

# Hegemonía y estrategia socialista

Hacia una  
radicalización  
de la democracia

Ernesto Laclau  
Chantal Mouffe

# Hegemonía y estrategia socialista

Hacia una radicalización  
de la democracia

Ernesto Laclau  
Chantal Mouffe

Siglo XXI, Madrid, 1987

Título original:  
*Hegemony and socialist strategy.*  
*Towards a radical democratic politics*, 1985

Los números entre corchetes corresponden  
a la paginación de la edición impresa

Letra e

fijado —parcialmente— en la medida en que la lucha sale de sí y, a través de cadenas de equivalencia se estructura en otras luchas. Todo antagonismo, librado a sí mismo, es un significante flotante, un antagonismo «salvaje» que no predetermina la forma en que puede ser articulado en otros elementos de una formación social. Esto permite establecer la diferencia radical entre las luchas sociales presentes y las que tuvieron lugar con anterioridad a la revolución democrática. Estas últimas tenían siempre lugar en el marco de la negación de identidades *dadas* y relativamente estables; por consiguiente, las fronteras del antagonismo eran plenamente visibles y no requerían ser construidas —la dimensión hegemónica de la política estaba en consecuencia ausente—. Pero en las sociedades industriales actuales, la misma proliferación de puntos de ruptura muy diferentes, el carácter precario de toda identidad social, conducen también a una dilución de las fronteras. En consecuencia, el carácter *construido* de las líneas demarcatorias se hace más evidente por la mayor inestabilidad de estas últimas, y los desplazamientos de las fronteras y divisiones internas de lo social más radicales. [193] Es en este campo y desde esta perspectiva que adquiere toda su dimensión hegemónica el proyecto neoconservador.

## LA OFENSIVA ANTIDEMOCRÁTICA

Lo que la «nueva derecha» neoconservadora o neoliberal pone en cuestión es el tipo de articulación que ha conducido al liberalismo democrático a justificar la intervención del Estado para luchar contra las desigualdades, y a la instalación del *Welfare State*. La crítica a esta transformación no es reciente. Desde 1944, en *The road to serfdom*,

Hayek lanzaba un violento ataque contra el Estado intervencionista y las diversas formas de planificación económica que estaban en proceso de implantarse. Anunciaba que las sociedades occidentales estaban en vías de pasar a ser colectivistas, y a lanzarse así en la dirección del totalitarismo. Según él, el umbral del colectivismo es franqueado en el momento en que, en lugar de ser un medio de controlar la Administración, la ley es utilizada por aquélla para atribuirse nuevos poderes y facilitar la expansión de la burocracia. A partir de este punto es inevitable que el poder de la ley disminuya, al par que el de la burocracia se acreciente. En realidad, lo que está en cuestión a través de esta crítica neoliberal es la propia articulación entre liberalismo y democracia, que se ha realizado en el curso del siglo XIX<sup>23</sup>. Esta «democratización» del liberalismo, que fue el resultado de múltiples luchas, concluyó por tener un impacto profundo en la forma en que la misma idea de libertad era concebida. De la definición liberal tradicional de Locke —«La libertad es no estar sometido a restricciones y violencia por parte de otro»— se ha pasado con John Stuart Mill a la aceptación de la libertad «política» y de la participación democrática como componente importante de la libertad. Más recientemente, en el discurso socialdemócrata, la libertad ha llegado a significar la «capacidad» de efectuar ciertas elecciones y de tener abierta una serie de alternativas reales. Es así que la pobreza, la falta de educación y la gran disparidad en las condiciones de vida, son hoy consideradas como atentatorias a la libertad.

---

<sup>23</sup> Esta articulación ha sido analizada por C. B. Macpherson, *The Use and times of liberal democracy*, Oxford, 1977 [*La democracia liberal y su época*, Madrid, Alianza, 1982].

Es ésta la transformación que el neoliberalismo quiere cuestionar. Hayek es, sin duda, quien se ha empeñado más tenaz-[194]mente en reformular los principios del liberalismo, a fin de impedir aquellos desplazamientos de sentido que impiden la ampliación y profundización de las libertades. El se propone reafirmar la «verdadera» naturaleza del liberalismo, como la doctrina que intenta reducir al mínimo los poderes del Estado a fin de maximizar el objetivo político central: la libertad individual. Esta vuelve a ser definida de modo negativo como «aquella condición de los hombres en que la coerción de unos por parte de otros es reducida en la sociedad tanto como es posible»<sup>24</sup>. La libertad política está ostensiblemente excluida de esta definición. Según Hayek «la democracia [es] esencialmente un medio, un instrumento utilitario para salvaguardar la paz interna y la libertad individual»<sup>25</sup>. Esta tentativa por volver a la concepción tradicional de la libertad, que la identifica con la no interferencia con el derecho de apropiación ilimitada y con los mecanismos de la economía capitalista de mercado, se esfuerza en desacreditar toda concepción «positiva» de la libertad como siendo potencialmente totalitaria. Ella afirma que un orden político liberal sólo puede existir en el cuadro de una economía capitalista de libre mercado. En *Capitalism and freedom*, Milton Friedman declara que éste es el sólo tipo de organización social que respeta el principio de la libertad individual, pues él constituye el único sistema económico capaz de coordinar las actividades de un gran

---

<sup>24</sup> F. Hayek, *The constitution of liberty*, Chicago, 1960, p. 11 [*Los fundamentos de la libertad*, Madrid, Unión Editorial, 3.ª ed., 1978].

<sup>25</sup> F. Hayek, *The road to serfdom*, Londres, 1944, p. 52 [*Camino de servidumbre*, Madrid, Alianza, 1978].

número de personas sin recurrir a la coerción. Toda intervención del Estado, excepto cuando se trata de materias que no pueden ser reguladas a través del mercado, es considerada un atentado a la libertad individual. La noción de justicia social o redistributiva, en tanto es invocada para justificar la intervención del Estado, es uno de los blancos preferidos de los neoliberales. Según Hayek, se trata de una noción completamente ininteligible en una sociedad liberal, ya que «en un sistema tal, en que a cada cual se le permite usar su conocimiento para sus propios propósitos, el concepto de “justicia social” está necesariamente vacío y sin sentido, ya que en tal sistema la voluntad de nadie puede determinar los ingresos relativos de las diferentes personas, o impedir que ellos dependan parcialmente de accidentes»<sup>26</sup>. [195]

A partir de una perspectiva «libertaria», Robert Nozick ha cuestionado igualmente la idea de que pueda existir una cosa tal como una justicia distributiva que el Estado debería suministrar<sup>27</sup>. Según él, la sola función del Estado compatible con la libertad, es la de proteger lo que nos pertenece legítimamente, pero él no tiene el derecho de imponernos impuestos que vayan más allá de las actividades policiales. Contrariamente a los ultralibertarios americanos, que rechazan toda intervención del Estado<sup>28</sup>, Nozick justifica la existencia del Estado mínimo —es decir, el de la ley y el orden—. Pero un Estado que fuera más allá sería injustificable, ya que en ese caso violaría los derechos de

---

<sup>26</sup> F. Hayek, *Law, legislation and liberty*, vol. 2, Chicago, 1960, p. 11 [*Derecho, legislación y libertad*, Madrid, Unión Editorial, 2.º ed., 1983].

<sup>27</sup> Cf. R. Nozick, *Anarchy, State and utopia*, Nueva York, 1974.

<sup>28</sup> Una presentación de su posición puede encontrarse en M. N. Rothbard, *For a new liberty. The libertarian manifesto*, Nueva York, 1973.

los individuos. De cualquier modo, afirma Nozick, no habría nada que estuviera disponible para ser legalmente distribuido por el Estado, ya que todo lo que existe sería ya poseído por los individuos o estaría bajo su control legítimo.

Otro modo de atacar los efectos subversivos de la articulación entre liberalismo y democracia es, a la manera de los neoconservadores, redefinir la noción misma de democracia de modo tal que ella restrinja su campo de aplicación y limite la participación política a un área cada vez más estrecha. Así, Brzezinski sugiere «separar crecientemente el sistema político de la sociedad, y comenzar a concebir a los dos como entidades separadas»<sup>29</sup>. El objetivo es sustraer de más en más las decisiones públicas del control político, y hacer de ellas la responsabilidad exclusiva de los expertos. En tal caso el efecto sería una despolitización de las decisiones fundamentales, tanto a nivel económico como a nivel social y político. Un tipo semejante de sociedad, según él, sería democrática «en un sentido libertario; no democrática en términos del ejercicio de decisiones fundamentales acerca de la elaboración de las políticas, sino en el sentido de mantener ciertas áreas de autonomía para la autoexpresión individual»<sup>30</sup>. Lo que se intenta es, sin atacar abiertamente al ideal democrático, vaciarlo de toda su sustancia y proponer una nueva definición de la democracia, que en los hechos serviría para legitimar un régimen en el que la participación política podría ser prácticamente inexistente.

