

Universidad de Huelva

Departamento de Didáctica de las Ciencias y Filosofía



Poder, legitimación y naturaleza humana en la Filosofía Moderna : una historia selectiva del concepto de poder, desde Nicolás Maquiavelo hasta Carlos Marx : las aportaciones de H. Marcuse y E. Laclau

**Memoria para optar al grado de doctor
presentada por:**

Walter Federico Gadea

Fecha de lectura: 30 de abril de 2002

Bajo la dirección del doctor:

Luis Miguel Arroyo Arrayás

Huelva, 2009

ISBN: 978-84-92679-71-3

D.L.: H 259-2009

UNIVERSIDAD DE HUELVA

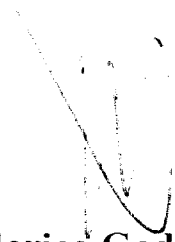
TESIS
UHU
2002
14

PODER, LEGITIMACIÓN Y NATURALEZA HUMANA EN LA
FILOSOFÍA MODERNA

Una historia selectiva del concepto de poder, desde Nicolás Maquiavelo
hasta Carlos Marx. Las aportaciones de H. Marcuse y E. Laclau

TESIS DOCTORAL

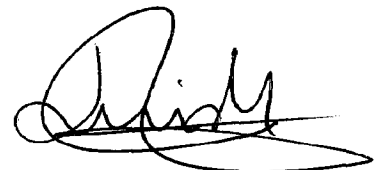
Director: don Miguel Anroy Anayás.



Walter Federico Gadea

Huelva, 2002

Por autorización:



TESIS
UHU
2002
14

CAPÍTULO 8
HERBERT MARCUSE.-

La elección de la obra titulada *One-dimensional man (El hombre unidimensional)*⁴⁰⁰ responde fundamentalmente al hecho de que es un estudio de la dominación técnica de la sociedad capitalista avanzada, en el que se pone de relieve tanto la problemática de la alienación, que se ha extendido a todas las formas culturales, como la defensa de un modelo de subjetividad unitario, a pesar de ser una perspectiva evidentemente marxista.

La obra citada refleja tanto la antropología filosófica heredada de los *Manuscritos de economía y filosofía*, de 1844, como la importancia que tiene la dialéctica como motor del desarrollo histórico. La conjunción de todos estos factores convierten a *One-dimensional man (El hombre unidimensional)* en una crítica “sustantiva” de la sociedad industrial avanzada.⁴⁰¹ Por ello, nuestro análisis de la teoría del poder de Marcuse se centrará en una serie de tesis que, basándose en la racionalidad técnica y en los procesos de manipulación de las esferas conscientes e inconscientes de la conducta humana, vinculan la alienación humana (inautenticidad del sistema de necesidades) a los procesos de cosificación contemporáneos.

Al mismo tiempo, la crítica marcusiana lleva hasta las últimas consecuencias los planteamientos de la dialéctica materialista, en el sentido de que al ser tan poderosa la dominación tecnológica, implementada a través de la razón instrumental, todos los recursos para la emancipación parecen insuficientes, de manera tal, que la lucha por la liberación parece sucumbir en igual medida que el sujeto histórico llamado a ser el portador de los intereses universales.

Como veremos, esta propuesta teórica tiende a demostrar que la enajenación no es únicamente el producto de las relaciones económicas injustas, sino que se ha convertido en una *cosmovisión*. Por ello, estudiaremos no sólo el poder que ejerce la

⁴⁰⁰Marcuse, H.: *One-dimensional man*, Boston, Beacon Press, 1966. Utilizamos la versión inglesa porque es la original, dado que en ese momento Marcuse publicaba sus obras en Estados Unidos de América. Existe traducción española: *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología en la sociedad industrial avanzada*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1985.

⁴⁰¹Una interpretación similar se encuentra en Gidens, A.: *Política, sociología y teoría social. Reflexiones sobre el pensamiento clásico y contemporáneo*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 241.

racionalidad tecnológica en la sociedad post-industrial, sino también las distintas formas en las que actúa la dominación para reducir las personas y las cosas a función, a medio, a operación, a utilidad, etc. La nueva modalidad del poder que describe el pensador de Frankfurt se refiere a la manera en que nos relacionamos con la historia, con el lenguaje de los medios de comunicación, con el consumo, con la ética, con la ciencia, con el pensamiento filosófico y con los demás seres humanos.

La filosofía “trágica” de Marcuse nos enfrenta a nuestra “propia conciencia feliz”, y, por ello, al carácter placentero de nuestro sometimiento. Por ello, estudiaremos la relación entre los valores y las necesidades, y los problemas que el filósofo alemán deja sin responder al no poder superar las clásicas categorías marxistas de “fundamento único de lo social” y de “contradicción central”, y al caer en una suerte de pesimismo en razón de un tipo de poder que aparece como absoluto e imbatible frente a un sujeto que tiende a ser absorbido por la lógica unidimensional.

8. 1. MARCUSE EN EL CONTEXTO DE LA ESCUELA DE FRANKFURT.

Herbert Marcuse es una de las figuras más representativas de la *nueva izquierda* en Occidente y es considerado, en los años sesenta, una suerte de símbolo del pensamiento socialista, en la medida en que su adhesión a las teorías de Marx no fueron contradictorias con sus permanentes críticas al proceso soviético y a los movimientos autoritarios que se dieron en Europa en la primera mitad de este siglo. Marcuse nace en Berlín, en 1898, en el seno de una familia de clase media judía, arraigada en las tradiciones alemanas. Participa en la Primera Guerra Mundial, hecho que determina su rechazo a las luchas armadas de carácter nacionalista. En 1919 es desmovilizado e inmediatamente ingresa en la Universidad de Berlín. Posteriormente pasa a la Universidad de Friburgo, en la que completa su carrera de Filosofía. En aquellos años el joven berlinés se siente entusiasmado por la propuesta del Partido Socialdemócrata. Sin embargo, los asesinatos de Rosa Luxemburgo y Karl Liebknecht, en momentos en que el ministro socialdemócrata Noske controla la policía, lo llevan a renunciar a su afiliación política.

A la edad de treinta y un años comienza a ejercer la docencia en Friburgo junto a su maestro Heidegger. Su perspectiva filosófica lo impulsa a reconocer la necesidad de realizar un profundo replanteamiento de las obras de Hegel y Marx. Sin embargo, Marcuse es el primer heideggeriano que llega al marxismo a través de la filosofía de Karl Korsch (1886-1961) y no de la práctica política. El pensamiento de Marcuse atraviesa tres etapas claramente distinguibles.

A) La etapa estrictamente heideggeriana. En este momento de su desarrollo intelectual revela una firme adhesión a las categorías de *Ser y Tiempo (Sein und Zeit)*. A ello se suman sus estudios de los *Manuscritos de economía y filosofía (Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844)*, de Marx, que aparecen tardíamente en 1932. De esta época son obras como *Aportes para una fenomenología del materialismo histórico (Beiträge zu einer Phänomenologie des historischen Materialismus)*, de 1928 o *Sobre la filosofía concreta (Über konkrete Philosophie)*, de 1929, entre otras. El factor más importante de este período es el estudio de la historia y

la historicidad entendidas como nociones ontológicas. Entre 1917 y 1924 el contexto político fáctico asiste a la irremediable ruptura entre el marxismo soviético y el europeo. Este hecho insalvable, junto con la consideración de las teorías de Luckács y Korsch como disidentes por el marxismo soviético, marcan el inicio de un grave esclerosamiento teórico de las doctrinas de Marx. Es en este contexto en el que Marcuse busca redefinir la obra de Marx y Hegel.

B) La segunda etapa está caracterizada por la fusión de elementos provenientes de la influencia de la propia Escuela de Frankfurt y, en especial, de Max Horkheimer. Las obras más importantes de este período son *Zum Begriff des Wesens*, 1936 (apareció en español en *La agresividad en la sociedad industrial avanzada*).⁴⁰² También de 1936 es *Studien über Autorität und Familie* (aparecido en español en *Para una teoría de la sociedad*).⁴⁰³

En este período el filósofo berlinés abandona radicalmente el lenguaje heideggeriano y el método fenomenológico al tiempo que hace suyas las categorías críticas dialécticas de la Escuela de Frankfurt.⁴⁰⁴

C) La última etapa de su pensamiento coincide con sus escritos más célebres y con las obras realizadas en los Estados Unidos de América. Las obras más importantes de este período son básicamente *Eros y civilización (Eros and civilization: A philosophical inquiry into Freud)*, de 1955, *El marxismo soviético (Soviet marxism: A critical analysis)*, de 1958, y *El hombre unidimensional (One-dimensional man: studies in the ideology of advanced industrial society)*, de 1964. El pensamiento de Marcuse se ocupa centralmente de definir, desde un punto de vista crítico, a la sociedad industrial

⁴⁰²Marcuse, H.: *La agresividad en la sociedad industrial*, Madrid, Alianza, 1971.

⁴⁰³Marcuse, H.: *Para una teoría crítica de la sociedad*, Caracas, Tiempo Nuevo, 1971.

⁴⁰⁴Al respecto se puede consultar Sabiote Navarro, D.: "Pautas hermenéuticas para la comprensión de Fromm y Marcuse", en *Estudios de filosofía*, N° 80, Mayo-Agosto de 1981, p. 242.

avanzada, incorporando a su universo teórico la obra de Freud. Esto no significó el abandono de las categorías marxistas que había utilizado en su segundo período, sino el intento de fusionar en un esquema interpretativo superior las obras de Marx y Freud. Desde esta nueva perspectiva freudiano-marxista, la filosofía de Marcuse pretende criticar tanto los procesos totalitarios y autoritarios del comunismo y del fascismo, como el capitalismo, que tiene lugar en la sociedad industrial avanzada.

Tras su exilio en los Estados Unidos de América, en 1934, Marcuse se incorpora al Instituto de Investigación Social de la Universidad de Columbia, pero esta tarea se ve interrumpida al comenzar la Segunda Guerra Mundial, pues ingresa en la Oficina de Servicios Estratégicos del Departamento de Defensa. Su dependencia, al menos en forma oficial, del Departamento de Estado durará hasta el año 1950. En 1950 regresa a la Universidad de Columbia, ocupando la Cátedra de Sociología. Sin embargo, pocos años después abandona dicha Institución debido a la hostilidad anticomunista del momento. En 1954 es contratado por la Universidad de Brandeis, donde desempeña una tarea fundamentalmente crítica de la realidad del capitalismo en los Estados Unidos. Nuevamente en 1965 Marcuse debe alejarse de la Universidad por problemas políticos. En ese mismo año logra incorporarse a la Universidad de California, en San Diego, institución en la que ejercerá la docencia hasta su muerte, en 1979.

Más allá de cualquier interpretación política, la obra *El hombre unidimensional (One-dimensional man)* es clave para entender el desarrollo y la crisis del paradigma marxista en la medida en que el filósofo berlinés se enfrenta con los problemas que Marx dejara pendientes. Nosotros creemos que esta obra constituye un punto de inflexión en el pensamiento contemporáneo acerca del poder, ya que lleva hasta sus últimas consecuencias las virtudes y los errores del paradigma marxista, dando lugar a las teorías locales o particulares del poder.

8.2. PODER UNIDIMENSIONAL Y ALIENACIÓN CULTURAL.

A) Poder y sociedad cerrada.

El proceso de dominación que en Marx se ubicó centralmente en el reposicionamiento del hombre frente a la mercancía, es decir, mediante la alienación del proceso productivo, cobra en Marcuse un alcance más global y preocupante. Es decir, se extiende a todas las formas de vida pública y privada conformando la denominada “sociedad cerrada”.⁴⁰⁵

Marcuse “describe” críticamente el desarrollo de las sociedades industriales avanzadas y se sitúa principalmente ante la sociedad norteamericana de mediados del siglo XX haciendo notar dos características principales de la dominación social:

1) La sociedad actual tiene una gran capacidad para asimilar las fuerzas y los intereses de oposición, que en un momento anterior constituyeron el proceso dialéctico de contradicción. Esta asimilación de las contradicciones sociales objetivas se realiza en el contexto de una creciente “administración y movilización metódica de los instintos humanos”.⁴⁰⁶

Dicha administración de los instintos humanos reduce la capacidad de oposición de los elementos antagónicos hasta niveles de manipulación antes insospechados. Este nivel de profundidad de la dominación se refiere concretamente a un poder racionalizado que abarca al inconsciente del ser humano.

⁴⁰⁵En relación con el problema de la “sociedad cerrada” y la “civilización industrial” se puede consultar el trabajo de Marcuse, H.: “Acerca del problema de la ideología en la sociedad industrial altamente desarrollada”, en Lenk, H. (ed.): *El concepto de ideología. Comentario crítico y selección sistemática de textos*, Buenos Aires, Amorrortu, 1982, pp. 343-363.

⁴⁰⁶Cfr. Marcuse, H.: *One-dimensional man. Studies in the ideology of advanced industrial society*, Boston, Beacon Press, 1966; versión española: *El hombre unidimensional*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1985, p. 7. La edición original en inglés de 1964 y ésta de 1966 no contienen el Prefacio a la edición francesa, el cual se encuentra en las ediciones españolas y francesas, dado que fue agregado posteriormente por el propio Herbert Marcuse.

2) El poder de lo negativo, es decir, el poder represivo, antes incontrolado, ahora se ha vuelto esencial para la interiorización del orden que cada individuo reproduce. Este factor de introyección del orden represivo se desarrolla en el marco de la democracia política, consolidando un orden de dominación jamás alcanzado ni siquiera en las sociedades absolutistas.

Por lo tanto, *“la represión y la libertad administrada”* posibilitan la reproducción de una sociedad que ha interiorizado la violencia poniendo todas las capacidades humanas al servicio de la productividad.⁴⁰⁷ Al mismo tiempo esta capacidad productiva se convierte, en este contexto, en poder de destrucción sobre la naturaleza y sobre la propia libertad humana. La sociedad cerrada supone la dominación técnica de los instintos hacia el interior de la misma y la violencia desenfrenada hacia el exterior mediante guerras de aniquilamiento o de reordenamiento del tablero mundial, como Vietnam o América Central, entre otros ejemplos.

Existe otra forma de abrirse al exterior mediante la expansión económica, política o militar. Lo importante aquí es mostrar que el dominio se manifiesta hacia el exterior mediante la exportación de una forma de vida, propiciando el consumo de ciertos artículos y promoviendo determinado tipo de necesidades artificialmente elaboradas. Se trata de exportar un imaginario, una forma de vida. Ahora bien, detrás de esta forma de vida se ocultan, según Marcuse, los valores que llegan conjuntamente. Detrás de esta “exportación material” se esconde la verdadera “exportación simbólica”. Al respecto nos dice:

“Con el capital, los ordenadores y el saber-vivir, llegan los restantes ‘valores’: relaciones libidinosas con la mercancía, con los artefactos motorizados agresivos, con la estética falsa del supermercado. Lo que es falso no es el materialismo de esta forma de vida, sino la falta de libertad y la represión que encubre: reificación total en el fetichismo total de la mercancía. Se hace tanto más difícil traspasar esta forma de vida en cuanto que la satisfacción aumenta en función de la masa de mercancías. La satisfacción instintiva en el sistema de la no-libertad ayuda al sistema a perpetuarse. Ésta es la función social del nivel de vida creciente en las formas racionalizadas e interiorizadas de dominación”.⁴⁰⁸

⁴⁰⁷Cfr. Ídem.

⁴⁰⁸Ibidem, p. 8.

B) El dominio como poder de disposición técnico.

Si Marx se enfrentaba a una lógica de la alienación del trabajo mediante las diversas formas de enajenación estudiadas anteriormente, Marcuse se enfrenta a la racionalización tecnocientífica, que se ha convertido en la lógica de la dominación social. Las características totalitarias de los sistemas sociales y políticos vigentes (capitalista, socialista) descansan sin duda alguna en un poder de disposición técnico que no puede separar el proyecto tecnológico del proyecto de dominación política en un contexto histórico determinado. Este proyecto tecnológico se liga históricamente a una forma específica de transformar y utilizar al hombre y a la naturaleza como “*stock*” de recursos para la dominación capitalista avanzada.⁴⁰⁹

En este sentido afirma Marcuse:

“Cuando la técnica llega a ser la forma universal de la producción material, circunscribe toda una cultura, proyecta una totalidad histórica: un *mundo*”.⁴¹⁰

Al conformar un proyecto se tienen en cuenta dos elementos: el primero es el aspecto de la libertad y el segundo es el aspecto de la configuración de un universo discursivo y de acción dentro de un contexto cultural determinado. Por lo tanto, el proyecto de la dominación tecnocientífica es una elección posible históricamente situada dentro de una gama más amplia de posibilidades y, por lo tanto, emana de una voluntad política determinada. El segundo aspecto se refiere a la estructuración deliberada de un sistema omnipresente que devora o rechaza toda alternativa posible. La productividad y el crecimiento potencial del sistema de dominación supone un proceso de estabilización y alberga al progreso técnico constante como marco central del poder de unificación de los opuestos. De ello se deriva que la razón técnica se ha convertido en *control social*:

⁴⁰⁹Al respecto se puede consultar la obra de López Gil, M., Delgado, L.: *La tecnociencia y nuestro tiempo*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 1989.

⁴¹⁰Marcuse, H.: (1966), p. 151; versión española, p. 181.

“La sociedad se reproduce a sí misma en un creciente ordenamiento técnico de cosas y relaciones que incluyen la utilización técnica del hombre. (...) La racionalidad técnica y científica y la manipulación están soldadas en nuevas formas de control social”.⁴¹¹

El poder de dominación es poder de disposición técnico y éste se ha convertido en una herramienta política, en la medida en que es el fundamento del orden y el control social. La expresión superior de este poder de disposición es el poder de coordinación de los distintos factores sociales en juego: poder militar, poder comunicacional, poder industrial, poder científico, poder cultural, poder político (partidario), poder de los sujetos sociales.

