de lo óptico y lo ontológico no hubiera podido surgir de la matriz histórica del marxismo. Pero aunque la ambigüedad es innegable, no hay dudas de que, históricamente, la ruta objetivista es, dentro de la tradición marxista, la que ha predominado. Y no se trata de meras desviaciones economicistas del discurso de la Segunda Internacional, ya que esa perspectiva está ya formulada por el mismo Marx con todas las letras. Piénsese tan solo en el “Prefacio” a la *Crítica de la economía política*, donde se afirma sin ambages que la dirección de la historia puede detectarse con la precisión de un proceso natural, en tanto que las formas en que los hombres viven sus conflictos son relegadas a un rol meramente epifenomenal. Y, en rigor, la opción no es entre un economicismo “infraestructuralista” y una visión que afirme un rol más autónomo para las superestructuras. Esto es lo que intentó Lukács; pero si el advenimiento de la “clase para sí” es tan solo la culminación de un proceso férreamente dominado por la necesidad histórica objetiva, no se ha avanzado ni un paso en la ruptura con el objetivismo fundamentalista. Para que esta ruptura se verifique se requiere algo distinto: que el abismo pase a habitar el terreno del fundamento y que los investimentos contingentes se constituyan en la lógica misma de las articulaciones hegemónicas. Detectar en los textos de la tradición socialista los puntos en los que las dos rutas resultaban posibles y las operaciones discursivas por las que una u otra ruta resultó escogida representa un proyecto de lectura que puede iluminar muchos meollos decisivos de las luchas emancipatorias. Ocurre aquí algo similar a lo que, según Derrida, acontece con las decisiones ético-teóricas que estructuran el discurso de Husserl. Husserl había permitido un avance fundamental al romper el lazo que unía al sentido con el conocimiento –es posible que una expresión o concepto tenga sentido aun cuando no nos dé la intuición de ningún objeto-. Pero, un momento después, vuelve a cerrar la puerta que había abierto: si bien estoy aun hablando cuando mi sentido no da acceso a ninguna intuición, solo estoy *hablando bien* cuando la intuición sigue al sentido. Pero como Derrida lo señala, esta secuencia sentido-conocimiento no se desprende de la lógica interna del razonamiento husserliano: es el resultado de una interrupción del texto por una decisión ético-teórica externa al mismo. Y otras decisiones eran posi-

bles en este punto –Joyce por ejemplo, se movió en una ruta opuesta a la de Husserl-. Creo que al lector de este ensayo no le quedarán dudas de que nosotros seguimos la ruta de Joyce y no la de Husserl –especialmente si reemplazamos “ético-teórico” por “ético-político” y “Joyce” por “Gramsci”. ■

## Bibliografía

**Allison, Henry E.** (1983). *Kant's transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*. London, Yale University Press.

**Colletti, Lucio.** (1980/1986). *Tramonto dell'ideologia* (nueva edición ampliada). Roma-Bari, Laterza.

**Copjec, Joan.** (2006). *Imaginemos que la mujer no existe: Ética y Sublimación*. Buenos Aires, FCE.

**Copi, Irving.** (1964). *Introduzione alla logica*. Bologna, Il Mulino, p. 313.

**Kant, Immanuel.** (1763/1982). *Tentativi per introdurre nella filosofia il concetto delle quantita negative, Scritti precritici*. Roma-Bari, Laterza.

**Laclau, Ernesto.** (2005) *La razón populista*. Buenos Aires, FCE, pp. 142-157.

----- (1996). “¿Por qué los significantes vacíos son importantes para la política?”. En *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires, Ariel.

**Marchart, Oliver.** (2009). *El pensamiento político postfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Buenos Aires, FCE.

**Trendelenburg, Friedrich Adolf.** (1840/1964). *Logische Untersuchungen*. Hildesheim, Olms.