---

<sup>29</sup> Z. Brzezinski, citado por P. Steinfelds, *The neo-conservatives*, Nueva York, 1979, p. 269.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 270.

En Francia ha tenido lugar, entre los teóricos de la nueva derecha, una crítica mucho más osada y frontal de la demo-[196]cracia. Es así que su principal portavoz, Alain de Benoist, declara abiertamente que la Revolución francesa es una de las etapas fundamentales de degeneración de la civilización occidental —degeneración que se inicia con el Cristianismo, al que califica de «bolchevismo de la Antigüedad»— y que es el mismo espíritu de la Declaración de los Derechos del Hombre de 1789 el que hay que rechazar. Recuperando muy hábilmente una serie de temas libertarios del movimiento de 1968, Alain de Benoist considera que, al atribuir un papel fundamental al sufragio universal la democracia pone a todos los individuos sobre un mismo plano, sin reconocer las importantes diferencias que existen entre ellos. De ahí se deriva una uniformización y masificación de los ciudadanos, a los que se impone una norma única que muestra el carácter necesariamente totalitario de la democracia. Frente a la cadena de equivalencias igualdad = identidad = totalitarismo, la nueva derecha proclama el «derecho a la diferencia» y afirma la secuencia diferencia = desigualdad = libertad. De Benoist escribe: «Yo llamo “de derecha” la actitud que consiste en considerar la *diversidad* del mundo y por consiguiente las desigualdades, como un bien, y la homogeneización progresiva del mundo, preconizada y realizada por el discurso bimilenario de la ideología totalitaria, como un mal»<sup>31</sup>. Sería un error menospreciar la importancia de estas tentativas de redefinir nociones tales como «libertad», «igualdad», «justicia» y «democracia». El dogmatismo tradicional de la izquierda, que atribuía una importancia secundaria a los problemas que están en el centro de la filosofía política, se fundaba

---

<sup>31</sup> A. de Benoist, *Les idées a l'endroit*, París, 1979, p. 81.



en el carácter «superestructural» de los mismos. La resultante era que el pensamiento de izquierda sólo concluía interesándose en un rango limitado de cuestiones vinculadas a la infraestructura y a los sujetos constituidos en el interior de ella, en tanto que todo el vasto campo de la cultura y de la definición de la realidad que se elabora a través de ella, todo el esfuerzo de rearticulación hegemónica de las diversas formaciones discursivas, quedaba librado a la iniciativa de la derecha. Y, en efecto, si el conjunto de la concepción liberal-democrática del Estado y del derecho era simplemente considerada como la forma superestructural de la dominación burguesa, era difícil —a menos de caer en un craso oportunismo— considerar como posible una actitud diferente. Si hemos, sin embargo, abandonado la distinción base/superestructura, y hemos renunciado a considerar que hay puntos privilegiados de desencadenamiento de una [197] práctica política emancipatoria, está claro que la constitución de una alternativa hegemónica de izquierda sólo puede provenir de un complejo proceso de convergencia y construcción política, al que no pueden ser indiferentes las articulaciones hegemónicas que se construyan en ningún punto de la realidad social. La forma en que al nivel de la filosofía política son definidas la igualdad, la democracia y la justicia, puede tener consecuencias importantes en una variedad de otros niveles discursivos, y contribuir decisivamente a moldear el sentido común de las masas. Estos efectos de irradiación no pueden ser considerados, desde luego, como la simple adopción de un punto de vista filosófico al nivel de las «ideas», sino como un conjunto de operaciones discursivo-hegemónicas más complejas, que abarcan una variedad de aspectos, tanto institucionales como ideológicos, a través de los cuales ciertos

«temas» se transforman en puntos nodales de una formación discursiva (i.e., de un bloque histórico). Si las ideas neoliberales han adquirido una incuestionable resonancia política, es porque han permitido articular las resistencias a la creciente burocratización de las relaciones sociales a la que antes nos refiriéramos. De tal modo, el nuevo conservadurismo ha logrado presentar su programa de desmantelamiento del *Welfare State* como una defensa de la libertad individual frente al Estado opresor. Pero para que una filosofía pueda llegar a ser «ideología orgánica», es necesario que existan ciertas analogías entre el tipo de sujeto que ella construye y las posiciones de sujeto que se constituyen al nivel de las otras relaciones sociales. Si el tema de la libertad individual puede actualmente ser movilizado de manera tan efectiva, es porque, pese a su articulación con el imaginario democrático, el liberalismo ha continuado teniendo como matriz de producción del individuo lo que Macpherson ha llamado «individualismo posesivo». Este último construye los derechos de los individuos como existiendo anteriormente a la sociedad, y a menudo en oposición a ella. En la medida en que sujetos cada vez más numerosos reivindicaron estos derechos en el cuadro de la revolución democrática, era inevitable que fuera quebrantada la matriz del individualismo posesivo, pues los derechos de unos entraban en colisión con los de otros. Es en este contexto de crisis del liberalismo democrático que es preciso ubicar la ofensiva que busca disolver el potencial subversivo de la articulación entre liberalismo y democracia, reafirmando la centralidad del liberalismo como defensa de la libertad individual contra toda interferencia del Estado, y en oposición al componente democrático que se apoya en la igualdad de dere- [198]chos y la soberanía popular. Pero tal esfuerzo

por restringir el terreno de la lucha democrática y mantener las desigualdades existentes en numerosas relaciones sociales, exige la defensa de un principio jerárquico y anti-igualitario que había sido puesto en peligro por el mismo liberalismo. Esta es la razón por la cual los liberales, actualmente, recurren cada vez más a un conjunto de temas de la filosofía conservadora, en la que encuentran los ingredientes necesarios para justificar la desigualdad. Estamos así asistiendo a la emergencia de un nuevo proyecto hegemónico, el del discurso liberal-conservador, que intenta articular la defensa neoliberal de la economía de libre mercado con el tradicionalismo cultural y social profundamente anti-igualitario y autoritario del conservadurismo.

#### LA DEMOCRACIA RADICAL: ALTERNATIVA PARA UNA NUEVA IZQUIERDA

La reacción conservadora tiene, pues, un carácter claramente hegemónico. Ella intenta transformar profundamente los términos del discurso político, y crear una nueva «definición de la realidad», que bajo la cobertura de la defensa de la «libertad individual» legitime las desigualdades y restaure las relaciones jerárquicas que las dos décadas anteriores habían quebrantado. Lo que aquí está en juego es, en verdad, la creación de un nuevo bloque histórico. Tornado ideología orgánica, el liberal-conservadurismo construiría una nueva articulación hegemónica a través de un sistema de equivalencias que unificaría múltiples posiciones de sujeto en torno a una definición individualista de sus derechos y a una concepción negativa de su libertad. Nos enfrentamos, pues, nuevamente, con el desplazamiento de la frontera

de lo social. Una serie de posiciones de sujeto que eran aceptadas como *diferencias legítimas* en la formación hegemónica correspondiente al *Welfare State*, son expulsadas del campo de la positividad social y construidas como negatividad —los parásitos de la seguridad social (los «*scroungers*» de Mrs. Thatcher); la ineficacia ligada a los privilegios sindicales y a las subvenciones estatales; etcétera.