En consecuencia, Marcuse concibe el poder como un sistema cerrado, como un proyecto histórico que se hace operativo en las instituciones sociales y en las relaciones básicas que rigen el comportamiento socialmente admitido.

Este poder unidimensional se extiende desde el centro del sistema capitalista desarrollado a la periferia y a los países socialistas, creando similitudes estructurales en la cultura y en los comportamientos colectivos.⁴¹²

De esta forma, el poder, en su principio intrasocial, “apunta a la disolución de cualquier elemento disociativo interno que pueda impedir la concreción de la coexistencia global”.⁴¹³ En este universo sin contradicciones, la unidimensionalidad de la vida configura actuaciones globales que retroalimentan las necesidades de la dominación política. Bajo el poder de una dominación represiva y manipuladora, “el rasgo distintivo de la sociedad industrial avanzada es la sofocación efectiva de aquellas

⁴¹¹Ibídem, p. 142; versión española, p. 173.

⁴¹²En algunas ocasiones Marcuse hace uso del término “capitalismo” para diferenciar la experiencia del Este europeo del modelo democrático norteamericano. Esto sucede en Marcuse, H.: *Soviet Marxism*, London, Routledge, 1958, p. XI y ss. Existe versión española: *Marxismo soviético*, Madrid, Alianza, 1975.

En otras obras, como en *One-dimensional man*, las situaciones de dominación técnica son coincidentes en el Este y en el Oeste, de forma tal que utiliza el término “sociedad industrial” o “sociedad industrial avanzada”.

⁴¹³Barbosa, S.: (1999), p. 209.

necesidades que requieren ser liberadas -liberadas también de aquello que es tolerable, ventajoso y cómodo- mientras que sostiene y absuelve el poder destructivo y la función represiva de la sociedad opulenta”.⁴¹⁴

En consecuencia, la dominación social impide el desarrollo de la auténtica naturaleza humana (la libertad), conformando una sociedad unidimensional y cerrada.

¿Cómo se genera el pasaje a la unidimensionalidad y en qué consiste esta sociedad cerrada?

8.3. UNIDIMENSIONALIDAD Y SOCIEDAD CERRADA.

El sistema cerrado de poder sostiene aquellas fuerzas que son destructivas y que atacan la autonomía de los individuos. En la sociedad opulenta, los controles sociales se ejercen desplegando la productividad y el consumo despilfarrador de los recursos naturales y humanos. El control social pretende mantener en estado de “necesidad animal” a una humanidad que está técnicamente en condiciones de vivir en la abundancia. Para Marcuse, el sistema alimenta el embrutecimiento generalizado del trabajo y del tiempo libre y propugna el mantenimiento de libertades que son engañosas, como la denominada competencia económica o la libertad de prensa y de expresión, entre otras. Bajo el gobierno de la totalidad represiva, la libertad se ha convertido en una poderosa arma de esclavitud. So pretexto de ella, se esconde un enorme sistema de manipulación, el cual afecta tanto a la esfera consciente, como al ámbito inconsciente de la personalidad. La amplitud de opciones de consumo que abre el sistema actual a los individuos no es un baremo adecuado para juzgar el nivel de libertad. Más que elegir sobre formas de vida creadas por el individuo en comunidad, se trata de optar entre formas de consumo y sistemas de necesidades creadas por el propio sistema de dominio. La libertad, para Marcuse, consiste en la capacidad de producir formas culturales, no en optar entre formas de consumo, creadas por el sistema capitalista.

Por el contrario, el poder consiste en la capacidad de manipular las conciencias de los individuos de acuerdo a un universo de necesidades falsas, impuestas por el

⁴¹⁴Marcuse, H.: (1966), p. 7; versión española, p. 37.

propio sistema de dominación. Como expresa Marcuse:

“La libre elección de amos no suprime ni a los amos ni a los esclavos. Escoger libremente entre una amplia variedad de bienes y servicios no significa libertad si estos servicios y bienes sostienen controles sociales sobre una vida de esfuerzo y de temor, esto es, si sostienen la alienación. Y la reproducción espontánea, por los individuos, de necesidades superimpuestas no establece la autonomía; sólo prueba la eficacia de los controles. Nuestra insistencia en la profundidad y eficacia de estos controles está sujeta a la objeción de que le damos demasiada importancia al poder de adoctrinamiento de los *mass-media*, y de que la gente por sí misma sentiría y satisfaría las necesidades que hoy les son impuestas. Pero tal objeción no es válida. El condicionamiento no empieza con la producción masiva de la radio y la televisión y con la centralización de su control. La gente entra en esta etapa ya como receptáculos condicionados desde mucho tiempo atrás; la diferencia decisiva reside en la disminución del contraste (o conflicto) entre lo dado y lo posible, entre las necesidades satisfechas y las necesidades por satisfacer”.⁴¹⁵

Para explicar la idea de la disminución de los conflictos entre las clases sociales, Marcuse apela a dos ejemplos. El primero habla de una empleada que se viste igual que la hija del jefe de oficina, y el segundo, de que es posible encontrar negros manejando su propio Cadillac.⁴¹⁶ Con estos ejemplos se pretende subrayar que el mecanismo de desarticulación de los conflictos de clase reside en la nivelación de las distinciones.

Esta asimilación de las diferencias no indica la desaparición de las clases sociales, sino la medida en que las necesidades y satisfacciones que sirven para la preservación del “sistema establecido” son compartidas por la población subyacente.

Por ende, la sociedad capitalista avanzada no ha alcanzado un desarrollo emancipador de la igualdad social, sino que ha encontrado en la nivelación de las necesidades y satisfacciones el método más racional y más acertado para mantener el orden social existente, anulando cualquier posible contradicción.

Al mismo tiempo en las áreas más desarrolladas de la sociedad contemporánea, el traslado de las necesidades capitalistas al ámbito de la vida privada alcanza gran

⁴¹⁵Ibidem, pp. 7-8; versión española, p. 38.

⁴¹⁶Cfr. Ídem.

efectividad, de manera tal que es muy difícil establecer una tajante diferencia entre los medios masivos de comunicación que funcionan como instrumento de información, y aquellos que sirven a la manipulación y al adoctrinamiento. En este contexto de dominación es difícil distinguir entre las necesidades reales de los individuos y las necesidades impuestas por la manipulación de los deseos. En este punto, la sociedad capitalista avanzada convierte en irracional (en términos de totalidad) aquello que tiene una base profundamente racional, a saber: la racionalidad tecnológica y su carácter calculador.

Al respecto afirma Marcuse:

“De nuevo nos encontramos ante uno de los aspectos más perturbadores de la civilización industrial avanzada: el carácter racional de su irracionalidad. Su productividad y eficiencia, su capacidad de incrementar y difundir las comodidades, de convertir lo superfluo en necesidad y la destrucción en construcción, el grado en que esta civilización transforma el mundo-objeto en extensión de la mente y el cuerpo del hombre, hace cuestionable hasta la noción de alienación. La gente se reconoce en las mercancías; encuentra su alma en su automóvil, en su aparato de alta fidelidad, su casa, su equipo de cocina. El mecanismo que une el individuo a su sociedad ha cambiado y el control social se ha incrustado en las nuevas necesidades que ha producido”.⁴¹⁷

Lo importante de este párrafo es mostrar que en medio de un sistema que favorece el desarrollo de la eficiencia técnica se “incrusta”, como dice el autor, la dominación a través del manejo y la manipulación de las necesidades falsas, las cuales aniquilan la libre iniciativa de los individuos, produciendo la identificación de lo humano con lo estrictamente cuantitativo. Esto significa el triunfo de la homologación del hombre con la mercancía. Si en Marx la alienación suponía un efecto de rechazo, en el capitalismo avanzado, el sujeto “desea” y “goza” con la misma alienación. De manera tal que en vez de contradecirla y criticarla, la asimila a su conducta como algo propio. Es esta racionalidad tecnológica la que pone en marcha la ficción de la libertad en el universo cerrado del control capitalista a través de la identificación del sujeto con el objeto. La razón tecnológica parece representar el núcleo de los intereses compartidos por todos los

⁴¹⁷Ibídem, p. 9; versión española, p. 39.

grupos sociales, al margen de su condición de clase o de su postura ideológica, hasta el extremo de que cualquier intento de crítica social queda relegado al campo de la irracionalidad. “No hay que sorprenderse, pues, de que, en las áreas más avanzadas de esta civilización, los controles sociales hayan sido introyectados hasta tal punto que llegan a afectar la misma protesta individual en sus raíces. La negativa intelectual y emocional a ‘seguir la corriente’ aparece como un signo de neurosis o impotencia”.⁴¹⁸ En este sentido, el aparato productivo “vende” o impone el sistema social como un todo.

Esto significa que el poder es un conglomerado de intereses administrativamente entrelazados. Bajo la forma de una totalidad integrada, este conglomerado de intereses auspicia la asimilación de la enajenación vital. Dice Marcuse:

“Los medios de transporte y comunicación de masas, los bienes de vivienda, alimentación y vestuario, el irresistible rendimiento de la industria de las diversiones y de la información, llevan consigo hábitos y actitudes prescritas, ciertas reacciones emocionales e intelectuales que vinculan, de forma más o menos agradable, los consumidores a los productores y, a través de éstos, a la totalidad. Los productos adoctrinan y manipulan; promueven una falsa conciencia inmune a su falsedad. Y a medida que estos productos útiles son asequibles a más individuos en más clases sociales, el adoctrinamiento que llevan a cabo deja de ser publicidad; se convierte en modo de vida. Es un buen modo de vida -mucho mejor que antes-, y en cuanto tal se opone al cambio cualitativo. Así surge el modelo de *pensamiento y conducta unidimensional* en el que ideas, aspiraciones y objetivos, que trascienden por su contenido el universo establecido del discurso y de la acción, son rechazados o reducidos a los términos de este universo. La racionalidad del sistema dado y de su extensión cuantitativa da una nueva definición a estas ideas, aspiraciones y objetivos”.⁴¹⁹

De esta forma, hemos accedido al concepto de unidimensionalidad de la conducta. Este tipo de comportamiento estabiliza la sociedad, asfixia los auténticos intereses de la naturaleza humana y contiene el progreso social dentro del marco técnico de la dominación. Este endiosamiento de la conducta tecnológicamente común responde al poder de valoración que se encuentra en los mismos objetos, en los propios productos. Los productos marcan las pautas de vida, las aspiraciones, los sueños; en suma, el

⁴¹⁸Ídem.

⁴¹⁹Ibídem, pp. 11-12; versión española, p. 42.

consumo marca la identidad de los sujetos sociales. Nuevamente nos encontramos ante el poder de inversión que denunciara Marx, pero ahora extendido a todas las formas espirituales, es decir, a todas las formas de la cultura. En este contexto, aquello que es medio se convierte en fin y el fin se transforma en medio. Los productos marcan el rumbo de una cultura que, al perder dimensión objetiva, se caracteriza por crear la ilusión de una totalidad sin conflicto, bajo la forma de la sociedad “igualitaria” de consumo.

Ahora bien, esta conducta tecnológica, que deforma la auténtica naturaleza humana, se fundamenta en una filosofía de las ciencias sociales específica llamada operacionalismo. Para Marcuse, el operacionalismo es el sustento ideológico de la dominación social y su comprensión constituye una tarea primordial de la crítica filosófica.

8. 4. DOMINIO Y OPERACIONALISMO.

La actitud técnica se fundamenta en el *'behaviorismo'* (conductismo u operacionalismo) de las ciencias sociales y en la creencia de que lo único verdadero es lo que se puede observar o medir. Esta característica común de las ciencias responde a que el significado de la realidad se ha empobrecido y se ha transformado en una mera representación de operaciones y de conductas particulares.

El operacionalismo reemplaza el concepto objetivo de realidad por la reducción del concepto a mera función. Mediante este proceso de reducción del pensamiento a razón instrumental, a razón subjetiva, los conceptos más perturbadores están siendo eliminados del análisis teórico.

Marcuse sostiene que la filosofía y la epistemología operacionalista o pragmática reducen la comprensión del mundo y de sus potencialidades al universo de lo empíricamente dado. Nuevamente el discurso del poder rechaza cualquier intento de conformar un pensamiento creativo y, por lo tanto, crítico.

La sociedad avanzada actúa sobre la conciencia y sobre la naturaleza en virtud de la misma lógica operacional, es decir, opera desde la ideología del progreso como un campo absoluto e indiscutible de aspiraciones y logros individuales y sociales. El

progreso tecno-científico es el instrumento que hace posible la dominación socialmente establecida. Marcuse anticipa el problema que genera un universo sin necesidad de trabajo humano, es decir, se anticipa a la utopía del progreso técnico realizado, y dice al respecto:

“La sociedad industrial avanzada se está acercando al estado en que el progreso continuo exigirá una subversión radical de la organización y dirección predominante del progreso. Esta fase será alcanzada cuando la producción material (incluyendo los servicios necesarios) se automatice hasta el punto en que todas las necesidades vitales puedan ser satisfechas, mientras que el tiempo de trabajo necesario se reduzca a tiempo marginal. De este punto en adelante, el progreso técnico trascenderá el reino de la necesidad, en el que servía de instrumento de dominación y explotación, lo cual limitaba por tanto su racionalidad; la tecnología estará sujeta al libre juego de las facultades en la lucha por la pacificación de la naturaleza y de la sociedad. Tal estado está previsto en la noción de Marx de la *abolición del trabajo*”.⁴²⁰

De esta forma, Marcuse conoce de antemano la abolición del trabajo, pero con otros contenidos. Es decir, la superación del reino de la necesidad implica la reorganización del poder y del dominio de clase, de manera tal que las aspiraciones y los deseos se desarrollen mediante una lógica que no sea la de la tecnociencia y la del principio de escasez. Sin embargo, frente al esquema de dominio capitalista, la alternativa es histórica y política al mismo tiempo: trascender el orden establecido hasta el presente.

La lógica del operacionalismo se convierte en el medio intelectual que frena cualquier intento de transformación, impulsando el funcionamiento irracional y auto-opresivo, y promoviendo una coordinación totalizante. Por lo tanto, el progreso técnico se realiza, pero al mismo tiempo se niega. Es decir, las potencialidades logradas por el progreso técnico se contienen para no perturbar el orden existente. Un ejemplo de ello es la coexistencia del hambre junto a la superproducción de alimentos. Por ende, las posibilidades contenidas, o sea, no desarrolladas convierten en irracional el marco de la racionalidad adquirida.

⁴²⁰Ibídem, p. 16; versión española, p. 46.

“La unión de una creciente productividad y una creciente destructividad; la inminente amenaza de aniquilación; la capitulación del pensamiento, la esperanza y el temor a las decisiones de los poderes existentes; la preservación de la miseria frente a una riqueza sin precedentes constituyen la más imparcial acusación: incluso si estos elementos no son la *raison d’être* de esta sociedad, sino sólo sus consecuencias; su pomposa racionalidad, que propaga la eficacia y el crecimiento, es en sí misma irracional”.⁴²¹

Para Marcuse, la clave de este proceso reside en que la fetichización se ha vuelto total y el hombre la ha asumido como algo deseable.

La contradicción que antes se daba en el plano de los sujetos sociales (las clases) ahora se traslada al ámbito de la organización institucional, en la medida en que todos los esfuerzos se dirigen a impedir los cambios que, en rigor, serían factibles y lógicamente deseables en función del desarrollo técnico alcanzado hasta el momento.

“La sociedad contemporánea parece ser capaz de contener el cambio social, un cambio cualitativo que establecería instituciones esencialmente diferentes, una nueva dirección del proceso productivo, nuevas formas de existencia humana”.⁴²²

El éxito del proceso tecnocientífico permite profundizar la dominación del hombre y la naturaleza, sumiendo al hombre en un proceso más “racional” y más complejo de esclavitud.

“La dominación -disfrazada de opulencia y de libertad- se extiende a todas las esferas de la existencia pública y privada, integra toda oposición auténtica, absorbe todas las alternativas. La racionalidad tecnológica revela su carácter político a medida que se convierte en el gran vehículo de una dominación más acabada, creando un universo verdaderamente totalitario en el que sociedad y naturaleza, espíritu y cuerpo, se mantienen en un estado de permanente movilización para la defensa de este universo”.⁴²³

⁴²¹Ibídem, p. XIII; versión española, p. 23.

⁴²²Ibídem, p. XII; versión española, p. 22.

⁴²³Ibídem, p. 18; versión española, p. 48.

De esta forma, prospera el concepto de la vida como medio frente al concepto de la vida como fin. Sin embargo, es posible pensar en una modalidad de poder distinta a la actual, en la medida en que se imponga una nueva forma de imaginar cualitativamente la vida del hombre. Esta nueva modalidad de poder debería cambiar el sentido de las técnicas de industrialización y de producción. La libertad humana necesita, para Marcuse, de un cambio en la disposición técnica de la vida, invirtiendo, como quería Marx, la relación entre el espíritu y la materia.

Marcuse se interroga acerca de cuáles son las causas que han llevado a la sociedad capitalista avanzada a profundizar en el proceso de fetichización descrito por Marx medio siglo atrás. La extensión de la fetichización a todas las formas de la cultura contemporánea no se debe a la actuación consciente de una clase social determinada, sino a la lógica de la técnica que ha hegemonizado el campo de la actuación social, llevando al punto más alto el poder de inversión de la materia sobre el espíritu. Este triunfo de la lógica del “tener” sobre la lógica del “ser” amenaza la auténtica naturaleza humana. Esta lucha entre el ser auténtico e inauténtico nos conduce a la dicotomía que se presenta entre la racionalidad dialéctica y la racionalidad unidimensional, en la medida en que esta última genera una identificación entre lo dado y lo real, separando al hombre de sus auténticas necesidades.

8. 5. LA RACIONALIDAD DIALÉCTICA FRENTE A LA RACIONALIDAD UNIDIMENSIONAL. LA LUCHA ENTRE EL SER AUTÉNTICO Y EL SER INAUTÉNTICO.