Está claro, por tanto, que una alternativa de izquierda *sólo* puede consistir en la construcción de un sistema de equivalencias distintas, que establezca la división social sobre una base diferente. Frente al proyecto de reconstrucción de una sociedad jerárquica, la alternativa de la izquierda debe consistir en ubicarse plenamente en el campo de la revolución democrática [199] y expandir las cadenas de equivalencias entre las distintas luchas contra la opresión. Desde esta perspectiva es evidente que no se trata de romper con la ideología liberal-democrática sino al contrario, de profundizar el momento democrático de la misma, al punto de hacer romper al liberalismo su articulación con el individualismo posesivo. *La tarea de la izquierda no puede por tanto consistir en renegar de la ideología liberal-democrática sino al contrario, en profundizarla y expandirla en la dirección de una democracia radicalizada y plural.* Las dimensiones de esta tarea las explicaremos en las próximas páginas pero, en todo caso, su misma posibilidad se funda en el hecho de que el *sentido* de los discursos liberales acerca de los derechos del individuo no está definitivamente fijado; del mismo modo que esta no fijación permite su articulación con elementos del discurso conservador, permite también formas de articulación y redefinición diferentes que acentúen el momento democrático. Es decir, que como cualquier otro elemento social, los elementos integran-

tes del discurso liberal no aparecen nunca cristalizados, y pueden ser el campo de una lucha hegemónica. No es en el abandono del terreno democrático sino, al contrario, en la extensión del campo de las luchas democráticas al conjunto de la sociedad civil y del Estado, donde reside la posibilidad de una estrategia hegemónica de la izquierda. Es sin embargo importante entender la radical extensión de los cambios que son necesarios en el imaginario político de la izquierda, si se quiere llegar a fundar una práctica política plenamente instalada en el campo de la revolución democrática, y consciente de la profundidad y variedad de las articulaciones hegemónicas que la coyuntura actual requiere. El obstáculo fundamental en esta tarea es el que hemos venido registrando desde el comienzo de este libro: el apriorismo esencialista, la convicción de que lo social se sutura en algún punto a partir del cual es posible fijar el sentido de todo evento, independientemente de cualquier práctica articuladora. Esto ha conducido a una comprensión del desplazamiento constante de los puntos nodales que estructuran a una formación social, y a la organización del discurso de la izquierda en términos de una lógica de «puntos privilegiados apriorísticos», que limita seriamente su capacidad de acción y análisis político. Esta lógica de los puntos privilegiados ha operado en una variedad de direcciones. Desde el punto de vista de la determinación de los antagonismos fundamentales, el obstáculo básico ha sido, según vimos, el *clasismo*; es decir, la idea de que la clase obrera representa el agente privilegiado en el que reside el impulso fundamental del cambio social —sin [200] ver que la propia orientación de la clase obrera depende de un balance político de fuerzas y de la radicalización de una pluralidad de luchas democráticas que se deciden en buena parte *fuera* de la

propia clase. Desde el punto de vista de los *niveles sociales* en los que se concentra la posibilidad de implementar cambios, los obstáculos fundamentales han sido el *estatismo* —la idea de que la expansión del papel del Estado es la panacea para todos los problemas; y el *economismo* (especialmente en su versión tecnocrática) —la idea de que de una estrategia económica exitosa se sigue necesariamente una continuidad de efectos políticos claramente especificables.

Pero si buscamos el núcleo último de esta fijación esencialista, lo encontraremos en el punto nodal fundamental que ha galvanizado la imaginación política de la izquierda: el concepto clásico de «revolución», calcado sobre el molde jacobino. Desde luego que no habría nada que objetar al concepto de «revolución» si por tal se entendiera la sobredeterminación de un conjunto de luchas en un punto de ruptura político, del cual se seguiría una variedad de efectos esparcidos sobre el conjunto del tejido social. Si se tratara tan sólo de esto, es indudable que en numerosos casos el derrocamiento de un régimen represivo es la condición de todo avance democrático. Pero el concepto clásico de revolución implicaba mucho más que esto: implicaba el carácter *fundacional* del hecho revolucionario, la institución de un punto de concentración del poder a partir del cual la sociedad podía ser reorganizada «racionalmente». Esta es la perspectiva que es incompatible con la pluralidad y la apertura que requiere una democracia radicalizada. Nuevamente, radicalizando ciertos conceptos de Gramsci encontramos los instrumentos teóricos que nos permiten redimensionar al mismo hecho revolucionario. El concepto de «guerra de posición» implica precisamente la afirmación del carácter *procesual* de toda transformación radical —el hecho revolucionario es, simplemente, un momento

interno de ese proceso. Multiplicar los espacios políticos e impedir que el poder sea concentrado en un punto son, pues, precondiciones de toda transformación realmente democrática de la sociedad. La clásica concepción del socialismo suponía que la desaparición de la propiedad privada de los medios de producción generaría una serie de efectos en cadena que, a lo largo de todo un período histórico, conducirían a la extinción de toda forma de subordinación. Hoy sabemos que esto no es así. No hay vínculos esenciales y paradigmáticos que unan a los distintos componentes del programa clásico del [201] socialismo. *No hay*, por ejemplo, vínculos necesarios entre antisexismo y anticapitalismo, y la unidad entre ambos sólo puede ser el resultado de una articulación hegemónica. Por consiguiente, sólo es posible construir esta articulación a partir de luchas separadas, que sólo ejercen sus efectos equivalenciales y sobredeterminantes en *ciertas* esferas de lo social. Esto requiere la automatización de las esferas de lucha y la multiplicación de los espacios políticos, y es incompatible con la concentración de poder y saber que el jacobinismo clásico y sus diversas variantes socialistas suponen. Bien entendido, todo proyecto de democracia radicalizada supone una dimensión socialista, ya que es necesario poner fin a las relaciones capitalistas de producción que están en la base de numerosas relaciones de subordinación; pero el socialismo es *uno* de los componentes de un proyecto de democracia radicalizada y no a la inversa. Por eso mismo, cuando se habla de socialización de los medios de producción como de un elemento en la estrategia de una democracia radicalizada y plural, es preciso insistir en que esto no puede significar tan sólo la autogestión obrera, pues de lo que se trata es de una verdadera participación de todos los sujetos a

quienes interesan las decisiones acerca de lo que va a ser producido, de cómo va a ser producido y de las formas de distribución del producto. Es sólo en tales condiciones que puede tener lugar una *apropiación social* de la producción. Reducir la cuestión a un problema de autogestión obrera es ignorar que los «intereses» obreros pueden ser contruidos y articulados de tal modo que no tengan en cuenta las reivindicaciones ecológicas o de otros grupos que, sin ser productores, son afectados por las decisiones que se adoptan en el campo de la producción<sup>32</sup>.

Los límites que la perspectiva tradicional de la izquierda ha encontrado en la formulación de una política hegemónica se ubican, por consiguiente, en el intento de determinar *a priori* agentes del cambio, niveles de efectividad en el campo de lo social, y puntos y momentos de ruptura privilegiados. Todos estos obstáculos se fundan en un núcleo común, que es la negativa a abandonar el supuesto de una sociedad suturada. Una vez que se abandona ese supuesto surge, sin embargo, todo un conjunto de nuevos problemas que ahora debemos pasar a encarar. Estos pueden resumirse en tres cuestiones que abordaremos sucesivamente: 1) ¿Cómo determinar las *superficies de emergencia* y las *formas de articulación* de los antagonismos que debe

---

<sup>32</sup> Aparte del hecho de que nuestra reflexión está ubicada en una problemática teórica muy diferente, nuestro énfasis en la necesidad de articular una pluralidad de formas de democracia correspondientes a una multiplicidad de posiciones de sujeto, diferencia nuestro enfoque del de los teóricos de la «democracia participatoria», con los cuales, sin embargo, compartimos muchos puntos importantes. Sobre la «democracia participatoria», véase C. B. Macpherson, ob. cit., cap. 5; y C. Pateman, *Participation and democratic theory*, Cambridge, Inglaterra, 1970.



abarcarse un proyecto de democracia radicalizada? 2) ¿En qué medida el pluralismo propio de una democracia radicalizada es compatible con los efectos de equivalencia que, según vimos, son característicos de toda articulación hegemónica? 3) ¿Hasta qué punto la lógica implícita en los desplazamientos del imaginario democrático son suficientes para definir un *proyecto hegemónico*?