La racionalidad tecnológica, instrumental o unidimensional hace mención al poder de disposición técnico que se ejerce sobre el hombre o sobre la naturaleza. Siguiendo a su maestro Heidegger,⁴²⁴ Marcuse sostiene que este poder de disposición

⁴²⁴Al respecto se puede consultar Heidegger, M.: “La época de la imagen del mundo”, en *Sendas perdidas*, Buenos Aires, Losada, 1960, pp. 67-98. Un estudio reciente enfrenta a Heidegger con la Modernidad y sostiene que para éste, “la Modernidad constituye la etapa final de la historia de la declinación de Occidente desde la era de los griegos hasta la del nihilismo tecnológico del siglo veinte”. Zimmerman, M.: *Heidegger's confrontation with Moder-*

técnico es la última etapa que ha alcanzado el desarrollo de la razón en Occidente.

El cerrado universo operacional de la civilización industrial avanzada se expresa como la configuración más desarrollada y más perfecta de un proyecto específico de dominación histórica. Esta racionalidad tecnológica choca fundamentalmente con el pensamiento dialéctico o crítico, pero hasta ahora vence en el hecho de que ha conformado una sociedad donde la libertad y la opresión se unifican estableciendo un universo unidimensional. Marcuse realiza una suerte de historia de esta lucha entre dialéctica y técnica, y sostiene que la verdad en un sentido pleno es la verdad que expresa la condición del ser. Así, entre los griegos, el verdadero razonamiento distingue, en tanto facultad cognoscitiva, lo que es verdadero de lo que es falso. El verdadero razonamiento capta en su objetividad plena lo que realmente es y lo separa de lo que es falso, o sea, de lo que parece ser real y no lo es. El razonamiento verdadero es, al mismo tiempo, una afirmación que expresa al ser y que lo “salva” de la destrucción. En palabras del propio Marcuse:

“La lucha por la verdad es una lucha contra la destrucción, en favor de la ‘salvación’ (σώζειν) del ser (un esfuerzo que parece ser en sí mismo destructivo si ataca una realidad establecida como ‘falsa’: Sócrates contra la ciudad-estado ateniense). En tanto que la lucha por la verdad ‘salva’ a la realidad de la destrucción, la verdad empeña y compromete la existencia humana. Es el proyecto esencialmente humano. Si el hombre ha aprendido a ver y saber lo que realmente es, actuará de acuerdo con la verdad. La epistemología es en sí misma ética, y la ética es epistemología”.⁴²⁵

La concepción de Marcuse refleja una experiencia del mundo que es en sí misma antagónica. Retoma de la tradición griega la idea de que el mundo está afligido por la necesidad y por el poder de destrucción. Pero, al mismo tiempo, este poder de destrucción forma parte de un mundo que es un *cosmos* estructurado con leyes teleológicas propias. El mundo es, entonces, “bidimensional”, o sea, una lucha constante entre lo dado y las posibilidades que la actualidad contiene. Una lucha por superar el

nity. Technology, Politics, Art, Bloomington, Indiana University Press, 1990, p. 3.

⁴²⁵Marcuse, H.: (1966), pp. 124-125; versión española, pp.152-153.

poder de destrucción y de negatividad que abarca al *cosmos*, entendido como un orden objetivo y superior.

Por lo tanto, en el *cosmos* bidimensional la apariencia lucha contra la realidad, lo falso se encuentra junto con la verdad como condiciones ontológicas del ser. De esta lucha nace la filosofía como una forma de reconocimiento de las cosas y las personas que son en sí mismas o por sí mismas. Marcuse supone que hay formas de ser que distorsionan estas esencias históricamente conformadas. La filosofía y el pensamiento crítico se encargan, en consecuencia, de aislar y diferenciar las formas propias de las impropias.

“En este universo hay formas de ser en la que los hombres y las cosas son ‘por sí mismos’ y ‘como sí mismos’, y formas en las que no lo son; o sea, en las que existen distorsionando, limitando o negando su propia naturaleza (esencia). Para vencer estas condiciones negativas está el proceso del ser y del pensamiento. La filosofía se origina en la dialéctica; su universo del discurso responde a los hechos de una realidad antagónica”.⁴²⁶

Una vez establecida la distinción entre pensamiento unidimensional y pensamiento dialéctico. La pregunta que nos hacemos es cómo distinguir lo verdadero de lo falso o lo auténtico de lo inauténtico. Marcuse responde a esto con la historia de la filosofía. Para la filosofía clásica griega, a la verdad se accede por la intuición, es decir, por la forma de conocimiento en la que el objeto del pensamiento aparece en sus cualidades esenciales.

“En realidad, esta evidencia de la intuición no es muy diferente de la cartesiana. No es una misteriosa facultad de la mente, ni una extraña experiencia inmediata, ni tampoco está separada del análisis conceptual. La intuición es más bien el término (preliminar) de tal análisis: el resultado de una mediación intelectual metódica. Como tal, es la mediación de la experiencia concreta”.⁴²⁷

Es importante resaltar que Marcuse acepta que detrás de todo análisis hay una

⁴²⁶Ídem.

⁴²⁷Ibídem, p. 126; versión española, p. 154.

valoración incluida que la ciencia moderna ha pretendido separar del pensamiento humano. En este contexto, Marcuse reivindica el pensamiento filosófico (crítico) porque no se queda con la descripción de lo dado, sino con la perspectiva que permite pensar en aquellas potencialidades que están aguardando a ser desarrolladas en función de lo ya existente.

Lo real es la suma de lo dado más lo no desarrollado. Lo real es la actualidad más la potencialidad del ser, en función de su esencia históricamente cambiante. Por lo tanto, lo real es el proceso de lucha entre lo dado y lo negado (las potencialidades aún no desplegadas) dentro de una situación históricamente determinada.⁴²⁸

A partir de ello, se concluye que todas las formas del ser son, en última instancia, formas del movimiento: transición del ser potencial al ser actual. El pensamiento es subjetivo y objetivo al mismo tiempo. Sólo puede llamarse libre a aquello que ha desplegado toda sus potencialidades en un contexto determinado. Marcuse encuentra en la filosofía clásica griega dos principios que gobiernan esta lucha de opuestos:

“La indagación filosófica procede desde el mundo finito a la construcción de una realidad que no está sujeta a la dolorosa diferencia entre potencialidad y actualidad, que ha dominado su negatividad y es completa e independiente en sí misma: *es libre*. Este descubrimiento es obra de *Logos* y *Eros*. Los dos términos claves designan dos formas de negación; el conocimiento erótico tanto como el lógico rompe el lazo de la realidad establecida y contingente, y lucha por una verdad incompatible con ella. *Logos* y *Eros* son subjetivos y objetivos simultáneamente. El ascenso de ‘las bajas’ a las ‘altas’ formas de la realidad es un movimiento de la materia tanto como de la mente. De acuerdo con Aristóteles, la realidad perfecta, el Dios, atrae el mundo inferior, él es la causa final de todo ser. *Logos* y *Eros* son, en sí mismos, la unidad de lo positivo y lo negativo, la creación y la destrucción”.⁴²⁹

Para Marcuse, la filosofía griega descubre que en las formas del *Eros*, en las formas del amor y en las formas de la locura del amor se encuentra otro poder: el poder

⁴²⁸El desarrollo de las posibilidades contenidas en lo dado significa que lo “utópico” se encuentra en las potencialidades presentes en la organización técnica de la sociedad industrial. De manera tal que lo “utópico” no carecería de “lugar” en la historia. Cfr. Marcuse, H.: *An essay on liberation*, Boston, Mass., 1969, p. 4.

⁴²⁹Marcuse, H.: (1966), p. 127; versión española, p. 155.

de lo negativo, o sea, el poder de destrucción de las formas de vida establecidas. Este juego de destrucción (crítica y superación de lo dado) y de negatividad generan la libertad. Por lo tanto, razón objetiva y libertad convergen en un proceso único.

Frente a este proceso por el cual la verdad transforma lo real en libertad, se esconde otra forma de ser que es inauténtica. Afirma al respecto Marcuse:

“Sin embargo, esta dinámica (de razón y libertad) tiene sus límites inherentes en tanto que el carácter antagónico de la realidad, su explosión en formas de existencia verdaderas y falsas, parece ser una condición ontológica inmutable. Hay formas de existencia que nunca podrán ser ‘verdaderas’ porque nunca podrán descansar en la realización de sus potencialidades, en el *gozo* de ser. En la realidad humana, toda existencia se gasta buscando los prerequisites de la existencia es, pues, una existencia ‘falsa’ y sin libertad”.⁴³⁰

En un universo social donde el fin de toda la actividad productiva es el aumento de la producción, es obvio que el hombre no podrá más que tener una existencia inauténtica, es decir, el hombre será tomado como medio y no como un fin en sí mismo.

Esta existencia inauténtica se expresará finalmente en una forma de conciencia manipulada y conformista, y en la progresiva declinación del sujeto de la transformación radical.

8. 6. PODER Y CONTENCIÓN SOCIAL EN EL DISCURSO POLÍTICO. EL FIN DEL SUJETO REVOLUCIONARIO.

1) Política y oposición.

La *conciencia feliz*, es decir, la sofocación efectiva de aquellas necesidades humanas que requieren ser liberadas, descansa sobre el supuesto de la eliminación de las contradicciones sociales, al interpretar que la sociedad avanzada es capaz de satisfacer las necesidades de los individuos a través de las formas que ha tomado la organización política y tecnológica. Las condiciones de este congelamiento del pensamiento negativo,

⁴³⁰Ibíd., pp. 127-128; versión española p. 155.

o sea, crítico, responde a la sujeción de la economía de las naciones a un sistema globalizado de intercambios de capital, a la sujeción política y militar de las naciones a las alianzas militares, y a convenios de asistencia técnica concebidos de acuerdo a las necesidades de la concentración económica. Todo esto se desarrolla en el ámbito de una amplia coordinación entre la educación, las necesidades de la producción, la manipulación de las aspiraciones de los individuos y el mensaje intencionado de los *mass-media*.

La coordinación supone la unificación de las necesidades y de los deseos más íntimos de las personas para permitir la ampliación del sistema de producción autosuficiente.

“En su estado más avanzado, la dominación funciona como administración, y en las áreas superdesarrolladas de consumo de masas, la vida administrada llega a ser la buena vida de la totalidad, en defensa de la cual se unen los opuestos”.⁴³¹

En este contexto, la especificidad del discurso político supone la aspiración a la estabilización de la organización política mediante la imposición o construcción del bipartidismo. Esta tendencia a la simplificación de las propuestas y a la superficialidad de los discursos promueve la unificación de los opuestos.

“En la esfera política, esta tendencia se manifiesta en una marcada unificación y convergencia de los opuestos. El bipartidismo en política exterior cubre los intereses competitivos de los grupos mediante la amenaza del comunismo internacional, y se extiende a la política doméstica, donde los programas de los grandes partidos son cada vez más difíciles de distinguir, incluso en el grado de hipocresía y en los tópicos empleados. Esta unificación de los opuestos, gravita sobre las posibilidades de cambio social en el sentido de que abarca aquellos estratos sobre cuyas espaldas progresa el sistema; esto es, las propias clases cuya existencia supuso en otro tiempo la oposición al sistema como totalidad”.⁴³²

La política se convierte en mercado electoral, las propuestas ideológicas se

⁴³¹Ibídem, p. 256; versión española, p. 284.

⁴³²Ibídem, p. 19; versión española, p. 49.

devalúan en un discurso ambiguo para captar a la mayor cantidad posible de votantes. Esta unificación de los opuestos y esta devaluación de las diferencias políticas obra en favor de la paralización de cualquier cambio real en la sociedad o en el estado. Por lo tanto, el sistema de la administración se vuelve totalitario al eliminar cualquier atisbo de oposición a la lógica de la dominación imperante.⁴³³

El resultado de esta unificación de opuestos genera la alianza entre las empresas y los sectores sindicales. Refiriéndose al proceso político desarrollado a mediados del siglo XX, Marcuse afirma que el modelo político del Este europeo no es diverso del occidental, en el sentido de que el sistema político tiene una enorme confianza en la efectividad de los controles tecnológicos como fenómeno que instrumentaliza la dominación social. Al mismo tiempo, los partidos comunistas nacionales “están condenados a no ser radicales” en función de la hegemonía que ejerce el Partido Comunista Soviético.⁴³⁴

Volviendo a Occidente, la sociedad se organiza y se cohesiona a partir del establecimiento de un enemigo exterior. La movilización económica disminuye las bandas de miseria social y el enemigo exterior actúa como un fuerte dinamizador de la producción y del empleo. Recordemos que Marcuse realiza este análisis a principios de los años sesenta. Por ello, las luchas cualitativas entre las clases sociales aparecen como diferencias puramente cuantitativas y, de esta forma, el capitalismo se autoafirma en medio de un nivel de vida altamente creciente.

“Sobre estas bases (movilización contra el enemigo, estímulo a la hiperproducción, etc.) se levanta un universo de administración en el que las depresiones son controladas y los conflictos estabilizados mediante los benéficos efectos de la creciente productividad y la amenazadora guerra nuclear”.⁴³⁵

⁴³³Esta interpretación del dominio político llevó a Marcuse a definir al “liberalismo” como una forma de organización social que produce un “Estado autoritario total como su propia consumación en un estadio más avanzado de desarrollo”. Marcuse, H.: “The struggle against liberalism in the totalitarian view of the state”, en *Negations*, Boston, Mass., 1968, p. 19.

⁴³⁴Cfr. Marcuse, H.: (1966), p. 21; versión española, p. 51.

⁴³⁵Ídem.

2) Promesa y protagonismo.

Marcuse se pregunta si la contradicción que Marx analizaba entre capitalistas y obreros ha cesado (superación) o si la estructura antagónica subsiste, a pesar de la estabilización descrita. El análisis de Marcuse parte de que la tecnología cambia cualitativamente la existencia de las clases sociales y, por ende, la de la clase llamada a hacer la revolución. Este cambio supone para la clase obrera una reducción en su potencialidad revolucionaria.

“Pero es precisamente esta nueva conciencia, este ‘espacio interior’, el espacio de la práctica histórica trascendente, el que está siendo anulado por una sociedad en la que tanto los sujetos como los objetos constituyen instrumentos de una totalidad que tiene su *raison d’être* en las realizaciones de su todopoderosa productividad. Su promesa suprema es una vida cada vez más confortable para un número cada vez mayor de personas que, en un sentido estricto, no pueden imaginar un universo del discurso y la acción cualitativamente diferente, porque la capacidad para contener y manipular los esfuerzos y la imaginación subversivos es una parte integral de la sociedad dada”.⁴³⁶

La promesa que derrota este potencial es una promesa de vida cada vez más “confortable” para un número mayor de personas, los cuales responden a un único horizonte de acción: el que configura la tecnociencia. Por consiguiente, los sectores más favorecidos no son capaces de pensar en un universo cualitativamente nuevo (esto incluye a los sectores trabajadores especializados con medianos ingresos), dado que responden a un proceso de manipulada “conformidad” y de contención de la potencialidad transformadora.⁴³⁷ Así, los sectores más favorecidos son contenidos en sus expectativas de cambio sólo a costa de hacerles más agradable la “servidumbre”.⁴³⁸

⁴³⁶Ibidem, p. 24; versión española, pp. 53-54.

⁴³⁷Respecto del carácter conformista de las acciones humanas se puede consultar Moulier, E.: *Tratado del carácter*, en *Obras Completas*, Tomo II, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1993, p. 614.

⁴³⁸Cfr. Marcuse, H.: (1966), p. 24; versión española, pp. 53-54.

3) Las modificaciones sufridas por el sujeto revolucionario.

El planteamiento de Marcuse pretende explicar el cambio que ha experimentado la clase trabajadora. Su objetivo es poder determinar si la clase obrera puede o no ser tomada como clase efectivamente revolucionaria. Marcuse analiza los principales factores que han contribuido a la transformación de la clase trabajadora:

a) El primer elemento del cambio en las condiciones de la alienación es el que produce la tecnificación del proceso productivo. El concepto de alienación estudiado por Marx describía a la explotación como un proceso revulsivo de dolor físico y degradación moral causado por la labor diaria. Sin embargo, en nuestros días, estos elementos han sufrido un cambio radical.

“La adquisición y el empleo de esta energía física, bajo condiciones infrahumanas, para la apropiación privada de la plusvalía, daba a la explotación sus aspectos más revulsivos e inhumanos; la noción marxiana denuncia el dolor físico y la miseria del trabajo. Éste es el elemento material y tangible en la esclavitud del salario y la alienación: la dimensión fisiológica y biológica del capitalismo clásico. (...) Ahora, la cada vez más completa mecanización del trabajo en el capitalismo avanzado, al tiempo que mantiene la explotación, modifica la actitud y el *status* de los explotados. (...) La tecnología ha sustituido la fatiga muscular por la tensión y el esfuerzo mental”.⁴³⁹

Cada vez más el sistema de mecanización del mundo laboral reduce el esfuerzo muscular en función del esfuerzo mental. Esta transformación de la fuerza bruta en habilidad mental y técnica modifica la explotación, en el sentido de que instaura un tipo de sufrimiento que se basa más en el agotamiento mental y en la repetición de las tareas laborales diarias, que en el esfuerzo muscular del trabajador.

De esta forma, el trabajador aislado de los demás trabajadores (en tanto clase) por su tarea solitaria, específica y mental se incorpora al régimen de una administración tecnológica cada vez más “racional”, bajo la forma de equipos de trabajo, los cuales dan a la labor diaria un clima de mayor “satisfacción”.

⁴³⁹Ibidem, pp. 24-25; versión española, pp. 54-55.

Marcuse, siguiendo a Sartre⁴⁴⁰ en este caso, observa que el proceso de maquinización de la vida laboral extiende su ritmo al hombre y a las demás dimensiones de la vida privada. Por ello, tanto Marcuse como Sartre creen que el trabajo mecanizado destruye la distancia y la intimidad privada. De esta forma, el ritmo de la máquina se impone al trabajo, afectando al ritmo de la sexualidad y a la vida privada.

b) El segundo aspecto que analiza Marcuse es el cambio en la autonomía de las profesiones en aras de la preponderancia de los aspectos técnicos de la profesión.