Respecto al primer punto, es evidente que, en la medida en que hemos cuestionado el apriorismo implícito en una topografía de lo social, es también imposible definir *a priori* las superficies de constitución de los antagonismos. Es por eso que, si hay políticas de izquierda que resultan concebibles y especificables en ciertos contextos, no hay *una* política de izquierda cuyos *contenidos* sean determinables al margen de toda referencia contextual. Es por eso que todas las tentativas de proceder a esta determinación *a priori* han tenido que revelarse unilaterales y arbitrarias, y sin validez en un gran número de circunstancias. La explosión de la unicidad de sentido de lo político que está ligada a los fenómenos del desarrollo desigual y combinado, disuelve toda posibilidad de fijación del significado en términos de una divisoria entre izquierda y derecha. Tratemos de definir un contenido último de la izquierda que subyacería a todos los contextos en que el término ha sido usado: nunca encontraremos uno que no presente excepciones. Estamos exactamente en el campo de los juegos de lenguaje de Wittgenstein: a lo más que podemos acercarnos es a encontrar «*family resemblances*». Demos algunos ejemplos. En años recientes se ha hablado mucho de la necesidad de profundizar la línea de separación entre Estado y sociedad civil. No es difícil advertir, sin embargo, que esta propuesta no proporciona a la izquierda ninguna teoría de la

superficie de emergencia de los antagonismos, generalizable más allá de un limitado número de situaciones. Ello parecería implicar que toda forma de dominación se encarna en el Estado. Pero es claro que la sociedad civil también es la sede de numerosas relaciones de opresión y, por consiguiente, de antagonismos y luchas democráticas. Teorías tales como la de los «aparatos ideológicos del Estado» de Althusser intentaban, de modo más o menos confuso, crear un [203] marco teórico que hiciera posible reflexionar sobre estos fenómenos de desplazamiento del campo de la dominación. En el caso de la lucha feminista, el Estado es un medio importante de hacer avanzar, a menudo *contra* la sociedad civil, una legislación que combata al sexismo. En numerosos países subdesarrollados la expansión de las funciones del Estado central es un medio de establecer una frontera en la lucha contra formas extremas de explotación por parte de oligarquías terratenientes. Por lo demás, el Estado no es un medio homogéneo, separado por un foso de la sociedad civil, sino un conjunto dispar de ramas y funciones sólo relativamente integrado por las prácticas hegemónicas que tienen lugar en su interior. Sobre todo, no debe olvidarse que el Estado puede ser la sede de numerosos antagonismos democráticos, en la medida en que un conjunto de funciones en su seno —profesionales o técnicas, por ejemplo— pueden entrar en relaciones antagónicas con centros de poder que, dentro del mismo Estado, intentan coartarlas y deformarlas. Todo esto no quiere decir, desde luego, que en ciertos casos la división entre Estados y sociedad civil *no pueda* constituir la línea política fundamental de demarcación —esto es lo que ocurre cuando el Estado se ha transformado en una excrecencia burocrática impuesta por la fuerza al resto de la sociedad,

como en el caso de Europa del Este; o en el caso de la Nicaragua de los Somoza, en que se trataba de una dictadura sostenida por un aparato militar. Pero, en todo caso, es claro que es imposible señalar *a priori* al Estado o a la sociedad civil como *la* superficie de emergencia de los antagonismos democráticos. Otro tanto puede decirse cuando se trata de determinar el carácter positivo o negativo, desde el punto de vista de una política de izquierda, de ciertas formas organizativas. Consideremos, por ejemplo, la forma «partido». El partido como institución política puede, en ciertas circunstancias, ser una instancia de cristalización burocrática que frene a los movimientos de masas; pero en otras, puede ser el organizador de masas dispersas y políticamente vírgenes, y constituirse, por tanto, en instrumento de expansión y profundización de las luchas democráticas. El punto importante es que, en la medida en que ha desaparecido el campo de la «sociedad *en general*» como marco válido del análisis político, ha desaparecido también la posibilidad de establecer una teoría *general* de la política sobre la base de categorías topográficas —es decir, de categorías que fijan de modo permanente el sentido de ciertos contenidos en tanto que diferencias localizables en el seno de un complejo relacional. [204]

La conclusión que se desprende de este análisis es que es imposible especificar *a priori* superficies de emergencia de los antagonismos, ya que no hay superficie que no esté constantemente subvertida por los efectos sobredeterminantes de otras, y porque hay, por consiguiente, un constante desplazamiento de las lógicas sociales características de unas esferas hacia otras esferas. Este es, entre otras cosas, el efecto de demostración que hemos visto operar en el caso de la revolución democrática. Una lucha democrática puede autonomizar un cierto

espacio dentro del cual se desenvuelve, y producir efectos de equivalencia con otras luchas en un espacio político distinto. Es a esta pluralidad de lo social a la que se liga el proyecto de una democracia radical, y su posibilidad emana directamente del carácter descentrado de los agentes sociales, de la pluralidad discursiva que los constituye como sujetos, a la vez que de los desplazamientos que tienen lugar en el seno de esa pluralidad. Las formas originarias del pensamiento democrático estuvieron ligadas a una concepción positiva y unificada de la naturaleza humana, y, en tal medida, tendieron a constituir un espacio único en el que dicha naturaleza había de manifestar los efectos de su radical libertad e igualdad: fue así que se constituyó un espacio público ligado a la idea de ciudadanía. La distinción público-privado constituyó la separación entre un espacio en el que las diferencias se borraban a través de la equivalencia universal de los ciudadanos, y una pluralidad de espacios privados en los que se mantenía la plena vigencia de las mismas. Es en este punto que la sobredeterminación de efectos ligada a la revolución democrática comienza a desplazar la línea demarcatoria entre lo público y lo privado, y a politizar las relaciones sociales; es decir, a multiplicar los espacios en los que las nuevas lógicas de la equivalencia disuelven la positividad diferencial de lo social: éste es el largo proceso que abarca desde las luchas obreras del siglo XIX hasta las luchas de las mujeres, de las diversas minorías raciales y sexuales, de los diversos grupos marginales y de las nuevas luchas anti-institucionales en el presente siglo. De tal modo, lo que ha estallado es la idea y la realidad misma de un espacio único de constitución de lo político. A lo que estamos asistiendo es a una politización mucho más radical que nada que hayamos conocido en el pasado, porque ella

tiende a disolver la distinción entre lo público y lo privado, no en términos de una invasión de lo privado por un espacio público unificado, sino en términos de una proliferación de espacios políticos radicalmente nuevos y diferentes. Estamos, pues, enfrentados a la emergencia de un pluralismo [205] de los sujetos, cuyas formas de constitución y diversidad sólo es posible pensar si se deja atrás la categoría de «sujeto» como esencia unificada y unificante.

Esta pluralidad de lo político, sin embargo, ¿no estaría en contradicción con la unificación resultante de los efectos equivalenciales que, como sabemos, son condición de los antagonismos? O, en otros términos, ¿no habría incompatibilidad entre la proliferación de espacios políticos propia de una democracia radicalizada y la construcción de identidades colectivas sobre la base de la lógica de la equivalencia? Nuevamente, nos enfrentamos aquí con la aparente dicotomía autonomía–hegemonía a la que ya nos refiriéramos en el capítulo anterior, y a la que ahora debemos considerar en sus efectos e implicaciones políticas. Consideraremos la cuestión desde dos perspectivas: a) desde el punto de vista del terreno en el que la dicotomía puede presentarse como excluyente; b) desde el punto de vista de la posibilidad y condiciones históricas de emergencia de ese terreno de exclusión.

Comencemos, pues, planteando la cuestión del terreno de la incompatibilidad entre efectos equivalenciales y autonomía. Lógica de la equivalencia en primer término. Ya hemos señalado que, en la medida en que el antagonismo tiene lugar no sólo en el espacio dicotómico que lo constituye, sino en el campo de una pluralidad de lo social que desborda siempre a ese espacio, es sólo saliendo de sí y hegemonizan-

do elementos externos, que se consolida la identidad de los dos polos del antagonismo. El afianzamiento de luchas democráticas específicas requiere, por tanto, la expansión de cadenas de equivalencia que abarquen a otras luchas. La articulación equivalencial entre antirracismo, antisexismo y anticapitalismo, por ejemplo, requiere una construcción hegemónica que, en ciertas condiciones, puede ser condición de consolidación de cada una de estas luchas. La lógica de la equivalencia, por tanto, llevada a sus últimos extremos, implicaría la disolución de la autonomía de los espacios en los que cada una de estas luchas se constituye no necesariamente porque algunas de ellas pasarán a estar subordinadas a las otras, sino porque todas ellas habrían, en rigor, llegado a ser símbolos equivalentes de una lucha única e indivisible. El antagonismo habría logrado así las condiciones de una transparencia total, en la medida en que habría eliminado todo desnivel y habría disuelto la especificidad diferencial de los espacios de constitución de cada una de las luchas democráticas. Lógica de la autonomía, en segundo término. Cada una de estas luchas mantiene su especificidad diferencial respecto a las otras. Los [206] espacios políticos en los que cada una de ellas se constituye son distintos e incomunicables. Pero es fácil advertir que esta lógica *aparentemente* libertaria, sólo se sostiene sobre la base de un nuevo cierre. Porque si cada lucha transforma al momento de su especificidad en un principio idéntico absoluto, el conjunto de estas luchas sólo puede ser concebido como *sistema absoluto de diferencias*, y este sistema sólo es pensable como totalidad cerrada. Es decir, que la transparencia de lo social ha sido simplemente transferida de la unicidad e inteligibilidad de un sistema de equivalencia, a la unicidad e inteligibilidad de un sistema de diferencias. Pero en

ambos casos se trata de discursos que tratan de dominar, a través de sus categorías, a lo social *como totalidad*. En ambos casos el momento de la totalidad, por tanto, deja de ser un *horizonte* y pasa a ser un *fundamento*. Es solamente en este espacio racional y homogéneo que la lógica de la equivalencia y la lógica de la autonomía son contradictorias, porque es sólo en él que las identidades sociales se presentan como *ya* adquiridas y fijas, y es sólo en él, por tanto, que dos lógicas sociales *últimamente* contradictorias encuentran un terreno en el que estos efectos *últimos* pueden desarrollarse plenamente. Pero como, por definición, este momento último nunca llega, la incompatibilidad entre equivalencia y autonomía desaparece. El estatus de ambas cambia: ya no se trata de *fundamentos* del orden social sino de *lógicas sociales*, que intervienen en grados diversos en la constitución de toda identidad social y que limitan parcialmente sus mutuos efectos. De aquí podemos deducir una precondition básica para una concepción radicalmente libertaria de la política: la renuncia a dominar —intelectual o políticamente— todo presunto «fundamento último» de lo social. Toda concepción que pretenda basarse en un saber acerca de este fundamento se encuentra, tarde o temprano, enfrentada a la paradoja rousseauiana, según la cual los hombres deben ser *obligados* a ser libres.

Este cambio en el estatus de ciertos conceptos, que transforma en lógicas sociales a los que antes eran fundamentos, nos permite entender la variedad de dimensiones en las que una política democrática se basa. Nos permite, para comenzar, precisar el sentido y los límites de lo que podemos denominar como «principio de equivalencia democrática». El sentido, por cuanto resulta claro que el simple desplazamiento del imaginario igualitario no es suficiente para producir una transfor-

mación en la identidad de los grupos sobre los cuales ese desplazamiento opera. Sobre la base del principio de igualdad, un grupo corporativamente constituido puede reclamar sus derechos a la igualdad con otros grupos, pero en la medida en que las demandas de los diversos grupos son diferentes y, en muchos casos, incompatibles entre sí, esto no conduce a ninguna equivalencia real entre las diversas reivindicaciones democráticas. En todos aquellos casos en que la problemática del individualismo posesivo es mantenida como matriz de producción de la identidad de los distintos grupos, este resultado es inevitable. Para que haya una «equivalencia democrática» es necesario algo distinto: la construcción de un nuevo «sentido común» que cambie la identidad de los diversos grupos, de modo tal que las demandas de cada grupo se articulen equivalencialmente con las de los otros —en palabras de Marx: «que el libre desarrollo de cada uno sea la condición para el libre desarrollo de todos los demás». O sea, que la equivalencia es siempre hegemónica en la medida en que no establece simplemente una «alianza» entre intereses dados, sino que modifica la propia identidad de las fuerzas intervinientes en dicha alianza. Para que la defensa de los intereses de los obreros no se haga a costa de los derechos de las mujeres, de los inmigrantes o de los consumidores, es necesario que se establezca una equivalencia entre estas diferentes luchas. Es sólo bajo esta condición que las luchas contra el poder llegan a ser realmente democráticas, y que la reivindicación de derechos no se lleva a cabo a partir de una problemática individualista, sino en el contexto del respeto de los derechos a la igualdad de los otros grupos subordinados. Pero si éste es el sentido del principio de equivalencia democrática, están también claros sus límites. Esa equivalencia total



nunca existe; toda equivalencia está penetrada por una precariedad constitutiva, derivada de los desniveles de lo social. En tal medida, la precariedad de toda equivalencia exige que ella sea complementada—limitada por la lógica de la autonomía. Es por eso que la demanda de *igualdad* no es suficiente; sino que debe ser balanceada por la demanda de *libertad*, lo que nos conduce a hablar de democracia radicalizada y *plural*. Una democracia radicalizada y no plural sería la que constituiría *un* solo espacio de igualdad sobre la base de la vigencia ilimitada de la lógica de la equivalencia, y no reconocería el momento irreductible de la pluralidad de espacios. Este principio de la separación de espacios es la base de la demanda de libertad. Es en él donde reside el principio del pluralismo, y donde el proyecto de una democracia plural puede enlazarse con la lógica del liberalismo. No es el liberalismo en cuanto tal el que debe ser puesto en cuestión, ya que en tanto que principio ético que defiende la libertad del individuo para realizar [208] sus capacidades humanas, está hoy día más vigente que nunca. Pero si esta dimensión de libertad es constitutiva de todo proyecto democrático y emancipatorio, ella no debe conducirnos, como reacción frente a ciertos excesos «totalistas», a volver pura y simplemente a la defensa del individualismo «burgués». De lo que se trata es de la producción de *otro* individuo, un individuo que ya no sea más construido a partir de la matriz del individualismo posesivo. La idea de derechos «naturales» anteriores a la sociedad —y, en verdad, el conjunto de la falsa dicotomía individuo–sociedad— deben ser abandonados y sustituidos por otra manera de plantear el problema de los derechos. No es posible nunca tener derechos individuales definidos de manera aislada, sino solamente en contextos de relaciones sociales que definen posiciones

determinadas de sujeto. Se tratará siempre, por consiguiente, de derechos que involucran a otros sujetos que participan de la misma relación social. Es en este sentido que es preciso entender la noción de «derechos democráticos», ya que éstos son derechos que sólo pueden ejercerse colectivamente y que suponen la existencia de derechos iguales para los otros. Los espacios constitutivos de las diferentes relaciones sociales pueden variar enormemente, según que se trate de relaciones de producción, de ciudadanía, de vecindad, de pareja, etc. Las formas de democracia deberán ser por tanto plurales, en tanto tienen que adaptarse a los espacios sociales en cuestión —la democracia directa no puede ser la única forma organizacional, pues sólo se adapta a espacios sociales reducidos.

Es necesario, pues, ampliar el dominio de ejercicio de los derechos democráticos más allá del restringido campo tradicional de la «ciudadanía». En lo que se refiere a la extensión de los derechos democráticos del dominio «político» clásico al de la economía, por ejemplo, éste es el terreno principal de la lucha específicamente anticapitalista. Frente a los sustentadores del liberalismo económico, que afirman que la economía es el dominio de lo «privado», sede de derechos naturales, y que los criterios democráticos no tienen ninguna razón de aplicarse en él, la teoría socialista defiende por el contrario el derecho del agente social a la igualdad y a la participación en tanto que productor y no solamente en tanto que ciudadano. Importantes avances han sido ya realizados en esta dirección por teóricos de la escuela pluralista como Dahl y Lindblom<sup>33</sup>, quienes reco-[209]nocen

---

<sup>33</sup> Cf. R. Dahl, *Dilemmas of pluralist democracy*, New Haven y Londres, 1982; y C. Lindblom, *Politics and markets*, Nueva York, 1977.

que hablar de la economía como dominio de lo privado en la era de las corporaciones multinacionales carece de sentido; y que es por tanto necesario aceptar ciertas formas de participación obrera en la gestión de las empresas. Nuestra perspectiva es ciertamente muy distinta, pues es la idea misma de que pueda haber un dominio natural de lo «privado» lo que ponemos en cuestión. Las distinciones público-privado, sociedad civil-sociedad política, son tan sólo el resultado de un cierto tipo de articulación hegemónica, y sus límites varían según las relaciones de fuerza en cada momento dado. Por ejemplo, es claro que el discurso neoconservador se esfuerza hoy día por restringir el dominio de lo político y por reafirmar el campo de lo privado frente a la reducción a que éste ha sido sometido en décadas recientes bajo el impacto de las diferentes luchas democráticas.

Retomemos en este punto nuestro argumento acerca de la limitación mutua y necesaria entre equivalencia y autonomía. La concepción de una pluralidad de espacios políticos es incompatible con la lógica de la equivalencia sólo en el supuesto de un sistema cerrado. Pero una vez abandonado ese supuesto, no es posible derivar de la proliferación de espacios y de la indeterminación última de lo social, la imposibilidad de que una sociedad pueda significarse —y por tanto pensarse a sí misma— como totalidad; o la incompatibilidad de este momento totalizante con el proyecto de una democracia radicalizada. La construcción de un espacio político de efectos equivalenciales no sólo no es incompatible, sino que en muchos casos es un requerimiento de la lucha democrática. La construcción de una cadena de equivalencias democráticas frente a la ofensiva neoconservadora es, por ejemplo, una de las condiciones de la lucha hegemónica de la izquierda en las

circunstancias actuales. La incompatibilidad, por tanto, no reside en la equivalencia en tanto lógica social. Ella sólo surge a partir del momento en que ese espacio de equivalencias deja de ser considerado como *un* espacio político entre otros y pasa a ser concebido como centro, que subordina y organiza a todos los otros espacios. Es decir, solamente en aquel caso en que no sólo hay construcción de equivalencias a cierto nivel de lo social, sino también transformación de ese nivel en principio unificador, que reduce los otros a momentos diferenciales internos a sí mismo. Vemos, pues, que, paradójicamente, es la misma lógica de la apertura y de la subversión democrática de las diferencias la que crea, en las sociedades presentes, la posibilidad de un cierre mucho más radical que en el pasado: en la medida en que la resisten-[210]cia de los sistemas tradicionales de diferencias es quebrantada, en que la indeterminación y la ambigüedad torna a más elementos sociales en «significantes flotantes», surge la posibilidad de un intento de instituir un centro que elimine radicalmente la lógica de la autonomía y reconstituya en torno a sí la totalidad del cuerpo social. Si en el siglo XIX los límites de todo intento de democracia radicalizada se encontraban en la supervivencia de antiguas formas de subordinación en amplias áreas de las relaciones sociales, en el presente esos límites están dados por una posibilidad nueva que surge en el terreno mismo de la democracia: la lógica totalitaria.