“En la medida en que la máquina llega a ser en sí misma un sistema de instrumentos y relaciones mecánicas y se extiende así mucho más allá del proceso individual de trabajo, afirma su mayor dominio reduciendo la ‘autonomía profesional’ del trabajador e integrándolo con otras profesiones que sufren y dirigen el aparato técnico. Sin duda, la antigua autonomía ‘profesional’ del trabajador era más bien su esclavitud profesional. Pero esta forma específica de esclavitud era al mismo tiempo la fuente de su poder específico profesional de negación: el poder de detener un proceso que amenazaba aniquilarlo como ser humano”.⁴⁴¹

La pérdida de la autonomía profesional hace que la producción quede determinada por las máquinas y no por el rendimiento del trabajador individual. Esto cuestiona la teoría de la plusvalía y la noción de creación de valor, nociones que son claves en el modelo conceptual de Marx.

c) El tercer aspecto se relaciona más con los cambios acaecidos en la psicología social de los trabajadores, pues la participación en el mejoramiento de las condiciones materiales de vida afecta directamente a su identidad y a su conciencia. El cambio más notable que advierte Marcuse es la transformación que se expresa en la llamada “integración social y cultural de la clase trabajadora en la sociedad capitalista”.⁴⁴²

⁴⁴⁰Ver Sartre, J.: *Critique de la raison dialectique*, vol. I, Paris, Gallimard, 1960, pp. 260 y ss.

⁴⁴¹Marcuse, H.: (1966), pp. 27-28; versión española, p. 58.

⁴⁴²Ibídem, p. 30; versión española, p. 60

Marcuse se pregunta si este cambio es sólo de la conciencia del trabajador o si va acompañado de un cambio en las mismas relaciones de producción. La situación de adecuación de la clase trabajadora al “imaginario burgués” de vida responde, para Marcuse, a su integración en el proceso material de producción. Esto se acompaña de la creciente impotencia que sufre la clase trabajadora en el momento de realizar sus demandas y del fortalecimiento de la clase dirigente que selecciona el personal más técnicamente capacitado.

No obstante, a pesar del retroceso político de la clase obrera, existe un incremento paralelo de la participación activa (no voluntaria) de los trabajadores tanto en la resolución de problemas técnicos y de la producción como en la integración social de los empleados en la empresa. Naturalmente, estos lazos conllevan múltiples ventajas sociales, las cuales garantizan la seguridad en el empleo o una vejez digna, por medio de unas pensiones elevadas.

Sin embargo, la evaluación final que realiza Marcuse de este proceso de integración de la clase obrera al modelo capitalista y burgués de vida es esencialmente pesimista, en la medida en que considera que la clase obrera ha perdido su potencial transformador, al estar sometida a un régimen de vida que le produce una agradable sensación de bienestar. Esta devaluación en la capacidad emancipadora de la clase universal (proletariado) lleva a Marcuse a buscar sujetos sociales sustitutos (como los estudiantes o los marginados), los cuales terminan mostrando su incapacidad para enfrentarse con efectividad al sistema de dominación vigente.

Esta asimilación de los sujetos sociales a los valores establecidos invalida el desarrollo del pensamiento negativo, el cual era definido por Marcuse como una forma de práctica intelectual que servía para desvelar las “insuficiencias internas” del universo social dado.⁴⁴³

En consecuencia, la pérdida del sujeto llamado a realizar la revolución social, la disminución de la capacidad transformadora del pensamiento negativo y la extensión de la alienación a todas las formas culturales *configuran las bases filosóficas y políticas de un pesimismo radical, muchas veces, reaccionario e inmovilizante.*

⁴⁴³Cfr. Marcuse, H.: *Reason and revolution*, Routledge, New York, 1960, p. VIII. Existe traducción española: *Razón y revolución*, Barcelona, Altaya, 1994.

d) El cuarto punto se deriva del tercero e implica la devaluación de la fuerza negativa (transformadora) de la clase trabajadora frente al poder de la organización técnica totalizante.

Esta depotenciación de la contradicción social conlleva el correspondiente aumento del poder gerencial en el ámbito de la dominación administrada.

“La dominación se transforma en administración. Los jefes y los propietarios capitalistas están perdiendo su identidad como agentes responsables; están asumiendo la función de burócratas en una máquina corporativa. Dentro de la vasta jerarquía de juntas ejecutivas y administrativas que se extienden mucho más allá de la empresa individual hasta el laboratorio científico y el instituto de investigaciones, el gobierno nacional y el interés nacional, la fuente tangible de explotación desaparece detrás de la fachada de racionalidad objetiva”.⁴⁴⁴

De esta forma, al tornarse la dominación el producto de la administración gerencial, el poder de los antiguos propietarios capitalistas pierde su identidad como agente responsable directo. La instancia de ejecución del poder social ha pasado a las juntas ejecutivas o a los directorios, en su defecto. Este desplazamiento de la función directiva del capital deja a la clase obrera ante un poder abstracto, el cual se esfuma, se diluye en el entramado de las impersonales responsabilidades burocráticas.

Por consiguiente, la fuente tangible de la explotación desaparece y se volatiliza detrás del velo de la objetividad tecnoadministrativa.

4) La administración “objetiva” de la explotación social.

Dentro de esta máquina administrativa, que abarca a todas las instancias de la vida social y, por supuesto, a la empresa, la “responsabilidad” se inviste de un discurso “objetivo”, despojado de cualquier “valoración” personal. Este discurso es el que hace mención a las famosas reglas del mercado, de la productividad, de las necesidades de la empresa, etc. Es muy difícil, bajo las reglas de este discurso “objetivo”, desvelar la

⁴⁴⁴Marcuse, H.: (1966), p. 32; versión española, p. 62.

fachada de la explotación capitalista que aboga por la reproducción de la “desigualdad y de la esclavitud”⁴⁴⁵.

Marcuse encuentra que la administración objetiva de la explotación no altera el contenido subyacente de dominación del hombre sobre el hombre, sino que la agrava por medio de una lógica que torna invisible al enemigo, al mal.

Esta lógica invisible mantiene el aspecto esencial de la alienación descrita por Marx, al mantener separada la propiedad de la gestión productiva. Es sólo un paso más en la separación entre el producto y el productor. No obstante ello, Marcuse encuentra que la sujeción del hombre al sistema productivo se transforma en el hecho de que le brinda al trabajador todas las comodidades que desea, para mantenerlo conforme en la explotación.

“Con el progreso técnico como su instrumento, la falta de libertad en el sentido de la sujeción del hombre a su aparato productivo se perpetúa e intensifica bajo la forma de muchas libertades y comodidades. El nuevo aspecto es la abrumadora racionalidad de esta empresa irracional, y la profundidad del condicionamiento previo que configura los impulsos instintivos y aspiraciones de los individuos y oscurece la diferencia entre conciencia falsa y verdadera”.⁴⁴⁶

Esta paradoja aparece como la verdadera superioridad de la racionalidad tecnológica frente a la dominación pre-tecnológica. En este sentido, la profundidad que alcanza la explotación se basa en la configuración de las aspiraciones y expectativas de los explotados, hasta el punto en que “desaparece” la diferencia y la contradicción entre el trabajador y la estructura tecno-administrativa.

La objeción de Marcuse se refiere a que, a pesar del mejoramiento en las condiciones de vida de los trabajadores y a pesar de su asimilación a las formas burguesas de vida, las decisiones centrales sobre la vida y la sociedad siguen sin pasar por las manos de los propios agentes de la producción. Esta ausencia de control sobre las decisiones fundamentales de la vida de las personas consume una sociedad industrial cuyos esclavos, esclavos sublimados, están determinados por fuerzas y tendencias que

⁴⁴⁵Cfr. *Ibidem*, p. 31-32; versión española, p. 62.

⁴⁴⁶*Ídem*.

vuelven a los hombres meros instrumentos para la reproducción del sistema social.

Afirma Marcuse al respecto:

“Ésta (la reducción del hombre al *status* de instrumento) es la forma más pura de servidumbre: existir como instrumento, como cosa. Y este modo de existencia no se anula si la cosa es animada y elige su alimento material e intelectual, si no siente su “ser cosa”, si es una cosa bonita, limpia, móvil. A la inversa, conforme la reificación tiende a hacerse totalitaria gracias a su forma tecnológica, los mismos organizadores y administradores se hacen cada vez más dependientes de la maquinaria que organizan y administran. Y esta dependencia mutua ya no es la relación dialéctica entre señor y siervo, que ha sido rota en la lucha por el reconocimiento mutuo, sino más bien un círculo vicioso que encierra tanto al señor como al esclavo”.⁴⁴⁷

En esta descripción trágica del poder de inversión de la sociedad capitalista avanzada es el propio sistema administrativo y técnico el que devora a sus propios hacedores, es decir, a los propios planificadores y ejecutores. Por lo tanto, la sociedad que describe Marcuse es una sociedad en la que el poder ha sido transferido (no voluntariamente) a una lógica que ha adquirido autonomía al margen de cualquier decisión humana, convirtiendo a todos en esclavos.

“Conforme la reificación tiende a hacerse totalitaria gracias a su forma tecnológica, los mismos organizadores y administradores se hacen cada vez más dependientes de la maquinaria que organizan y administran”.⁴⁴⁸

Para Marcuse, la sociedad capitalista avanzada es la sociedad que convierte a todos en esclavos, incluidos los propios amos. Desde esta perspectiva, no existe superación como en el planteamiento de Hegel, pues el administrador del mundo sólo se encarga de dirigir su propia “esclavitud”. En este sentido se observa una creciente interdependencia entre sectores productivos que necesitan de otros sectores productivos para autoperpetuarse. Por ejemplo, la industria aeronáutica necesita de la industria

⁴⁴⁷Ibídem, p. 33; versión española, p. 63.

⁴⁴⁸Ídem.

militar para mantenerse en pie y la industria militar necesita de los conflictos políticos, etc.

De esta forma, Marcuse sostiene que la lógica del poder en la sociedad capitalista avanzada puede explicarse como “un círculo vicioso guiado por las crecientes necesidades que genera y, que al mismo tiempo, contiene”.⁴⁴⁹ Este círculo vicioso se explica como una espiral que combina la productividad en gran escala con una represión creciente, la cual se expresa, como veremos a continuación, en la manipulación de las necesidades y en el cierre del universo del discurso.

8. 7. EL CIERRE DEL UNIVERSO DEL DISCURSO. EL PODER COMO MANIPULACIÓN Y REPRESIÓN.

A) La adaptación de la conciencia.

La *conciencia feliz* -o sea, la creencia de que todo lo real es racional- refleja un nuevo conformismo que se presenta como una faceta de la racionalidad tecnológica y se traduce en una forma de conducta social. Esta adaptación de la conciencia a las nuevas formas de la dominación expresa un poder de reproducción social sin precedentes en la historia de Occidente.

La *conciencia feliz* se niega a pensar cualquier conexión entre lo particular y lo universal, es decir, se manifiesta en la conformidad con el orden dado y en el rechazo de cualquier forma de crítica que abarque a la totalidad social.

La capacidad de reproducción de la sociedad capitalista avanzada se condensa en la facultad para olvidar el poder que ha adquirido la sociedad sobre el mismo hombre. Este olvido del poder represivo que constituye a la sociedad se exterioriza en la absorción de cualquier forma de oposición.

En la reducción de toda oposición se manifiesta el enorme poder de cohesión como base para sustentar la coexistencia global. Marcuse denuncia que la sociedad contemporánea está demasiado ocupada en la opulencia como para preocuparse por el

⁴⁴⁹Ibídem, p. 34; versión española p. 64.

poder autodestructivo de la lógica de dominación. La conciencia feliz, en tanto instrumento de la unidimensionalidad, se adhiere al orden dado y confunde lo real, lo establecido, con lo racional.

B) Lenguaje, medios de comunicación y dominación social.

La dominación alcanza su articulación más perfecta en el poder del lenguaje en la medida en que no sólo expresa un hecho “real”, sino que ayuda a constituirlo. Este es el lenguaje de la administración total.

El lenguaje aboga por la construcción de un orden que identifica el ataque a las nociones trascendentales-tradicionales con la instauración de las formas simbólicas apropiadas al sistema de consumo y producción. Por lo tanto, el dominio se condensa y se transmite a partir de los usos lingüísticos socialmente admitidos. En este juego de articulaciones simbólicas, los medios masivos de comunicación funcionan como correas transmisoras de las necesidades del sistema de producción.

“[Los] agentes de la publicidad configuran el mundo de la comunicación en el que la conducta ‘unidimensional’ se expresa. El lenguaje cerrado por ellos aboga por la identificación y la unificación, por la promoción sistemática del pensamiento y la acción positiva, por el ataque concertado contra las tradicionales nociones trascendentes. Dentro de las formas dominantes del lenguaje, se advierte el contraste entre las formas de pensamiento ‘bidimensionales’, dialécticas y la conducta tecnológica o los ‘hábitos de pensamiento sociales’”.⁴⁵⁰

El lenguaje, por ende, expresa la conducta unidimensional a través de la creación de hábitos de conducta, pensamientos o deseos sociales, de acuerdo con las necesidades y anhelos del aparato tecnocientífico.

El triunfo de la unidimensionalidad supone la desaparición de la tensión entre apariencia y realidad, entre esencia y accidente, y entre efecto y causa. La hegemonía del discurso cerrado reedita la existencia de las mistificaciones y pone en peligro el

⁴⁵⁰Marcuse, H.: (1966), p. 85; versión española, p. 115.

proyecto de la autonomía personal.⁴⁵¹

El universo cerrado implica la identificación inmediata entre razón y hecho, y, lo más importante, entre verdad y verdad establecida. La ausencia de mediación facilita que la representación lingüística quede reducida a un universo de falsedad e inmediatez. El discurso expresa el comportamiento social y el operacionalismo tiene su realidad efectiva en el lenguaje social. La estructura funcional del lenguaje cotidiano y científico bloquea la existencia de la oposición al orden establecido.

C) La pérdida del significado.

Marcuse se encarga de decir que, en rigor, este nivel de lenguaje directo es mínimo en relación con las oficinas que promueven la imagen de los candidatos y con los formadores de la opinión pública. Los gobiernos y las oficinas ejecutivas envían sus mensajes para organizar y ordenar (de manera indirecta) las conductas socialmente aceptables.

“Ésta -refiriéndose a la oficina ejecutiva, los laboratorios de defensa y los expertos en eficacia publicitaria- es la palabra que ordena y organiza, que induce a la gente a actuar, comprar y aceptar. Se transmite mediante un estilo que es una verdadera creación lingüística, con una sintaxis en la que la estructura de la frase es comprimida y condensada de tal modo que no se deja ninguna tensión, ningún ‘espacio’ entre sus distintas partes. Esta forma lingüística impide cualquier desarrollo de sentido”.⁴⁵²

Esta inducción directa o indirecta de la conducta social se realiza mediante un “estilo” lingüístico, que presenta una sintaxis que comprime y condensa la frase de

⁴⁵¹“Los conceptos de autonomía, demostración, descubrimiento y crítica dan paso a los de designación, aserción e imitación. Elementos mágicos, autoritarios y rituales cubren el idioma. El lenguaje es despojado de sus mediaciones que forman las etapas del proceso de conocimiento y de evaluación cognoscitiva. Los conceptos que encierran los hechos y, por tanto, los trascienden están perdiendo su auténtica representación lingüística”. Ídem.

⁴⁵²Ibídem, p. 86; versión española, p. 116.

forma tal que no es posible concebir ninguna tensión.

Esto significa que la tendencia lingüística del poder reduce la realidad, la cosa a la función. En este contexto cerrado, los nombres de las cosas se conectan con la manera de funcionamiento de las mismas. A esta identificación de la cosa con la función se la denomina “razonamiento tecnológico”.

Marcuse sostiene que el poder de la palabra expresa el “*behaviorismo* social y político específico” del mundo contemporáneo.⁴⁵³ Así pues, el concepto tiende a ser fagocitado por la palabra y, por lo tanto, pierde su integridad.

La palabra reduce el concepto, en el sentido de que las palabras utilizadas expresan usos comunes o generalizaciones de poco valor para la comprensión de los fenómenos globales. Al mismo tiempo se busca que la palabra, despojada de toda su riqueza significativa, genere un tipo de conducta predecible y controlable.

La reducción del sentido de los términos posee una fuerte connotación política, pues, al cerrar el desarrollo de un significado, se está cerrando la posibilidad de actuación y de contradicción práctica del universo social establecido.

Al mismo tiempo este universo funcional no solamente cierra la posibilidad de establecer distintos significados fuera del contexto operacional, sino que, incluso dentro del mismo, excluye la posibilidad de pensar en otros usos funcionales alternativos. Esta doble reducción es importante porque da cuenta de la manera totalitaria en que opera la racionalidad tecnológica.

Por lo tanto, la palabra es poder, no en el sentido de ser un mero medio, sino en el sentido de constituir la realidad de una determinada manera, cerrando o abriendo el desarrollo conceptual del mundo.

⁴⁵³Cfr. *Ibidem*, p. 87; versión española, p. 117.

8. 8. LA UNIDIMENSIONALIDAD DEL LENGUAJE.

A) Manipulación y “concepto ritualizado”.

En el universo cerrado de la reducción funcional se rechaza el diálogo y la demostración en aras de aceptar un significado ya establecido por el código social vigente. La comunicación social se constituye como una estrategia de imposición de ciertas fórmulas que, al tiempo que reduce el significado de las cosas o del mundo, atrapa al receptor en el marco que el emisor desea.

“En los puntos claves del mundo del lenguaje público, las proposiciones con valor propio, analíticas, funcionan como fórmulas mágico-rituales. Machacadas y remachacadas en la mente del receptor, producen el efecto de encerrarlo en el círculo de las condiciones prescritas por la fórmula”.⁴⁵⁴

Esta es la tesis marcusiana acerca de la comunicación pública en la cual, lo que se impone por encima de todo es “*el principio de la lógica de la manipulación*”.⁴⁵⁵

Para ilustrar el proceso de reducción y manipulación de los significados, Marcuse analiza la situación del concepto ritualizado. La conceptualización ritualizada se alcanza mediante la eliminación en el sustantivo de todo aquello que pudiera invalidar o perturbar el sentido habitual o establecido. Esto es lo que anula la posibilidad del cambio cualitativo y, por lo tanto, asfixia la posibilidad de pensar dialécticamente.

En el mundo cosificado del significado analítico, la contradicción se encierra en el sustantivo, de manera que es posible asistir a una situación de inversión en los términos del lenguaje. Por ejemplo, la forma dominante de la “libertad” es en rigor la forma superior de la servidumbre impuesta por la fetichización de la cultura; la igualdad creciente expresa al mismo tiempo una desigualdad acelerada, etc. Estas formas enquistadas del significado enuncian el triunfo de una forma de poder que se impone

⁴⁵⁴Ibidem, p. 88; versión española, p. 118.

⁴⁵⁵Cfr. Ibidem, p. 99; versión española, p. 119.

como resultado del carácter ritualizado del universo cerrado del lenguaje.

“La característica del concepto ritualizado es que se hace inmune a la contradicción. Así, el hecho de que la forma prevaleciente de libertad sea una desigualdad superimpuesta, se excluye de la expresión mediante la cerrada definición de estos conceptos en términos de los poderes que configuran el respectivo universo del discurso. El resultado es la aparición del conocido lenguaje orwelliano (‘paz es guerra’ y ‘guerra es paz’, etc.), que de ningún modo corresponde tan sólo al totalitarismo terrorista”.⁴⁵⁶

Como resultado de todo esto se obtiene la administración “racional” de los significados y aspiraciones sociales, por parte del sistema político, y la asimilación de la mentira, en lo que se refiere a la opinión pública.

El lenguaje unidimensional con el que se inviste a la sociedad muestra su poder y su efectividad en el sistema de oposiciones y contradicciones que logra contener y, en algunos casos, anular. El sistema social asimila sin problemas las mentiras que impone directa o indirectamente el sistema tecno-administrativo de poder. Marcuse habla de la existencia de una sintaxis de la reconciliación, por medio de la cual los términos vaciados de su espesor conceptual (contradictorio) adquieren familiaridad y logran su objetivo.

En este triunfo de la reconciliación de los opuestos, la lógica de la manipulación se permite la constitución de una sociedad cuyo dominio técnico de la mente y de la materia parece ser irresistible. Esta sociedad tecnocientífica aparta la lógica dialéctica del camino y troca el concepto por una lógica cerrada y masiva de la propaganda y el engaño.

“El universo del discurso en el que los opuestos se reconcilian tiene una firme base para la unificación; su provechosa destructividad. La comercialización total une esferas de la vida que eran antagónicas anteriormente, y esta unión se expresa a sí misma en la suave conjunción lingüística de las partes en oposición del lenguaje”.⁴⁵⁷

⁴⁵⁶Ibídem, pp. 88-89; versión española, pp. 118-119. Por “*lenguaje orwelliano*” se entiende aquel tipo de discurso que niega la contradicción entre los conceptos.

⁴⁵⁷Ibídem, p. 89; versión española, p. 119.

Esta visión casi apocalíptica de Marcuse será discutida posteriormente. Lo importante para nosotros es mostrar cómo piensa el autor de Frankfurt la unidimensionalidad del lenguaje y sus consecuencias destructivas. Esto significa que la unidad de las esferas de la vida, antes en oposición, se efectúa como una operación del propio lenguaje. La unificación de los opuestos se expresa en los titulares de los periódicos en los cuales es posible unir la radioactividad con el lujo o los misiles con la armonía.⁴⁵⁸ Las oposiciones desaparecen en el lenguaje de la prensa y la conciencia deja de ser crítica. Marcuse atribuye menos importancia al poder de venta de estos titulares, que al hecho de que asimila el interés particular al general. Los negocios privados deben identificarse con las necesidades del estado nacional.

“La validez de este lenguaje (unidimensional) no descansa primordialmente en el hecho de que venda (parece que el negocio de los refugios no fue tan bueno), sino más bien en que promueve la identificación inmediata del interés particular con el general: los negocios se identifican con el poder nacional, la prosperidad con el potencial de la aniquilación”.⁴⁵⁹

La unificación de los opuestos expresa la asimilación del estilo comercial con el mensaje político. Esta unidad “publicitaria” expurga de la comunicación y del discurso político toda capacidad de negación y de protesta. Al tiempo que persigue sus propios objetivos de inducción a la conducta, la lógica publicitaria crea diferencias artificiales entre los competidores políticos para hacer más atractivo el producto electoral en cuestión, o sea, al candidato. En este orden de oferta y demanda comercial, el discurso político combina la mayor cantidad de interpelaciones posibles, sin desnudar sus múltiples contradicciones. La unidad represiva del lenguaje publicitario-político sesga y bloquea el significado complejo y dialéctico de los términos empleados.

⁴⁵⁸Marcuse toma como ejemplos las portadas del *New York Times*, del 2 de noviembre y del 1 de diciembre de 1960, en los que puede leerse respectivamente: “Refugio de lujo contra la radioactividad” y “Los trabajadores buscan la armonía de los misiles”.

⁴⁵⁹Marcuse, H.: (1966), p. 90; versión española, p. 120.

B) “Fórmula hipnótica” y publicidad.

La manipulación de los significados aparece bajo diversas formas técnicas. La primera corresponde al “concepto ritualizado”. La segunda es la denominada “fórmula hipnótica” que, a través de una repetición infinita, fija el significado en la mente del receptor. La fijación se lleva a cabo mediante la unión mecánica de un sustantivo a un conjunto de adjetivos, bajo la forma de una fraseología que, lejos de ser explicativa, limita e inmoviliza el significado de los términos. “Es la conocida técnica de la industria de la publicidad, donde se le emplea metódicamente para ‘establecer una imagen’ que se fija en la mente y en el producto, y sirve para vender los hombres y los bienes”.⁴⁶⁰ El filósofo berlinés afirma que el universo hipnotizante y publicitario tiene como objetivo central la contracción de la sintaxis mediante el empleo metódico de técnicas de comunicación que desean establecer una imagen que se fije en la mente del receptor. Marcuse se refiere en este caso a la publicidad subliminal. En este orden de cosas, el mensaje publicitario debe agruparse alrededor de líneas de impacto, provocando conductas y reacciones específicas.

Lo que deseamos rescatar de la teoría del poder de Marcuse es su profunda convicción de que el poder opera como reducción del pensamiento y como manipulación directa de la conciencia y del inconsciente de las personas, mediante un trato hipnótico y familiar que se establece en un tipo de comunicación que, antes que demostrar, induce a determinadas conductas. De esta forma, Marcuse muestra que la comunicación de masas actúa como un elemento efectivo, familiar y retórico del poder represivo. El recurso a la familiaridad aparece en el trato directo al consumidor, técnica que Marcuse denomina “lenguaje personalizado”.⁴⁶¹ El razonamiento de Marcuse no es tan simplista como parece, pues él mismo reconoce que la efectividad no está en la creencia inmediata y consciente que genera la comunicación, sino en el efecto de autoidentificación inconsciente que produce en la conducta de las personas.

Marcuse sostiene que el éxito de la comunicación manipuladora no reside en que

⁴⁶⁰Ibídem, p. 91; versión española, p. 121.

⁴⁶¹Cfr. Ibídem, p. 92; versión española, p. 122.

los sujetos crean o no lo que se les está diciendo, sino en la “autoidentificación de estos individuos con las funciones que ellos y los demás representan”.⁴⁶² De esta forma, la identificación autoritaria entre persona y función se cumple con un alto grado de eficacia.

C) La identificación de función y persona.

La identificación de función y persona se realiza de múltiples maneras. Una de ellas consiste en la “construcción atributiva”, la cual se lleva a cabo “mediante el uso de guiones”.⁴⁶³ Existe una segunda técnica que emplea el genitivo posesivo para referirse a los individuos. Esto presenta al sujeto como un mero apéndice o como una propiedad fija de su lugar (“Nasser de Egipto”, “Byrd de Virginia”).

En opinión de Marcuse, esta estructura de atribución o de posesión no deja lugar para el pensamiento dialéctico, para establecer diferencias, desarrollos o para determinar los aspectos contradictorios de los conceptos. El significado se arma como una totalidad fija, sin distinciones. El significado se concentra en una unidad fija y cerrada al mismo tiempo. El receptor puede no creer en el mensaje, pero obra de acuerdo con el mensaje. Así, las imágenes se imponen como el resultado de un efecto hipnótico.

La técnica de “contracción por medio de guiones” une generalmente la tecnociencia, la política y lo militar, dándole unidad a esferas que se convierten en una sólida totalidad orgánica. Estas técnicas promueven la idea de que existe armonía, incluso allí donde surge la contradicción más absoluta. Esto es considerado por Marcuse como un intento eficaz de reducir la diferencia a cero y de instaurar un orden sin

⁴⁶²Cfr. Ídem.

⁴⁶³“La construcción atributiva mediante el uso de guiones crea un síndrome fijo: el gobernador que-lo-puede-todo, de-cejas-bajas, de Georgia... tenía todo preparado para uno de sus salvajes ataques políticos la semana pasada.

El gobernador, su función, su aspecto físico y sus actividades políticas son reunidas en una estructura indivisible e inmutable que, en su natural inocencia e inmediatez, abruma la mente del lector. La estructura no deja espacio para la distinción, desarrollo y diferenciación del significado: se mueve y vive sólo como una totalidad”. *Ibíd.*, p. 93; versión española, p. 123.

oposiciones reales. En suma, de lo que se trata es de reconciliar lo irreconciliable. La unificación de los opuestos que propone la comunicación masiva asume, muchas veces, el rol de una amenaza velada o inspira una forma de poder que se basa en una “cálida sugerencia” (efecto de inducción). En consecuencia, “la estructura impuesta une los actores y las acciones de violencia, poder, protección y propaganda bajo un solo fogonazo. Vemos al hombre o a la cosa operando y sólo operando: no puede ser de otro modo”.⁴⁶⁴

El cierre del universo del discurso produce una “abrumadora concreción” pues logra identificar a la cosa con la función. Este lenguaje se mueve con imágenes y trata de erradicar al concepto, en su sentido pleno. Al decir esto, Marcuse asume que la supresión del concepto se identifica con la supresión del pensamiento en la medida en que el concepto expresa la unidad dinámica del mundo objetivo y subjetivo. Pensar es poner en juego los dos principios descubiertos por los griegos en la antigüedad: *Eros* y *Logos*.

Por ello, afirma Marcuse:

“Este lenguaje, que constantemente impone *imágenes*, milita contra el desarrollo y la expresión de *conceptos*. Su inmediatez y su estilo directo, impide el pensamiento conceptual; así, impide el pensamiento. Porque el concepto *no* identifica la cosa y la función. Tal identificación puede muy bien ser legítima y quizás incluso el único significado del concepto operacional y tecnológico, pero las decisiones operacionales y tecnológicas son usos específicos del concepto para propósitos específicos. Más aún, disuelven los conceptos en oraciones y excluyen el intento conceptual que se opone a esta disolución. Con anterioridad a su uso operacional, el concepto *niega* la identificación de la cosa con su función, distingue aquello que la cosa *es* de las funciones contingentes de la cosa en la realidad establecida”.⁴⁶⁵

Marcuse se compromete abiertamente con una lógica que nombra una sustancia como sujeto. En efecto, trata de relacionar a un sujeto gramatical con una sustancia, la cual subsiste dinámicamente más allá de las diferentes funciones o cualidades o estados que se le atribuya. Esta sustancia, en tanto sujeto, no se agota en sus predicados, en

⁴⁶⁴Ibíd., p. 94; versión española, p. 124.

⁴⁶⁵Ídem.

consecuencia, tiene un significado que está más allá de lo que se expresa en la predicación. De esta forma, Marcuse se identifica filosóficamente con una perspectiva ontológica fuerte, derivada, según creemos, de su formación previa al marxismo.⁴⁶⁶

Marcuse se basa, evidentemente, en la concepción de sustancia desarrollada por Humboldt, en la medida que este último propone que la sustancia “puede entrar en ciertas relaciones, pero no es idéntico a estas relaciones. Más aún, permanece como lo que es y está ‘contra’ estas relaciones; éste es su centro ‘universal’ y ‘sustantivo’”.⁴⁶⁷

Inspirado en esta concepción, Marcuse pretende demostrar la necesidad de la separación entre la sustancia y sus funciones, si se desea comprender verdaderamente en qué consiste un concepto. Sin embargo, el sujeto o la sustancia o el “sustantivo”, como lo llama Marcuse, no puede estar al margen de sus predicados ni es indiferente a ellos. En efecto:

“Al decir: ‘el rayo fulmina’ uno piensa no solamente en el rayo fulminando, sino también en el rayo en sí mismo que fulmina; en un sujeto que pasó a la acción. Y si una frase da una definición de su sujeto, no disuelve al sujeto en sus estados y funciones, sino que lo define como un ser en este estado, o ejerciendo esta función. Ni desapareciendo en sus predicados ni existiendo como una entidad anterior y ajena a ellos, el sujeto se constituye a sí mismo en sus predicados: es el resultado de un proceso de mediación que se expresa en la frase”.⁴⁶⁸

Por lo tanto, la relación entre el sujeto gramatical, el lógico y el ontológico queda disuelta gracias a una predicación que reduce la cosa a su función. Esto explica la

⁴⁶⁶En una larga entrevista de Habermas a Marcuse, este último reconoce que *El hombre unidimensional (One-dimensional man)* tiene pasajes evidentemente ‘aristotélicos’, antes que marxista. Por ello, tras oír algunas páginas leídas por Habermas, Marcuse dice ‘lacónicamente’: “Esto (en relación a la lectura de una parte de *One-dimensional man*) es puro Aristóteles”. A lo cual, responde Habermas: “Sí, es un Aristóteles redivivo con un ligero toque hegeliano, aunque con un lenguaje casi fenomenológico”. Habermas et alia: *Conversaciones con Herbert Marcuse*, Barcelona, Gedisa, 1980, p. 45.

⁴⁶⁷Humboldt, W.: *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues*, Berlin, Klostermann, 1936, p. 254.

⁴⁶⁸Marcuse, H.: (1966), p. 96; versión española, p. 126.

relación que se da entre imagen fija y comunicación masiva en los anuncios publicitarios o en el lenguaje coloquial. Todas las técnicas mencionadas tienden a anular la objetividad de la realidad en aras de la pérdida del concepto. Por ende, la conducta lingüística expresa el desarrollo material de una dominación técnica que reemplaza a la realidad por la función, por la instrumentalización.

La conducta lingüística unidimensional es enemiga de toda mediación y de todo desarrollo conceptual y, por ello, se reduce a la inmediatez de los hechos, de lo dado, de lo establecido. La técnica preferida de la conducta unidimensional es, por lo tanto, la estadística.

Este conflicto entre la bidimensionalidad y la unidimensionalidad expresa el antagonismo entre un modo de pensamiento que es crítico e histórico y otro que sirve como instrumento de subordinación y de coordinación del orden dado. Para Marcuse, la racionalidad operativa obtura y absorbe al mismo tiempo gran parte del potencial negativo de la sociedad contemporánea, aunque la realidad participe de ambos atributos.

En consecuencia, el pensamiento funcional anula la dimensión histórica de la realidad humana, pues su desarrollo es el fruto de un proceso de cambio que sólo puede captarse como mediación histórica (temporal y contradictoria).

8. 9. LA HISTORIA COMO RECURSO DEL PODER. LA HISTORIA SIN 'MEMORIA' Y SU RELACIÓN CON LA UNIDIMENSIONALIDAD.

A) El discurso dialéctico frente al discurso cerrado.

La diferencia que existe entre el discurso dialéctico y el discurso cerrado reside en que, en el primero, se puede juzgar y comprender el desarrollo de las posibilidades contenidas en la realidad como parte de un proyecto histórico. Esto significa que el discurso dialéctico, o sea, el discurso que introduce la negatividad, establece una distancia entre la realidad establecida y las posibilidades que la misma contiene. Por lo tanto, el discurso abierto a la contradicción (dialéctico) pretende ampliar el horizonte de lo real al plano de las potencialidades contenidas en el presente pero aun no desarrolladas. Esto involucra la necesidad de pensar a la realidad como una contienda

permanente entre los que es (actual) y lo que aun no se ha desarrollado (lo potencial). En ese tránsito entre lo actual y la realización de las potencialidades contenidas, es primordial el papel que asume la negación o contradicción de lo establecido, en la medida que ‘pone en movimiento’ el proyecto histórico de emancipación de la humanidad, como procura el pensamiento marxista clásico.

En cambio, en el discurso cerrado o unidimensional se suprime radicalmente la relación entre realidad y cambio histórico. Esto quiere decir que se une lo real exclusivamente a lo establecido y se le resta importancia a las posibilidades contenidas en la actualidad. Así pues, los procesos sociales y políticos pierden su dimensión temporal, o sea, histórica, imponiéndose la desustancialización del mundo (pragmatismo). Por lo tanto, la realización de las potencialidades de la realidad social se desliga de su contenido histórico concreto. Marcuse cree que sólo mediante el seguimiento histórico de los procesos sociales se puede comprender el potencial negativo que encierra cada período histórico. De esta manera, la dominación política como discurso cerrado intenta suprimir la historia.