Claude Lefort ha mostrado de qué modo la «revolución democrática», como terreno nuevo que supone una mutación profunda a nivel simbólico, ha implicado una nueva forma de institución de lo social. En las sociedades anteriores, organizadas según una lógica teológico-política, el poder estaba incorporado a la persona del príncipe, que era

el representante de Dios —es decir, de la soberana justicia y la soberana razón—. La sociedad era pensada como un cuerpo, la jerarquía de cuyos miembros reposaba sobre un principio de orden incondicionado. Según Lefort, la diferencia radical que introduce la sociedad democrática es que el sitio del poder pasa a ser un lugar vacío y que desaparece la referencia a un garante trascendente y, con él, la representación de una unidad sustancial de la sociedad. En consecuencia, hay una escisión entre la instancia del poder, la del saber y la de la ley, y sus fundamentos no están ya más asegurados. Se abre así la posibilidad de una interrogación sin fin: «ninguna ley que pueda ser fijada, cuyos enunciados no sean contestables, los fundamentos susceptibles de ser puestos en cuestión; en fin, ninguna representación de un centro de la sociedad: la unidad ya no sabría borrar la división social. La democracia inaugura la experiencia de una sociedad inaprehensible, incontrolable, en la que el pueblo será proclamado soberano, pero en la que su identidad nunca será dada definitivamente, sino que permanecerá latente»<sup>34</sup>. Es en este contexto que, según Lefort, es preciso entender la posibilidad de emergencia del totalitarismo, que consiste en intentar restablecer la unidad que la democracia ha quebrado entre el lugar del poder, de la ley y del saber. Una vez que a través de la revolución democrática han sido abolidas todas las referencias a potencias extra-sociales, puede surgir un poder puramente social que se presentará como total y que extraerá tan sólo de sí mismo el principio [211] de la ley y el principio del saber. Con el totalitarismo, en lugar de designar un sitio vacío, el poder pretende materializarse en un órgano que se supone representante del pueblo UNO. Es bajo el pretexto de realizar la

---

<sup>34</sup> C. Lefort, *L'invention démocratique*, París, 1981, p. 173.

unidad del pueblo que se instala la denegación de la división social que había sido hecha visible por la lógica democrática. Una tal denegación constituye el centro de la lógica totalitaria, y ella se efectúa en un doble movimiento: «la anulación de los signos de la división del Estado y de la sociedad, y de los de la división social interna. Ellos implican una anulación de la diferenciación de instancias que rigen la constitución de la sociedad política. No hay más criterios últimos de la ley ni criterios últimos del conocimiento que estén sustraídos al poder»<sup>35</sup>.

Examinados a la luz de nuestra problemática, es posible vincular estos análisis a lo que hemos caracterizado como el campo de las prácticas hegemónicas. Es porque no hay más fundamentos asegurados a partir de un orden trascendente, porque no hay más centro que aglutine al poder, a la ley y al saber, por lo que resultará posible y necesario unificar ciertos espacios políticos a través de articulaciones hegemónicas. Pero estas articulaciones serán siempre parciales y sometidas a la contestación, puesto que ya no hay garante supremo. Toda tentativa por establecer una sutura definitiva y negar el carácter radicalmente abierto de lo social que instituye la lógica democrática, conduce a lo que Lefort designa como «totalitarismo», es decir, a una lógica de construcción de lo político que consiste en instaurar un punto a partir del cual la sociedad pueda ser perfectamente dominada y cognoscible. Que ésta es una *lógica política* y no un tipo de organización social lo prueba el hecho de que no puede ser adscrita a una orientación política definida: ella puede ser el resultado de una política de «izquierda», según la cual todo antagonismo puede ser eliminado y

---

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 100.

la sociedad tornada completamente transparente, o bien el resultado de una fijación autoritaria del orden social en las jerarquías establecidas por el Estado, como en el caso del fascismo. Pero en ambos casos el Estado se erige en el solo detentador de la verdad del orden social, ya sea en nombre del proletariado o de la nación, y pretende controlar todo el tejido de la sociabilidad. Frente a la indeterminación radical que abre la democracia, se trata de una tentativa por reimponer un centro absoluto, por restablecer el cierre que habrá de restaurar la unidad. [212]

Pero si es cierto que uno de los peligros que amenazan a la democracia es la tentativa totalitaria de querer sobrepasar el carácter constitutivo del antagonismo y negar la pluralidad para restaurar la unidad, ella corre también otro peligro que es el exactamente opuesto. Este consiste en la ausencia de toda referencia a esa unidad que, si bien es imposible, es, sin embargo, un horizonte necesario para impedir que, en ausencia de toda articulación entre las relaciones sociales, se asista a una *implosión* de lo social, a una ausencia de todo punto de referencia común. Esta disolución del tejido social causada por la destrucción del cuadro simbólico es otra forma de desaparición de la política. A diferencia del peligro totalitario, que impone articulaciones inmutables de manera autoritaria, se trata en este caso de la ausencia de articulaciones que permiten establecer significaciones comunes a los diferentes sujetos sociales. Entre la lógica de la completa identidad y la de la pura diferencia, la experiencia de la democracia debe consistir en el reconocimiento de la multiplicidad de las lógicas sociales tanto como en la necesidad de su articulación. Pero esta última debe ser constantemente recreada y renegociada, y no hay punto final en el que

el equilibrio sea definitivamente alcanzado.

Esto nos conduce a nuestra tercera cuestión, la de la relación entre lógica democrática y proyecto hegemónico. Resulta evidente de todo lo que hemos dicho hasta ahora que la lógica democrática no puede ser suficiente para la formulación de ningún proyecto hegemónico. Y esto porque la lógica democrática es, simplemente, el desplazamiento equivalencial del imaginario igualitario a relaciones sociales cada vez más amplias y, en tal sentido, es tan sólo una lógica de la eliminación de las relaciones de subordinación y de las desigualdades. La lógica democrática no es una lógica de la positividad de lo social, y es incapaz por tanto de fundar ningún punto nodal en torno al cual el tejido social pueda ser reconstituido. Pero si el momento subversivo de la lógica democrática y el momento positivo de la institución de lo social ya no son unificados por ningún fundamento antropológico que los transforme en el anverso y el reverso de un proceso único, resulta claro que toda posible forma de unidad entre ambos es contingente, y es ella misma por consiguiente el resultado de un proceso de articulación. En tal sentido, ningún proyecto hegemónico puede basarse exclusivamente en una lógica democrática, sino que también debe consistir en un conjunto de propuestas para la organización positiva de lo social. Si las demandas de un grupo subordinado se presentan como demandas puramente negativas y subversivas [213] de un cierto orden, sin estar ligadas a ningún proyecto viable de reconstrucción de áreas sociales específicas, su capacidad de actuar hegemónicamente estará excluida desde un comienzo. Es la diferencia existente entre lo que podría llamarse una «estrategia de oposición» y una «estrategia de construcción de un nuevo orden». En el caso del primero, el elemento



de la negación de un cierto orden social o político predomina, pero este elemento de negatividad no va acompañado de ningún intento real de instituir puntos nodales diferentes, desde los cuales pueda procederse a una reconstitución positiva distinta del tejido social —con lo que la estrategia queda relegada a la marginalidad. Este es el caso de las distintas políticas de enclave, ya ideológicas, ya corporativas. En el caso de la estrategia de construcción de un nuevo orden, por el contrario, el elemento de la positividad social predomina, pero por esto mismo existe un balance inestable y una tensión constante con la lógica subversiva de la democracia. Una situación de hegemonía sería aquella en la que la gestión de la positividad de lo social y la articulación de las diversas demandas democráticas han llegado a un máximo de integración —la situación opuesta, en la que la negatividad social disgrega todo sistema estable de diferencias, correspondería a una crisis orgánica. Esto nos permite ver en qué sentido podemos hablar del proyecto de una democracia radicalizada como alternativa para la izquierda. Este no puede consistir en la afirmación, desde posiciones marginales, de un conjunto de demandas antisistema, sino que debe por el contrario fundarse en la búsqueda del punto de equilibrio entre un máximo de avance de la revolución democrática en una amplia variedad de esferas, y la capacidad de dirección hegemónica y reconstrucción positiva de esas esferas por parte de los grupos subordinados.