Dice al respecto Marcuse:

“La supresión de esta dimensión (la posibilidad histórica) en el universo social de la racionalidad operacional es una *supresión de la historia*, y éste no es un asunto académico, sino político. Es una supresión del propio pasado de la sociedad y de su futuro, en tanto que este futuro invoca el cambio cualitativo, la negación del presente. (.....) El lenguaje funcional es un lenguaje radicalmente antihistórico: la racionalidad operacional tiene poco espacio y poco empleo para la razón histórica”.⁴⁶⁹

Marcuse no afirma que la historia desaparezca de los discursos o de la enseñanza; lo que critica es el uso que se realiza de la historia, pues se cae, frecuentemente, en una historia ritualizada. La historia ritualizada se muestra refractaria al análisis inmanente de las potencialidades que la práctica social encierra y, en cambio, apuesta por distanciar a los hechos de su temporalidad, de su contexto global y de sus posibilidades internas. Por ello, argumentamos, al igual que Mansilla, que “el cálculo histórico de Marcuse es un ejemplo de que la anticipación del orden social emancipado, como pilar de la teoría

⁴⁶⁹Ibídem, pp. 97-98; versión española, p. 128.

neomarxista, no puede ser impuesto por el desarrollo humano, sino que más bien es obtenido de forma inmanente, como potencialidad de dicha sociedad. Es la nueva determinación de ese reino de la libertad que Marx concibió como fin de la alienación”.⁴⁷⁰ Esto explica por qué la dominación política evoca el pasado en forma ritualizada, ahuyentando de la historia su potencialidad inmanente, es decir, sus capacidades intrínsecas aún no desplegadas. Las determinaciones que guarda la historia, es decir, sus potencialidades transformadoras, se ven reducidas al reemplazar los antiguos conceptos históricos por las nuevas definiciones operacionales.

Nosotros creemos que esto explica, en parte, el progreso sin Ilustración que vive la sociedad actual. La teoría de Marcuse permite comprender cómo se ha eliminado del desarrollo progresista de la Ilustración los contenidos históricos de emancipación y de Ilustración ciudadanas. Por ello, ha quedado un proceso de modernización pero sin Modernidad.

B) Memoria histórica y temporalidad.

Volviendo a Marcuse, diremos que el lenguaje funcional compite contra un lenguaje histórico que tiene la capacidad de ser centrífugo, en el sentido de que este último tiene la suficiente fuerza para impedir que el individuo quede absorbido e integrado al orden total.

Para Marcuse, el recuerdo del pasado puede contener importantes descubrimientos, del cual la sociedad tecnológica tiene una profunda aversión. Muchas veces, la memoria histórica conlleva un proceso de mediación conceptual que deshace la monolítica conformación del poder socialmente establecido.

Esto se realiza en la medida en que “la dialéctica de la teoría crítica de la historia excluye la idea de sobredeterminación de la base económica sobre otras dimensiones de organización de lo social; también excluye la posibilidad de que alguna determinación sea tal de una vez y para siempre. (...) La acción histórica debe ser consciente porque en

⁴⁷⁰Mansilla, H.: *Introducción a la teoría crítica de sociedad*, Barcelona, Seix Barral, 1970, p. 163.

ello radica lo propio de su carácter, lo cual lo distingue del de las fuerzas ciegas de la naturaleza”.⁴⁷¹ De esta forma, la acción histórica se vuelve consciente por dos vías: la memoria del terror y la movilización de la esperanza.

“El recuerdo es una forma de disociación de los hechos dados, un modo de ‘mediación’ que rompe, durante breves momentos, el poder omnipresente de los hechos dados. La memoria recuerda el terror y la esperanza que han pasado”.⁴⁷²

Las dos capacidades mencionadas permiten revivir lo sucedido, pero de diversa forma. Mientras que la memoria del terror se modifica en cada actualización, de manera siempre nueva, la esperanza permanece siempre como tal. Este proceso es, al mismo tiempo, colectivo e individual. Por ello, “los temores y las aspiraciones de la humanidad se afirman a sí mismos: lo universal en lo particular. Lo que la memoria preserva es la historia”.⁴⁷³ Este proceso de traspaso de lo universal a lo particular se erige como una instancia de cambio histórico que entrelaza los aspectos anímicos con los espirituales. En consecuencia, los antagonismos sociales representan la disputa entre situaciones psicológicas diversas. Esto remite a la necesidad de incluir a la psicología en la investigación histórica. En este contexto de lucha, la racionalidad tecnológica tiende a anular el ‘residuo irracional’ de la sociedad. Estos factores ‘irracionales’ son justamente: el tiempo y la memoria histórica. El poder totalizante aspira a crear a una humanidad sin memoria, y liga este proceso de deshistorización y de pérdida de la dimensión temporal de la acción humana al carácter eminentemente progresivo del principio burgués.

El pensamiento bidimensional se contrapone frontalmente al proceso de ‘estabilización’ de los contenidos temporales (historia ritualizada) y aboga por una conceptualización que trascienda el ámbito de lo dado, tomando a la sociedad establecida sólo como un objeto para la reflexión y para la crítica.

⁴⁷¹Barbosa, S.: (1999), p. 174.

⁴⁷²Marcuse, H.: (1966), p. 99; versión española, p. 129.

⁴⁷³Ibidem, pp. 98-99; versión española, p. 129.

C) La crítica histórica y el problema de la deducción racional.

La historia, lejos de ser un archivo de recuerdos dispersos y sin sentido, conjuga el pasado como momento de mediación para comprender el presente en sus límites, en sus alternativas y en sus posibilidades aún no desplegadas. La conciencia crítica habla el lenguaje de un conocimiento que rompe el cerco establecido por el pensamiento unidimensional a través de los sustantivos hipnóticos o de las imágenes estáticas. La crítica histórica permite la apertura de la racionalidad, desplegando los contenidos contradictorios de la realidad. Estos contenidos contradictorios muestran la clave de las oposiciones reales, es decir, ponen en evidencia la relación dialéctica, los cuales constituyen los sujetos de la historia.

Frente a la lógica instrumental que elimina toda forma de oposición, la crítica histórica pone al descubierto el conflicto que se entabla entre cosa y función, muestra la trampa del lenguaje orwelliano y desactiva la lógica de dominación social, en aras de una lógica demostrativa y conceptual (inferencia dialéctica).

“Los términos claves de este lenguaje no son sustantivos hipnóticos que evocan infinitamente los mismos predicados congelados. Más bien permiten un desarrollo abierto; incluso desenvuelven su contenido mediante predicados contradictorios”.⁴⁷⁴

Siguiendo las ideas de Marcuse, se puede afirmar que en la sociedad industrial avanzada, la ritualización autoritaria del discurso es más fuerte que el poder del lenguaje abierto y dialéctico. Esto responde a las exigencias del sistema de dominación totalizante, el cual, lejos de propiciar las cláusulas racionales de la transformación de la sociedad presente, exige cada vez más a los individuos y a las estructuras sociales la adhesión a una racionalización cerrada y autoritaria de la producción y la competencia. Esto supone que son verdaderas y legítimas solamente las actuaciones y aspiraciones que sirven a la perpetuación del aparato de control. Esta situación impide la creación de alternativas racionales basadas en la perspectiva de la emancipación. Por ello, afirma Marcuse:

⁴⁷⁴Ibídem, p. 100; versión española, p.130.

"Las exigencias de la industrialización competitiva y la sujeción total del hombre al aparato productivo aparecen en la **transformación autoritaria** del lenguaje **marxiano**, en el lenguaje **stalinista** y **poststalinista**. Estas exigencias, tal como son interpretadas por los dirigentes que controlan el aparato, **definen** lo que es verdadero y falso, correcto y equivocado. No dejan tiempo ni espacio para una discusión que proyectara alternativas capaces de provocar una **ruptura**".⁴⁷⁵

La contundencia del lenguaje **unidimensional** afecta no **sólo** al sistema capitalista occidental, sino también a su 'supuesto adversario' soviético. De tal forma, la unidad entre dominación y juicio es perfecta. El lenguaje cerrado se reduce a la estricta comunicación de órdenes y a definir fallos. Al mismo tiempo, establece lo bueno y lo malo, y utiliza principalmente tautologías, impidiendo el carácter demostrativo del pensamiento. Las tautologías son efectivas y producen los alcances represivos necesarios para mantener 'contenta a la conciencia satisfecha'. En este contexto, el pasado no puede ser criticado ni transformado y, por lo tanto, permanece sin mediaciones con el presente. La dialéctica se paraliza y el lenguaje ritualizado se hace global. Este poder universal varía sólo en las distintas técnicas alternativas de manipulación y control. El resultado de todo este proceso consiste en el contrabando que se efectúa entre las imágenes y los conceptos, entre las formas abstractas de pensamiento y la reflexión, entre la inmediatez y la mediación, etc.

Afirma Marcuse:

*"El lenguaje [cerrado] no sólo refleja estos controles sino que llega a ser en sí mismo un instrumento de control, incluso cuando no transmite órdenes sino información; cuando no exige obediencia sino elección, cuando no pide sumisión sino libertad. Este lenguaje controla mediante la reducción de las formas **lingüísticas** y los símbolos de reflexión, abstracción, desarrollo, contradicción; sustituyendo los conceptos por imágenes. Niega o absorbe el vocabulario trascendente: no busca la verdad y la mentira, sino que las establece e impone. **Parece injustificado asumir que los receptores crean, o sean llevados a creer, lo que se les dice. El nuevo recurso del lenguaje mágico-ritual consiste más bien en que la gente no lo cree, o no le importa, y, sin embargo, actúa de acuerdo con él**".⁴⁷⁶*

⁴⁷⁵Ibidem, p. 101; versión española, p. 131.

⁴⁷⁶Ibidem, p. 103; versión española p. 133.

D) Inmanencia, determinación y cambio histórico.

Para contrarrestar esta concepción opresiva y pesimista del poder del lenguaje técnico, y haciendo pública su fe hegeliano-marxista, Marcuse da por supuesto que la negación, es decir, que la contradicción es inmanente al desarrollo histórico. El carácter inmanentista del desarrollo de la contradicción histórica mitiga, en parte, la perspectiva pesimista que tiene del desenvolvimiento de la Modernidad, en lo que respecta al carácter emancipador del mismo. Sin embargo, resta saber aún si este despliegue del poder de negación está determinado por las leyes universales y necesarios que rigen el devenir de los modos de producción o si, por el contrario, responde a factores más cercanos a la acción libre o a la voluntad de los sujetos histórico-políticos. Si la respuesta se rige por el criterio del determinismo histórico, basado en la objetividad de las leyes que gobiernan la evolución necesaria (suprahumana) de los modos de producción, entonces el proyecto histórico deja de ser un 'proyecto' en sentido estricto, es decir, deja de ser una instancia histórica abierta a la indeterminación y a la elección de los sujetos actuantes, eliminando la acción libre del hombre dentro de la historia, lo cual resulta contradictorio con la concepción del hombre desarrollado por el propio Marx.

Ahora bien, Marcuse comprende este inconveniente y, por ello, intenta combinar la necesidad histórica de los procesos sociales con la libertad. Esto significa que es posible hablar de un punto en el que se encuentran la libertad y la necesidad histórica, encuentro que se expresa bajo el concepto de "elección determinada".

“Sugiero la frase elección determinada para subrayar la inserción de la libertad en la necesidad histórica; la frase no hace más que condensar la proposición de que los hombres hacen su propia historia, pero lo hacen bajo condiciones dadas. Son determinadas: 1. Las contradicciones específicas que se desarrollan dentro de un sistema histórico entre lo actual y lo potencial; 2. Los recursos materiales e intelectuales disponibles de cada sistema; 3. el grado de libertad práctica y teórica compatible con el sistema. Estas condiciones dejan abiertas posibilidades alternativas de desarrollar y utilizar los recursos disponibles, posibilidades alternativas de ‘hacer una vida’, de organizar la lucha del hombre con la naturaleza”.⁴⁷⁷

⁴⁷⁷Ibídem, p. 222; versión española, p. 250.

El poder de la historia es la capacidad de llevar a cabo un determinado proyecto dentro de un contexto real. Frente a la pesimista descripción que realiza Marcuse del abrumador triunfo de la extensión de la alienación a todas las formas culturales, parecen abrirse ciertas posibilidades alternativas al modelo unidimensional, en la medida en que los hombres, partiendo de las condiciones históricas presentes, pueden dotar a la historia de un proyecto alternativo.

Marcuse cree que, pese a las determinaciones concretas de las relaciones de producción y a las contradicciones específicas que encierra todo proyecto de dominación, es posible establecer y proyectar una nueva perspectiva respecto de la organización de la lucha entre el hombre y la naturaleza. Si bien no creemos que esté suficientemente justificado el optimismo teórico de Marcuse, es fácil observar la defensa que realiza acerca de las diferentes posibilidades de encarar el proyecto industrial del capitalismo avanzado. Con esto se está diciendo que las condiciones específicas de cada proyecto histórico, pueden ser superadas y organizadas de diversas maneras por una modalidad de conciencia ciudadana que, al encontrarse insertada en la libertad, niegue el dolor innecesario e insufrible. Lo que no queda muy claro en la exposición de Marcuse es de dónde se extraería esta conciencia crítica en una sociedad hipercontrolada y narcotizada bajo los efectos de la ‘conciencia feliz’.⁴⁷⁸

⁴⁷⁸Al respecto se puede consultar el diálogo de Marcuse con Rothschild y Pinkus, en el cual Rothschild le recrimina a Marcuse la ausencia de una respuesta clara y coherente sobre el problema.

“Querido Marcuse: de nuevo nos encontramos aquí con uno de sus saltos en el vacío. Primero había dicho que el nuevo tipo de hombre es la premisa de la supresión de la dominación ¡y ahora dice que este nuevo tipo sólo puede imaginarse tras la supresión de la dominación!”. [Habermas, J., et alia: *Conversaciones con Herbert Marcuse*, Barcelona, Gedisa, 1980, p. 134.

8. 10. CONCIENCIA CRÍTICA Y TRANSFORMACIÓN DE LAS CONDICIONES INTOLERABLES.

A) La superación de las condiciones establecidas.

La conciencia encarcelada en la represión y en la administración total del poder manipulador encuentra su “abrigo” en las necesidades establecidas. De esta forma carece de libertad. Sólo en la lucha contra la sociedad establecida la conciencia puede advenir a la lucidez de la emancipación. Marcuse cree que en la ‘toma de conciencia’ de las ‘condiciones objetivas’ se encuentra la respuesta a un sistema hipercontrolado y abrumadoramente eficaz. Este principio aspira justamente a romper con el proyecto político de dominación y justifica la puesta en práctica de un pensamiento negativo y transformador. La “toma de conciencia” resulta esencial para el progreso histórico y se convierte en el contrapunto del poder establecido.

Por ello, afirma Marcuse:

“La trascendencia más allá de las condiciones establecidas (de pensamiento y acción) presupone una trascendencia *dentro* de estas condiciones. Esta libertad negativa, esto es, la libertad frente al *poder opresivo e ideológico* de los hechos dados, es el *a priori* de la dialéctica histórica. Ninguna de las alternativas dadas es *por sí misma* negación determinada a menos que sea comprendida conscientemente y pueda romper *el poder* de las condiciones intolerables y alcanzar las condiciones lógicas, más razonables, hechas posibles por las prevalecientes”.⁴⁷⁹

Más allá de esta presunta “trascendencia *dentro* de las condiciones”, que postula Marcuse y de la cual no sabemos su origen ni cómo se construye, lo que nos queda en claro es, en primer lugar, la creencia de que toda negación surge de las propias condiciones históricas y, en segundo lugar, que las condiciones presentes tienden a ser trascendidas por este poder de las condiciones intolerables.

Por ende, la negación tiene su origen en la base empírica de la sociedad y se hace

⁴⁷⁹Ibídem, p. 223; versión española, p. 251.

efectiva en el marco de un proyecto histórico que se sitúa más allá del proyecto que ya está en movimiento.

Marcuse respalda la idea de que la historia responde, en parte, a la necesidad y, en parte, a la voluntad de un proyecto específico.

Esta postura redefine y supera la concepción mecanicista de la historia, ya que *al subrayar la importancia del aspecto subjetivo (voluntad), modifica y trasciende el esquema estructura-superestructura.*

Al mismo tiempo, la transformación de las condiciones intolerables implica una inversión en la concepción de las estructuras políticas y en la finalidad de la racionalidad técnica. Esta transformación conlleva la modificación de la racionalidad al denunciar el carácter irracional de la racionalidad establecida.

El pensamiento crítico debe captar y aprovechar las tendencias que, estando ya contenidas en el propio desarrollo del proyecto tecnológico, puedan convertir a la racionalidad avanzada en nuevos proyectos históricos. La transformación de las tendencias históricas no suponen la abolición de la tecnología, sino un cambio en sus fines. La transformación tecnológica es, en consecuencia, una conversión de la racionalidad de los fines, es, en suma, cambio social cualitativo.

B) El concepto de cambio social cualitativo.

La noción de cambio social cualitativo supone una modificación en la dirección del progreso técnico, pues la tecnología se ha vuelto el fundamento y el medio de una política de destrucción de la naturaleza y de reducción de las potencialidades humanas.

“La transformación tecnológica es al mismo tiempo transformación política, pero el cambio político se convertirá en cambio social cualitativo sólo en el grado en que altere la dirección del progreso técnico, esto es, en que desarrolle una nueva tecnología, porque la tecnología establecida se ha convertido en un instrumento de la política destructiva”.⁴⁸⁰

Por otra parte, el cambio cualitativo supone el tránsito desde la racionalización

⁴⁸⁰Ibidem, p. 227-228; versión española, p. 255-256.

(racionalidad cerrada) hacia una racionalidad artística nueva que conjugue tres elementos centrales:

- 1) La razón como promotora del arte de vivir.
- 2) La razón como superadora de la dicotomía: razón científica-razón estética.
- 3) La razón como ‘conciencia de la discrepancia entre lo real y lo posible’.

En suma, el cambio cualitativo supone la aparición de una nueva idea de racionalidad que rediseñe el esfuerzo por comprender la unidad de razón y vida.

Mediante el concepto ‘elección determinada’, Marcuse intenta concebir al progreso como un proceso de ruptura entre el proyecto tecnocientífico y las potencialidades que se desprenden del mismo.