Toda posición hegemónica se funda, por tanto, en un equilibrio inestable: se construye a partir de la negatividad, pero sólo se consolida en la medida en que logra constituir la positividad de lo social. Estos dos momentos no se articulan teóricamente: dibujan el espacio de una tensión contradictoria que constituye la especificidad de las diversas

coyunturas políticas. (Según vimos antes, el carácter contradictorio de estos dos momentos no implica una contradicción en nuestro argumento, ya que, desde un punto de vista lógico, es perfectamente posible la coexistencia de dos lógicas sociales distintas y contradictorias, que existen bajo la forma de limitación mutua de sus efectos). Pero si esta pluralidad de lógicas sociales es la propia de una tensión, requiere también una pluralidad de espacios en los que ellas se constituyan. En el caso de la estrategia de construcción de un nuevo orden, los cambios en la positividad social que es posible introducir dependerán no sólo del carácter más o menos democrático de las fuerzas que sustentan a esa estrategia, sino también de un conjunto de límites estructurales establecidos por otras lógicas —al nivel de los aparatos del Estado, de la economía, etc. Aquí es importante no caer en las distintas formas de utopismo, que pretenden ignorar la variedad de espacios que constituyen esos límites estructurales; o de apoliticismo, que reniegan del campo tradicional de la política en razón del carácter limitado de los cambios que es posible implementar a partir del mismo. Pero también es de la mayor importancia no pretender limitar el campo de la política a la gestión de la positividad social y aceptar tan sólo los cambios que es posible implementar en el presente, rechazando toda carga de negatividad que exceda a los mismos. En años recientes se ha hablado con frecuencia, por ejemplo, de la necesidad de una «laicización de la política». Si por tal se entiende la crítica al esencialismo del pensamiento tradicional de la izquierda, que procedía con categorías absolutas del tipo de «*el Partido*», «*la Clase*», «*la Revolución*», no tendríamos divergencias. Pero con frecuencia se ha entendido por dicha laicización algo muy distinto: la expulsión total de la

utopía del campo de la política. Ahora bien, sin «utopía», sin posibilidad de negar a un cierto orden más allá de lo que es posible cuestionarlo en los hechos, no hay posibilidad alguna de constitución de un imaginario radical–democrático o de ningún otro tipo. La presencia de este imaginario como conjunto de significaciones simbólicas que totalizan en tanto negatividad un cierto orden social, es absolutamente necesaria para la constitución de todo pensamiento de izquierda. Que las formas hegemónicas de la política suponen siempre un equilibrio inestable entre este imaginario y la gestión de la positividad social, ya lo hemos indicado; pero esta tensión, que es una de las formas en las que se muestra la imposibilidad de una sociedad transparente, debe ser afirmada y defendida. Toda política democrática radical debe evitar los dos extremos representados por el mito totalitario de la Ciudad Ideal, o el pragmatismo positivista de los reformistas sin proyecto.

Este momento de tensión, de apertura, que da a lo social su carácter esencialmente incompleto y precario, es lo que debe proponerse institucionalizar todo proyecto de democracia radicalizada. La diversificación y complejización institucional que caracteriza a una sociedad democrática debe ser concebida de [215] manera muy diferente de la diversidad de funciones propia de un sistema burocrático complejo. En este último se trata siempre y exclusivamente de la gestión de lo social como positividad, y toda diversificación se da, por consiguiente, en el seno de una racionalidad que domina al conjunto de las esferas y funciones. La concepción hegeliana de la burocracia como clase universal es la perfecta cristalización teórica de esta perspectiva. Ella ha sido transferida al plano sociológico en la medida en que la diversificación de niveles al interior de lo social —siguiendo una pauta

funcionalista, estructuralista, o cualquier otra similar— es ligada a una concepción de cada uno de estos niveles como momentos de una totalidad inteligible que los domina y les da su sentido. Pero en el caso del pluralismo propio de una democracia radicalizada la *diversificación* se ha transformado en una *diversidad*, puesto que cada uno de estos elementos y niveles diversos ya no es la expresión de ninguna totalidad que los trascienda. La multiplicación de espacios y la diversificación institucional que la acompaña no consisten ya en un despliegue racional de funciones, ni obedecen a una lógica subterránea que constituiría el principio racional de todo cambio, sino que expresan exactamente lo contrario: a través del carácter irreductible de esta diversidad y pluralidad, la sociedad construye la imagen y gestión de su propia imposibilidad. La transacción, el carácter precario de todo arreglo, el antagonismo, son los hechos primarios, y es sólo en el interior de esta inestabilidad que el momento de la positividad y su gestión tienen lugar. Hacer avanzar un proyecto de democracia radicalizada significa, por tanto, hacer retirarse progresivamente al horizonte de lo social el mito de la sociedad racional y transparente. Esta pasa a ser un «no-lugar», el símbolo de su propia imposibilidad.

Pero, por eso mismo, se borra también la posibilidad de un *discurso unificado* de la izquierda. Si las varias posiciones de sujeto, si los diversos antagonismos y puntos de ruptura, constituyen una *diversidad* y no una *diversificación*, es evidente que no pueden tampoco ser reconducidos a un punto a partir del cual todos ellos podrían ser abarcados y explicados por un discurso único. La *discontinuidad* discursiva pasa, pues, a ser primaria y constitutiva. El discurso de la democracia radicalizada ya no es más el discurso de lo universal; se ha

borrado el lugar epistemológico desde el cual hablaban las clases y sujetos «universales», y ha sido sustituido por una polifonía de voces, cada una de las cuales construye su propia e irreductible identidad discursiva. Este punto es decisivo: no hay democracia radicalizada y plural sin renuncia al discurso de lo universal y al supuesto implícito en el mismo —la existencia de un punto privilegiado de acceso a «la verdad», que sería asequible tan sólo a un número limitado de sujetos. En términos políticos esto significa que, así como no hay superficies privilegiadas *a priori* de emergencia de los antagonismos, tampoco hay regiones discursivas que el programa de una democracia radical deba excluir *a priori* como esferas posibles de lucha. Las instituciones jurídicas, el sistema educativo, las relaciones laborales, los discursos de la resistencia de las poblaciones marginales, construyen formas originales e irreductibles de protesta social y, en tal medida, aportan toda la complejidad y riqueza discursivas sobre la cual el programa de una democracia radicalizada debe fundarse. El discurso clásico del socialismo era de tipo muy distinto: era un discurso de lo universal, que transformaba a ciertas categorías sociales en depositarias de privilegios epistemológicos y políticos; era un discurso apriorístico acerca de los niveles diferenciales de efectividad en el seno de lo social —y en tal medida reducía el campo de las superficies discursivas en las que consideraba que era posible y legítimo operar; era, finalmente, un discurso acerca de los puntos privilegiados de desencadenamiento de los cambios históricos —la Revolución, o la Huelga General, o la «evolución» como categoría unificante del carácter acumulativo e irreversible de los avances parciales. Todo proyecto de democracia radicalizada incluye necesariamente, según dijimos, la dimensión

socialista —es decir, la abolición de las relaciones capitalistas de producción—; pero rechaza la idea de que de esta abolición se sucede necesariamente la eliminación de las otras desigualdades. Por consiguiente el descentramiento y autonomía de los distintos discursos y luchas, la multiplicación de los antagonismos y la construcción de una pluralidad de espacios dentro de los cuales puedan afirmarse y desenvolverse, son las condiciones *sine qua non* de posibilidad de que los distintos componentes del ideal clásico del socialismo —que debe, sin duda, ser ampliado y reformulado— puedan ser alcanzados. Y, según hemos argumentado abundantemente en estas páginas, esta pluralidad de espacios no niega sino que requiere la sobredeterminación de sus efectos a ciertos niveles y la consiguiente articulación hegemónica entre los mismos.