“El progreso ulterior implicaría la *ruptura*, la conversión de la cantidad en calidad. Abriría la posibilidad de una realidad humana esencialmente nueva; la de la existencia en un tiempo libre sobre la base de las necesidades vitales satisfechas. Bajo tales condiciones, el mismo proyecto científico estará libre de fines utilitarios, y libre para el ‘arte de vivir’”.⁴⁸¹

Esto implica promover una racionalidad que tenga como fin último el “arte de vivir”, y en el que la tecnología sea tan sólo un prerequisite para el proyecto trascendente. La redefinición de la racionalidad científica implicaría asumir los logros de la civilización técnica, imponiendo al progreso una nueva dirección política. El nuevo fin de la política sería el fin de la lucha violenta por la supervivencia y la liberación de las capacidades humanas reprimidas en la etapa de dominación social.

C) La conversión de los valores en necesidades.

La teoría del poder de Marcuse expresa la necesidad de captar históricamente los logros de la ciencia y de la técnica, pero para efectuar la conversión de los valores en

⁴⁸¹Ibídem, p. 229; versión española, p. 257.

necesidades humanas conscientes y no en necesidades impuestas por la técnica.

Marcuse asume la postura de Gilbert Simondon, en la cual, “el hombre se libera de su situación de estar sometido por la finalidad del todo, aprendiendo a crear la finalidad del todo, aprendiendo a crear la finalidad, a organizar una totalidad con fines que él juzga y aprecia”.⁴⁸²

En consecuencia, la conversión de la valoración en necesidad implica que el hombre supera la servidumbre al volver consciente su propia finalidad. De esta forma, la tecnociencia no podrá mantenerse en su “neutralidad” abstracta frente a un mundo de fines humanos. En el esquema de conversión cualitativa de la racionalidad trascendente, la técnica deberá someterse al dictado del espíritu humano.

“En lugar de estar separadas de la ciencia y el método científico, y abandonadas a la preferencia subjetiva y la sanción irracional y trascendente, las antiguas ideas metafísicas de liberación pueden llegar a ser el objeto propio de la ciencia. Pero este desarrollo enfrenta a la ciencia con la desagradable tarea de hacerse *política*; de reconocer la conciencia científica como conciencia política y la empresa científica como empresa política”.⁴⁸³

De esta forma, la sociedad podrá liberar fuerzas que hasta ahora el poder tecnocientífico ha mantenido reprimidas. Sólo bajo estos preceptos la racionalidad tecnocientífica podrá liberar al hombre de los intereses particulares que impiden la satisfacción de las necesidades humanas. Esto devuelve al hombre su poder y a la razón su contenido liberador. El proceso de corrección técnica del poder sólo puede expresarse como proceso político de corrección histórico al compatibilizar la racionalidad, liberada de la racionalización, con la libertad en la elección de los fines. Sólo de esta forma el hombre puede alcanzar la máxima libertad al lograr encauzar y perpetuar el progreso de la productividad técnica. La conversión de los valores en necesidades humanas implica la presencia de una voluntad política que enuncia y realiza un proyecto trascendente sobre la base de la consumación de la racionalidad tecnológica.

⁴⁸²Simondon, G.: *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier, 1958, p. 103.

⁴⁸³Marcuse, H.: (1966), p. 233; versión española, p. 261.

8. 11. PODER REPRESIVO Y PODER LIBERADOR.

A) La función liberadora del arte.

La teoría del poder de Marcuse diferencia entre poder represivo y poder liberador. El poder liberador implica una instancia de represión necesaria, pero aspira a reducir la miseria, la violencia y la crueldad.⁴⁸⁴ Esta reducción de la agresividad natural del hombre va acompañado por un proceso de humanización de la naturaleza. La naturaleza se convierte en un sector de la realidad que la razón debe organizar y comprender, y en la cual no sólo debe operar la razón como poder, sino también como liberación. Por liberación de la naturaleza se entiende la superación de la negatividad que ésta en sí misma encierra. En efecto, la transformación de la naturaleza no es exclusivamente obra de la sí misma, en consecuencia, necesita de la transformación histórica generada por el poder del hombre. Por ello, lo propio de la naturaleza es su esencia no natural. Esta afirmación de Marcuse liga el poder liberador al poder de transformación del hombre sobre el mundo natural, pero no se agota allí. Por poder liberador debe entenderse el desenvolvimiento de una racionalidad que encuentra afinidad entre el arte y la técnica, bajo el dictado de la elección libre de los fines vitales. De esta forma, el poder liberador requiere de la mediación de la ‘racionalidad del arte’, ya que el arte crea otro universo dentro y contra el existente. En este sentido, Marcuse sostiene:

“La verdad del arte es la liberación de la sensualidad mediante su reconciliación con la razón: éste es el concepto central de la estética idealista clásica”.⁴⁸⁵

La verdad ilusoria del arte no tiene la posibilidad de cambiar directamente el

⁴⁸⁴Marcuse acepta que la represión sobre los instintos agresivos es una condición indispensable para que exista la cultura. Esta represión “buena” no debe confundirse con la represión “mala” (ilegítima) que ejerce el sistema triunfante sobre las potencialidades humanas.

⁴⁸⁵Marcuse, H.: *Eros and Civilization. A philosophical inquiry into Freud*, Routledge & Kegan Paul LTD, London, 1956, p. 184; versión española: *Eros y Civilización*, Madrid, Sarpe, p. 172.

mundo, pero, bajo la forma de la máscara y el silencio, puede representar la imagen de una vida sin temor, atestiguando al mismo tiempo la validez de la misma. Por ende, la racionalidad del arte, como racionalidad liberadora, encierra un potencial crítico enorme, si no cae en las redes del mercado de arte.

Al respecto señala Marcuse:

“La racionalidad del arte, su habilidad para ‘proyectar’ la existencia, y definir posibilidades no realizadas todavía puede ser vista entonces como *ratificada por y funcionando en la transformación científico-técnica del mundo*. En vez de ser el criado del aparato, embelleciendo sus negocios y su miseria, el arte llegaría a ser una técnica para destruir estos negocios y esta miseria”.⁴⁸⁶

Marcuse sostiene que el poder liberador debe contener la asociación del dominio y de la liberación. De manera tal que las categorías estéticas se integran en las categorías tecnológicas para la pacificación del universo social y para la liberación de las capacidades reprimidas.

En suma, Marcuse prefigura la idea general según la cual es posible y, hasta cierto punto, necesario constituir un poder que, al mismo tiempo que asimila las virtudes del desarrollo tecnológico, redefine, con fines cualitativamente diferentes, la racionalidad de la totalidad social.

B) Las condiciones de la emancipación.

Bajo el aspecto de la estética desplegada por Hegel, Marcuse asume como propia la tesis de la reducción estética, proceso mediante el cual el objeto artístico modificado en tanto objeto natural sufre una transformación liberadora.

Como sostiene el propio Hegel, “el arte es capaz de reducir el aparato que la apariencia externa requiere para preservarse a sí misma; reducción a los límites en los

⁴⁸⁶Marcuse, H.: (1966), p. 239; versión española, p. 267.

cuales lo externo puede llegar a ser la manifestación del Espíritu y la libertad”.⁴⁸⁷

La transformación liberadora supone una reducción de las condiciones contingentes externas del objeto cuya finalidad última consiste en el desarrollo del Espíritu (el concepto) y la libertad (las potencialidades aún no desplegadas). En este esquema, la reducción de la realidad histórica aspira y conlleva su contrario: la liberación de sus potencialidades intrínsecas y, en consecuencia, metafísicas. La reducción de las condiciones externas falsas implica, desde el punto de vista histórico y político, la negación de la carrera hiperproductiva e hipercompetitiva en favor de una nueva percepción del mundo y de las relaciones sociales.

“La reconstrucción de la base material de la sociedad con vistas a la pacificación puede implicar una *reducción* del poder tanto cualitativa como cuantitativa, para poder crear el espacio y el tiempo necesarios para el desarrollo de la productividad como incentivos autodeterminados. La noción de la inversión del poder es un fuerte motivo en la teoría dialéctica”.⁴⁸⁸

Marcuse aspira a contener los excesos de la falsificación y de la existencia alienada como paso previo para la recuperación del mundo privado y del pensamiento reflexivo o dialéctico. Esto equivale a la reducción del superdesarrollo como condición para el pasaje del cambio cuantitativo al cualitativo. Esto supone la eliminación del despilfarro lucrativo y el fin de la movilización permanente de la producción y de la guerra.

Esta desobediencia a la tiranía de la mayoría (dictado de las necesidades falsas) permitiría al hombre encontrar en sí mismo una nueva sensibilidad. El poder de liberación, intenta la emancipación de la energía humana de esta prosperidad destructiva y del nivel de servidumbre que impone la administración total de la vida. El nuevo nivel de vida debería estar supeditado a las necesidades de la libertad y de la pacificación de la existencia. Bajo estas condiciones, la civilización tiene el poder de liberar a la

⁴⁸⁷Hegel, F.: *Vorlesungen über die Aesthetik*, en *Sämtliche Werke*, vol. XII, Stuttgart, Glockner, 1929, p. 217.

⁴⁸⁸Marcuse, H.: (1966), p. 236, versión española, p. 264.

naturaleza de su propia brutalidad, de su propia insuficiencia, gracias al poder cognoscitivo que ha desarrollado el hombre. Al mismo tiempo, la razón puede satisfacer las necesidades de emancipación de la especie, pero sólo si se convierte en racionalidad posttecnológica, es decir, si los conocimientos se ponen al servicio de la pacificación, sirviendo como instrumento para 'el arte de la vida'. Así pues, la función de la 'razón' termina asimilándose con la tarea del arte. De esta forma, Marcuse reivindica el proyecto de la Modernidad, en el sentido de que asume y protege el ideal de autonomía individual y de igualdad ante la ley. Este predominio del Espíritu sobre la materia sólo puede realizarse si el hombre se retira de la socialización masificada y si construye un espacio para su privacidad y autonomía.

“El impulso hacia más ‘espacio vital’ no sólo actúa en la agresividad internacional, sino también *dentro* de la nación. En ella, la expansión ha invadido mediante todas las formas de trabajo en equipo, vida y diversión comunitarias, el espacio interior de la vida privada y ha eliminado prácticamente la posibilidad de este aislamiento en el que el individuo se vuelve sobre sí mismo y puede pensar, interrogarse y encontrar respuestas. Este tipo de vida privada (...) ha llegado a ser desde hace mucho la mercancía más cara, disponible sólo para los ricos (que no la usan). En este aspecto, también, la ‘cultura’ revela sus orígenes y limitaciones feudales. Solo puede llegar a ser democrática mediante la abolición de la democracia de masas; esto es, si la sociedad ha logrado restaurar las prerrogativas de la vida privada, garantizándolas para todos y protegiéndolas para cada uno”.⁴⁸⁹

La socialización masiva se da como un proceso de familiarización con los contenidos de la sociedad represiva y comienza en la casa, a través de la formación del gusto y de las necesidades heterónomas. Frente a este proceso Marcuse opone una vuelta a la privacidad y al tiempo libre no manipulado, como paso previo para la autonomía. En suma, aspira a crear una nueva percepción del mundo.

⁴⁸⁹Ibidem, pp. 243-244; versión española, pp. 272-273.

8. 12. RECAPITULACIÓN: LOS APORTES DE MARCUSE A LA TEORÍA DEL PODER.

A) Los cambios en la concepción marxista del poder.

Hasta ahora hemos encontrado dos puntos centrales de inflexión en lo que respecta a la historia de las diversas teorías del poder. El primero reside en el intento de Hobbes de crear una ciencia de lo político y de la dominación social al modo de una física social, siguiendo los pasos del método científico utilizado en la física moderna. El segundo ha sido el intento de Marx de generar una ciencia de la totalidad social partiendo de las relaciones de producción.

En el primer sentido, tanto para Hobbes como para Maquiavelo, el poder debe entenderse en términos de dominio soberano sobre un territorio y como capacidad de coacción dentro de un estado.

En el segundo sentido, el poder se inscribe en un marco más amplio que el de la soberanía del estado político. El poder se expande (como en sus predecesores Moro y Campanella) al ámbito de las relaciones sociales de producción. Esto hace que el campo del poder se extienda sobre otro tipo de relaciones más amplias que el de la juridicidad del estado político o el dominio sobre un territorio. Esta concepción traslada la reflexión acerca del poder desde el ámbito de las pasiones hasta el ámbito de la lucha por la libertad. De esta forma, el hombre se enfrenta al desarrollo político de su propia irracionalidad, es decir, al poder represivo que genera la racionalidad tecnológica, y al predominio de las necesidades de carácter animal (prehistoria).

En el primer caso (Maquiavelo y Hobbes), la racionalidad del poder se entrelaza con el manejo de las pasiones para que el estado se mantenga unificado y en paz frente a cualquier desborde, sea interno (guerras intestinas) o externo (la guerra entre estados).

En el segundo caso (Moro y Marx), la teoría del poder se extiende al campo de lo económico-social, la lucha se plantea entre el poder de la autonomía de la razón frente al poder de la necesidad animal y la irracionalidad. Aquí el estado es visto no como el poder de la unidad de la nación, sino como el elemento jurídico y coactivo que expresa y consolida la dominación de una clase frente a otra en el marco de la explotación

capitalista.

Frente a estas dos posturas claramente diferenciadas, el análisis de Marcuse hace hincapié en una lógica de actuación técnica que ha extendido la alienación a todas las formas de la cultura, vaciando al mundo de contenidos éticos y separando a la modernización de sus componentes emancipadores. Desde esta perspectiva, el poder es un tipo de racionalidad que se impone no sólo a los “subordinados”, sino también a los directores de la administración total. En este contexto, no existen responsables directos del dominio, ni tampoco sujetos sociales que puedan reocupar el lugar dejado por Dios. El rol salvífico de la revolución, que Marx atribuía a la clase proletaria, queda vacante en la medida en que la lógica unidimensional reduce a cero cualquier intento de resistencia u oposición al orden establecido. Si recordamos que la clase obrera asimila el *modus vivendi* del burgués, entonces la potencialidad de la clase obrera desaparece.

Marcuse asume que la situación de crisis revolucionaria no tiene lugar en el capitalismo superdesarrollado, a menos que la sociedad cree una nueva sensibilidad. Asimismo, la tesis de la colectivización de los medios de producción no asegura, bajo ningún punto de vista, la liberación del hombre, como muestra la experiencia del Este europeo. De esta forma, la propuesta de Marcuse termina en un callejón sin salida, en una suerte de pesimismo político, en la medida en que no existe una respuesta clara acerca de cómo podría surgir una nueva sensibilidad en un sistema totalizante y cerrado que absorbe todo intento de oposición.

B) La reformulación del concepto “dominio”.

Todos estos elementos generan una nueva inflexión en la teoría del poder en virtud de que se prioriza más el aspecto comunicacional y cultural que la esfera de las relaciones económicas. La dominación, en su origen de orden económico, redefine la alienación como una forma de dominio sobre la comunicación y sobre el propio deseo humano. Este enemigo es racionalmente más poderoso al actuar, de manera invisible, sobre todas las esferas de la vida.

En consecuencia, el poder es la capacidad de instrumentalizar la vida humana. El poder es represión y dominación, pero es una represión dulcificada por el encanto de la comodidad y por el placer de una comunicación manipulada y homogeneizante. El poder es el opio de la masa y se expresa bajo el mando de una comunicación inconscientemente inductiva y a través de la lógica de una productividad infinita.

El poder tecnocientífico constituye la negación del pensamiento dialéctico y se expresa bajo tres principios centrales:

1. *Principio de la coexistencia socio-histórica*: responde al factor homogeneizante del poder y reemplaza al poder del terror de las sociedades precedentes. Su característica central es la eficacia de los procedimientos, en medio de una sociedad productivamente rica. Esta productividad avanzada estabiliza la sociedad, pero contiene el avance de la autonomía personal; justamente en esto consiste su carácter represivo.

En este contexto, todos los proyectos económico-sociales son subsumidos bajo un proyecto común y único llamado “racionalidad tecnológica”.⁴⁹⁰ Esta racionalidad ya no responde a un sujeto de clase, pues ha absorbido a todas las clases, el director de la empresa también sufre los efectos de la alienación y de la administración total, aunque forme parte de los programadores del aparato tecno-burocrático.

2. *Principio de carácter intra-social o la mimetización de la conducta*: este principio se refiere a la idea de que todo lo que “toca el sistema” lo convierte en copia de sí mismo.⁴⁹¹ Esto significa que las negaciones son reducidas a contenidos mínimos de manera tal que todo efecto transformador quede abolido. Este proceso permite inscribir el deseo y las necesidades en el marco común del sistema de poder que articula tanto el poder de la comunicación, como la esfera estatal y la esfera privada. El efecto es la unidimensionalidad de la vida. En el ámbito en el que prima el principio de la coexistencia, la conducta se vuelve refractaria a cualquier contradicción y a toda oposición, pues resulta irracional y absurda una perspectiva que niegue el ‘progreso’

⁴⁹⁰Cfr. Barbosa, S.: (1999), p. 209.

⁴⁹¹Cfr. *Ibidem*, p. 213.

constante y el ‘bienestar’. Esto se expresa concretamente en la igualación del consumo, por parte de todas las clases sociales, y en el efecto de manipulación que alcanzan los productos. La crítica de Marcuse confirma que la racionalidad tecnológica es responsable de la unidimensionalidad de la vida, como consecuencia de la reducción de las categorías
objetivas del pensamiento a factores meramente operativos (*behaviorismo*).

3. *Principio de cohesión social*: el mismo se fundamenta en la lógica del dominio como ley de legitimación y normalización para las conductas socialmente aceptables. El principio de cohesión utiliza siempre la determinación de un enemigo exterior como excusa para fijar los patrones de la conducta social. La constitución de un enemigo exterior permite la puesta en práctica de la represión sobre las conductas “subversivas” o “peligrosas” y fortalece la represión y el control social.⁴⁹²

Bajo estos tres principios generales se puede resumir la teoría del poder de Marcuse, aunque el requisito fundamental sea la relación que se establece entre ellos.