Concluamos. Este libro ha sido construido en torno a los avatares del concepto de hegemonía, de la nueva lógica de lo social implícita en el mismo, y de los «obstáculos epistemológicos» que, de Lenin a Gramsci, impidieron la comprensión [217] de sus radicales potencialidades teóricas y políticas. Es solamente cuando el carácter abierto, no suturado, de lo social es plenamente aceptado; cuando se renuncia al esencialismo tanto de la totalidad como de los elementos; que estas potencialidades se hacen plenamente visibles y que la «hegemonía» puede pasar a constituir una herramienta fundamental para el análisis política de la izquierda. Estas condiciones surgen originariamente en el campo de lo que hemos denominado como «revolución democrática», pero sólo son maximizadas en todos sus efectos deconstructivos en el proyecto de su democracia radicalizada, es decir, de una forma de la política que no se funde en la afirmación dogmática de ninguna

«esencia de lo social», sino, por el contrario, en la contingencia y ambigüedad de toda «esencia», en el carácter constitutivo de la división social y del antagonismo. Afirmación de un «fundamento» que sólo vive de negar su carácter fundamental; de un «orden que sólo existe como limitación parcial del desorden; de un «sentido» que sólo se construye como exceso y paradoja frente al sin sentido —en otros términos, el campo de la política como espacio de un juego que no es nunca «suma-cero», porque las reglas y los jugadores no llegan a ser jamás plenamente explícitos. Este juego, que elude al concepto, tiene al menos un nombre: hegemonía.

[219]

## INDICE DE NOMBRES

Adler, M., 33–34, 36 n., 143 n.  
Aglietta, M., 180  
Alemania, 85  
Althusser, L., 109–110, 116, 125, 132 n., 134 y n., 202  
Anderson, P., 55  
Arendt, H., 174  
austromarxismo, 33–36, 56  
Axelrod, 56, 58

Badaloni, N., 32–33  
Balibar, E., 113  
Barbon, 124 n.  
Baudrillard, J., 184  
Bauer, O., 33–36, 85  
Bell, D., 181, 186  
Benoist, A. de, 196  
Benveniste, E., 120, 131 n.  
Bergson, 48  
Bernstein, E., 10 y n., 36–45, 47, 83–84, 100, 189  
Birth, E., 50  
bolchevismo, 51, 60, 67, 70, 82, 196  
Bömelburg, 37 n.  
Bottomore, T, 34 n.



Bowles, S., 92, 181  
Braverman, H. B., 92–93, 96–97, 99  
Brzezinski, Z., 195 y n.  
Burawoy, M., 95

Calhoun, C, 175–176  
cartismo, 167, 174  
Castells, M., 181  
Castoriadis, 92 n.  
Certeau, M. de, 25 n.  
Clauserwitz, 81 y n.  
Cloward, R., 183  
Colletti, L., 141–143  
Comisión General de los sindicatos alemanes, 19  
Consejo Socialista de Comisarios del Pueblo, 85  
Coriat, B., 182  
Creuzer, 12 n.  
Croce, 31, 47  
Cuba, 72  
Cunow, 39  
Cutler, 114,116

China, 72

Dahl, R., 208  
darwinismo, 24  
Davis, M., 20 n.  
Déat, M., 88

Derrida, J., VII, 54 n., 128

Descartes, R., 3

Dimitrov, 71

Diógenes, 99

Disraeli, 150

Edgley, R., 143–144

Edwards, R., 94, 96

Elster, J., 143

Engels, F., 24 n., 33, 39

Erfurt, Congreso de, 36

Erfurt, programa de, 16

Ferrero, G., 29

fordismo, 180

Foucault, M., 7, 119, 122, 132, 171

Freud, S., 110, 132

Friedman, A., 97–98

Friedman, M., 194

Furet, F., 174

[220]

Gaudemar, J.–P. de, 94

Gay, P., 3940

Gentile, 31

Gintis, H., 92, 181

Goode, P., 34 n.

Gordon, D., 96

Gorz, A., 190

Gramsci, A., VIII, 34, 7, 10–11, 38, 52, 55–56, 65, 75–84, 89, 101–102, 125, 131,  
151, 155, 157–159, 168, 216

Gran Depresión, 86

Hall, S., 191

Hayek, F., 193–194

Heath, S., 53 n.

Hegel, F., 33, 106–110, 142

hegelianismo, 24

Heidegger, M., VII, 128, 132

Hilferding, 38

Hindess, B., 111 n., 114, 118

Hirst, P., 111 n., 114, 116, 118

Hitler, A., 168

Höchberg, 37 n.

Hölderlin, 106

Hunter, A., 191

Huntington, S., 186

Husserl, 119

Ipola, E. de, 144

Italia, 77

jacobino, 2, 170, 200

Juana de Arco, 154

Kant, I., 33, 142 n.

Kautsky, K., 16–19, 22–24, 26–30, 35, 40, 43 n., 46, 73, 81–82, 101, 187

Kelsen, H., 143 n.  
keynesianismo, 87–88  
Komintern, 55, 65, 67, 71  
Korsch, 79, 82 n.

Labriola, A., 21, 31–33, 50, 82, 131, 187  
Lacan, J., VII, 129  
Lagardelle, 21  
Lefort, C, 210–211  
Leibnitz, 117  
Lenin, V. I., 23, 30, 38, 51, 58, 62, 67–69, 76–77, 81 y n., 89, 155, 216  
leninismo, 7, 62, 67–68, 70, 76  
Lindblom, C, 208  
Locke, J., 193  
Lukács, 79, 82 n.  
Luxemburgo, R., 8–18, 32, 40, 44–45, 50, 73, 102, 187

Lloyd George, D., 69 y n.

Macpherson, 197  
Mach, 33  
Man, H. de, 87  
Mao Zedong, 74, 81 n., 108, 111  
Marcuse, H., 103, 181  
Marglin, S., 93  
Marx, K., 24 n., 33, 35 n., 39, 49, 81 n., 91 n., 95–96, 98 n., 111, 124 n., 148, 169–  
170, 207  
Marramao, G., 35 n.

Masaryk, Th., 21  
Maurras, 51  
Merleau-Ponty, M., 123 n.  
*Mezzogiorno*, 76  
*m/f*, 135  
Mill, J. S., 193  
Maller, J. A., 53 n.  
monarquía austrohúngara, 34  
Mouffe, Ch., 76 n.  
Müller, H., 86–87  
Mussolini, B., 168

nazis, 71  
*Neue Linke*, 31  
Nicaragua, 203  
Nietzsche, F., 48, 132  
Nozick, R., 195

Offe, C, 182

Panzieri, 94 y n.  
Pareto, V., 51  
[221]  
Piven, F., 183  
Plejánov, J. V., 22, 29–30, 33, 46, 56, 58–59  
Pokrovski, 60–61  
Popper, K., 143  
Poulantzas, N., 98–100, 161

primera guerra mundial, 85, 176

Przeworski, A., 18

Reagan, R., 191

Reich, M., 96

Renner, 36

Revolución francesa, 154, 168–169, 174, 196

Revolución rusa, 8, 59 ss.

risorgimentalista, 76

Robespierre, M. de, 168

romanticismo alemán, 105–107

Rosenberg, A., 167–169

Sartre, J. P., 4

Saussure, F. de, 58, 129–131

segunda guerra mundial, 88, 177, 180

Segunda Internacional, VIII, 4, 8, 12, 24, 51, 53–54, 58, 63, 65, 68, 73, 79, 82, 86,  
187

socialdemocracia alemana, 16

socialdemocracia europea, 55

socialdemocracia rusa, 7, 51, 55 ss., 163

Somoza, los, 203

Sorel, G., 45–52, 54 n., 84, 131

SPD, 36–37

Spinoza, 117

Stedman Jones, G., 174

Sternhell, Z., 51 n.

Stone, K., 93

Struve, P., 30

Sturmthal, A., 86

taylorismo, 93, 96, 177

Tercer Mundo, 15, 152

Thatcher, M., 191, 198

Thompson, E. P., 134, 176, 185

Tocqueville, A. de, 173, 175, 179

Togliatti, 72

Touraine, A., 190 y n.

Trendelenburg, A., 107–108

*Trilateral Commission*, 186

Tronti, M., 94

Trotsky, L. D., 51, 56–62, 70

Vico, 46

Vietnam, 72

Vollmar, 37 n.

«Welfare Rights Movement», 183

*Welfare State*, 87–88, 151, 178, 181, 183, 191, 193, 197–198

Wittgenstein, L., VII, 123–124, 128, 145, 202

Wollstonecraft, M., 173

Wooley, P., 116

Wright, E. O., 98–100

Zinoviev, 70