C) Poder y negación transformadora. La alianza entre *Logos* y *Eros*.

La articulación de las órbitas estatales, militares, políticas y comunicacionales, le posibilita a Marcuse hablar de un poder total, de una administración totalitaria, es decir, de un sistema. Desde esta perspectiva, el poder es una lógica que opera en bloque. La lucha revolucionaria no consiste en la toma del estado, sino en la instauración de una nueva lógica social que desbarate la “armonía” destructiva del sistema tecnocientífico existente. El poder, en tanto actividad anónima del aparato de administración total, intenta bloquear y reprimir las potencialidades del hombre, alienándolo. Detrás del concepto de alienación se esconde el concepto de una subjetividad auténtica.

⁴⁹²Cfr. *Ibidem*, p. 216.

Sin embargo, la subjetividad no se identifica con una clase social determinada, llamada a emancipar a la humanidad, sino que se trata de una subjetividad “bloqueada” en su actividad y reprimida en su poder de negación superadora. Frente a este poder de aniquilamiento y de represión de la naturaleza histórica del hombre, se encuentra otra forma de poder que es liberadora y activa. Se trata de la alianza entre la racionalidad técnica y la racionalidad estética, entre *Logos* y *Eros*.

Esta unidad supone que el sujeto es capaz de determinar la racionalidad de los fines, en función del arte de vivir. En este contexto, el poder liberador convierte a la ciencia en medio para el despliegue de los fines elegidos. Por ende, sólo se acepta una represión mínima que garantice las condiciones indispensables para el desarrollo de la cultura. En este ámbito, la naturaleza es liberada de su pasividad en función del enriquecimiento de la cultura, sin ser sometida a la destrucción sistemática. Para Marcuse, el poder emancipador libera al hombre del poder represivo, y restituye a la vida la privacidad que el capitalismo ha disuelto. En suma, el poder emancipador responde a las exigencias de una socialización no masificada y a la creación de una nueva sensibilidad.

Para finalizar con este resumen conceptual diremos que el poder para Marcuse es un proyecto de dominación histórico que requiere de la memoria del pasado y de la trascendencia para poner en marcha otro proyecto en una elección determinada que unifique la voluntad de cambio con los logros ya alcanzados por la civilización, bajo el reino de una nueva racionalidad posttecnológica.

En el próximo punto analizaremos críticamente esta perspectiva del poder y las consecuencias que la misma ha tenido dentro del desarrollo de las ciencias sociales.

8.13. EVALUACIÓN CRÍTICA DE LA TEORÍA DEL PODER DE MARCUSE.

A) La racionalidad tecnológica como forma de poder.

La primera crítica que puede realizarse a la exposición del poder que hace Marcuse reside en la ambigüedad con la que trata el concepto de sociedad tecnificada. Por una parte, la fuerza de la tecnología controla el poder de las instituciones sociales y modifica las relaciones de producción. Pero, por otra parte, al lograr un poder tan amplio, la tecnociencia se transforma en una relación específica de producción.⁴⁹³ Por lo tanto, no está claro en el planteamiento de Marcuse si la tecnología es un elemento, entre otros, que interviene en las relaciones de producción o si constituye, en sí misma, una relación de producción.

Paralelamente con esto, la descripción que hace Marcuse de la relación entre el poder técnico y el poder institucional es errónea y, en rigor, cae en los mismos supuestos que quiere criticar. Marcuse intenta demostrar que el poder de disposición técnica se ha adueñado y ha impregnado en su totalidad el universo de las instituciones sociales y políticas.

Si entendemos por marco institucional aquellas organizaciones sociales y políticas que forman las normas cívicas y que estructuran las tradiciones culturales, debemos decir que la descripción de Marcuse resulta errónea. Es errónea porque es posible afirmar que las relaciones existentes entre las reglas técnicas y las normas sociales son muy variadas. Podemos encontrar diversas modalidades de relación, las cuales van desde el predominio ideológico de la dominación sobre las formas culturales tradicionales, hasta una relación en la que el mundo de la vida se emancipa o al menos resiste al poder de disposición técnica. Lo cierto es que en ninguno de los casos una esfera anula a la otra. No existe tal fusión de esferas como pretende Marcuse. De esta forma, las distintas tradiciones y los distintos marcos institucionales han sabido sobrevivir (resistir) al proceso de ‘colonización’ que ha ejercido el poder técnico, dando

⁴⁹³Una crítica más exhaustiva al respecto puede verse en Habermas, J.: (1987), p. 324.

lugar a una variedad cultural muy grande.⁴⁹⁴

Por otra parte, la exposición de Marcuse, en la que se da por sentado que la lógica tecnocientífica absorbe las esferas políticas y sociales, es justamente el punto de partida del pensamiento tecnocrático, con lo cual se cae en una contradicción, al querer criticar algo que se toma como premisa del razonamiento.

Obviamente, la descripción que hace Marcuse del avance de la tecnociencia sobre el resto de los procesos culturales no es completamente erróneo. Sin embargo, existe una enorme distancia entre decir que la esfera técnica tiene cada vez mayor poder ante el resto de las esferas sociales, y afirmar que las lógicas sociales y políticas se han convertido en instancias puramente técnicas.⁴⁹⁵ Es evidente que los cambios técnicos generan transformaciones en las instituciones sociales, pero aceptar el *isomorfismo* entre ambas instancias significaría aceptar justamente el supuesto central del pensamiento tecnocrático contemporáneo.⁴⁹⁶ En consecuencia, si la tesis de Marcuse fuera cierta no se ve con claridad cómo podría darse un cambio en la estructura misma de la técnica.

Si el poder técnico se convierte en poder unidimensional, entonces ¿cómo podrían los hombres vivir y aceptar una forma de vida al margen de la técnica? La idea que sostiene la necesidad del cambio en la estructura de la tecnociencia resulta imposible si reconocemos, como lo hace Marcuse,⁴⁹⁷ que la reproducción de la especie y de las

⁴⁹⁴Para comprender en profundidad el proceso de ‘complejidad cultural’ al que aludimos se puede consultar el trabajo de García Canclini, N.: *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la Modernidad*, Buenos Aires, Sudamericana, 1992.

⁴⁹⁵Estas ideas se pueden encontrar desarrolladas en Marcuse, H.: (1966), p. 144 y ss.; versión española, p. 171 y ss.

⁴⁹⁶Respecto de la relación entre tecnología y poder en Marcuse se puede consultar uno de los últimos trabajos de Giddens, el cual coincide parcialmente con la interpretación que brindamos aquí:

“El poder político -como Marcuse dejó bien en claro en *One-Dimensional Man*- no era más que una extensión del dominio de la racionalidad tecnológica, del ‘poder sobre el proceso mecánico’”. Giddens, A.: “El gurú incierto: una relectura de Marcuse”, en *Política, sociología y teoría social*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 248.

⁴⁹⁷Al respecto se puede consultar Marcuse, H.: (1966), p. 241 y ss; versión española, p. 270 y ss.

condiciones de nuestra civilización dependen de la situación de los medios técnicos desarrollados hasta el presente. Por lo tanto, lo que pide Marcuse es primero contradictorio y, luego, imposible.

Al demostrar que no se puede prescindir de la tecnología y al mostrar el alcance y el poder de la ciencia contemporánea, lo único que se puede hacer es reducir la magnitud de nuestra ciencia y de nuestra tecnología. Por lo tanto, no necesitamos una nueva ciencia y una nueva estructura técnica, como sostiene Marcuse. Lo único que necesitamos es una ciencia y una técnica que limiten su alcance en virtud de reformular los objetivos políticos y sociales.

Por supuesto, el riesgo del control biotecnológico es cada vez más importante, pero la respuesta que da Marcuse parece, por una parte, “extremista”, al negarse a aceptar la estructura de la tecnociencia y, por otra, “contradictoria” al aceptar de antemano aquello que pretende combatir, al asumir el *isomorfismo* entre la lógica técnica y la lógica institucional.

B) El concepto de sistema y de totalidad.

Otro punto realmente conflictivo lo constituye el concepto de sistema. Marcuse interpreta que la dominación social se expresa como el resultado de una organización “armónica”, constituida por la unión de la comunicación manipulada, la técnica, la burocratización ascendente, la industria militar, la política y la economía superproductiva. Este “sistema” funciona prácticamente sin fisuras, en la medida en que la articulación de las distintas fasetas de la dominación social tiende a generar una estructura causal cerrada, constituyendo una totalidad social suturada bajo la forma de la homogeneidad cultural. En este universo unidimensional, la unidad del poder parece imbatible en la medida en que manipula el subconsciente de las personas.⁴⁹⁸ Este sistema todopoderoso tiene, de acuerdo con la descripción de Marcuse, un poder irrefrenable y

⁴⁹⁸Respecto del problema de la omnipotencia del sistema de dominación se puede consultar: “Las tesis y categorías de Herbert Marcuse sobre el problema de la dominación en las sociedades avanzadas”, en Corigliano, J., Echegaray, R.: (1998), p. 27-41.

siempre creciente; ganándose el beneplácito de los inconscientes esclavos. En este esquema, el “esclavo” ni siquiera tiene conciencia de su esclavitud (primer paso sugerido por Hegel para la liberación). El sistema totalitario y totalizante se ha convertido en una telaraña que ha envuelto a toda la sociedad bajo el rito de una racionalidad abstracta (ahistórica) y operacional (instrumentalista). Este orden represivo y absorbente parece no tener oposición, puesto que toda negación queda disuelta en el universo de la conciencia feliz.

De acuerdo con la descripción que hace Marcuse, el concepto de sistema se refiere a una estructura relacional cuyos elementos pueden reducirse a ser la expresión de una lógica única (la lógica de la técnica), sin aspectos diferenciales externos. Por lo tanto, cada elemento del sistema social, entre ellos la identidad de los sujetos sociales, se convierte en una simple expresión, en un mero reflejo de la lógica de la identidad técnica, perdiendo, de esta manera, su especificidad. Esta reducción de la diferencia a unidad es precisamente lo que le impide a Marcuse pensar en un cambio efectivo de la sociedad.

Si seguimos al pie de la letra la descripción de Marcuse, la disidencia, la oposición es imposible porque el sistema no tiene afuera, o mejor, el sistema no tiene fisuras. Al aceptar que el principio organizador de la sociedad se ha vuelto absoluto, está aceptando la imposibilidad de que se constituya una conciencia crítica.

Esto es así porque, en primer lugar, los sujetos sociales (las clases o los diversos estamentos sociales) no son capaces de generar pensamiento crítico en la medida en que la conciencia y la cultura en su totalidad se han vuelto ideológicas (falsa conciencia).

En segundo lugar, el sistema no tiene afuera, no presenta ninguna instancia de exterioridad, ninguna dislocación, ni siquiera existen grietas o fisuras que permitan pensar en una oposición crítica.

Por supuesto que su planteamiento no deja de ser paradójico, porque ¿en qué lugar coloca su propia crítica, su propio discurso? Su propia labor intelectual entra en contradicción, ya que sostiene que la crítica es imposible, al tiempo que está realizándola.

El error central de Marcuse se encuentra en el hecho de que concibe al poder como una lógica inexpugnable y absoluta, sin registrar que toda hegemonía política es

inestable, y que la pretendida unidad del sistema descansa siempre sobre su propia imposibilidad, es decir, sobre una ambigüedad constitutiva.

Si bien dejaremos la demostración de estos conceptos para el final de nuestra tesis, lo que estamos diciendo es que nuestra posición acerca del poder intenta redefinir el concepto de hegemonía política y de totalidad sobre la base de los conceptos de ‘falla constitutiva’ y ‘ambigüedad’. Marcuse queda atrapado en su propia lógica de la totalidad cerrada, al no advertir que el poder es siempre una relación de lucha y, por lo tanto, de resistencia. Frente a la idea de Marcuse de que el poder es una estructura que totaliza y cierra las identidades de los sujetos en torno a una lógica única y global, nuestra tesis intentará demostrar que un poder que es total, como pretende el filósofo de la Escuela de Frankfurt, no es de ningún modo poder, pues elimina de raíz la esencia del concepto, o sea, la lucha, la resistencia y la inestabilidad permanente.

El esquema de Marcuse produce sus propias aporías de dos maneras diversas, aunque relacionadas: primero, acepta la idea de que el poder es anónimo y absoluto en su capacidad represiva; segundo, asume la tesis de que no hay sujeto histórico de la revolución. Estos dos supuestos le impiden explicar y justificar el cambio social, al menos sin recurrir a una formulación “abstracta” (ahistórica) de la transformación dialéctica de la historia. Es decir, Marcuse considera que la negación (transformación) es inmanente a la historia y a la sociedad, pero al mismo tiempo, “demuestra” que no existe ningún sujeto social que esté en condiciones de llevar a cabo dicha transformación, en la medida en que las clases subordinadas se han “adaptado” al orden burgués.

Por consiguiente, la historia debe cambiar, pero depende de la voluntad política de un sujeto social e histórico que no existe y que no puede constituirse (dado los presupuestos de su teoría del poder como sistema absoluto y cerrado).

El único modo de romper con este cerco o con este camino sin salida es reconsiderar la idea de que el sistema controla absolutamente la totalidad de las significaciones y de las identidades sociales. La única forma de superar el escollo del poder total consiste en pensar los límites de la significación del sistema desde una instancia que interrumpa o quiebre la unidad del proceso de significación.

Al definir al poder como un sistema represivo absoluto y exitoso, se vuelve muy difícil imaginar un proyecto trascendente al orden dado.

Si el sistema fuese como lo describe Marcuse, entonces no se explica por qué en los sistemas políticos más cerrados, como el soviético o las dictaduras latinoamericanas, las transiciones políticas fueron tan rápidas y no se necesitó recurrir a la revolución violenta.

Nuestra tesis mostrará esta posibilidad teórica al relacionar la teoría del poder con los aportes que provienen de la lingüística y de la filosofía política contemporáneas.

C) La comunicación como manipulación masificante.

Como hemos analizado hasta ahora, la teoría marcusiana plantea que en toda sociedad existen intereses particulares e intereses universales. Marcuse está convencido de que los medios de comunicación de masas juegan un papel muy importante en este contexto, pues son los encargados de “mediar” entre los intereses mencionados. La finalidad de estos medios es “vender” los intereses particulares como si fueran “universales”.⁴⁹⁹ Por ende, los medios de comunicación masivos, a través del adoctrinamiento y la manipulación de las masas, van conformando los hábitos, los gustos y las necesidades del individuo-cliente. Dentro del sistema de administración total, los medios de comunicación son la “correa de transmisión” ideológica que une la lógica tecnológica con los actores sociales, de manera tal, que los medios son los encargados de ir imponiendo, subrepticamente, los intereses falsos en la mente y la psicología de los individuos. Esta tarea de falsificación atañe directamente a la producción de falsas necesidades, en un esquema “*behaviorista*”, el cual vincula el estímulo inconsciente con la respuesta socialmente aceptable. Las técnicas comunicativas que generan la manipulación de las necesidades falsas son básicamente estas:⁵⁰⁰

⁴⁹⁹Marcuse, H.: (1966), p. 90; versión española, p. 120.

⁵⁰⁰Estas técnicas están desarrolladas en “El cierre del universo de discurso”, en Marcuse, H.: (1966), p. 84 y ss.; versión española, p. 114 y ss.

- 1) La técnica publicitaria que establece a partir de una imagen subliminal una idea determinada.
- 2) El uso de frases contradictorias o reducidas, o de siglas.
- 3) La identificación de la persona o el concepto con la función.
- 4) La negación de la oposición y del pensamiento dialéctico.
- 5) El uso de las imágenes en reemplazo de los conceptos.

En este contexto de manipulación consciente e inconsciente, los medios de comunicación representan el triunfo de la unidimensionalidad manipuladora de la imagen y la ausencia del concepto frente al uso abierto y mediatizado del pensamiento dialéctico. El resultado es la tergiversación de las necesidades socialmente establecidas.

La respuesta de Marcuse ante el problema de establecer un criterio que distinga las necesidades reales de las falsas ha sido insuficiente. Amén de ello, existe un impedimento en la forma de plantear el problema, ya que si los medios de comunicación manipulan las necesidades de los hombres, y si todos los individuos de una sociedad se encuentran, de hecho, insertos en el mundo *mass-mediático*, la pregunta que cabe hacer es, quién podría determinar con “objetividad”, reconocer y distinguir sin “interferencias comunicativas” (libremente) las verdaderas necesidades de las falsas. Nosotros creemos que si nos situamos en el esquema marcusiano el problema no tiene solución, o sea, estamos ante una verdadera aporía.

En la medida en que los hombres estén preconditionados por los medios de comunicación y en la medida en que estén manipulados por técnicas inconscientes, no hay manera de poder distinguir con justeza entre necesidades falsas y necesidades verdaderas.⁵⁰¹

⁵⁰¹Al respecto puede consultarse el diálogo denominado “*Teoría y política*”, en el que Marcuse responde al problema que estamos considerando de la siguiente manera:

“Hoy diría que en el fondo todo el mundo sabe lo que es necesario, que el interés general en una sociedad mejor y las posibilidades de su realización son demostrables y que esta certeza es reprimida. Y en última instancia, la Teoría Crítica también lo ha dicho o lo ha pensado siempre...”. Habermas J., et alia: (1980), p. 44.

La visión que tiene el filósofo de Frankfurt es, al menos, exagerada en la medida que los medios de comunicación son presentados como la encarnación del “mal” sin ningún tipo de matices. En efecto, Marcuse no es capaz de brindar ningún concepto que diferencie entre medios de información y medios de diversión o de manipulación.

Para Marcuse todos los programas de juegos expresan una forma de conciencia feliz que adoctrina y manipula al receptor de manera subliminal.

Como hoy sabemos, no es posible aceptar que los medios de comunicación funcionen como un bloque único de intereses y de poder.⁵⁰² Tampoco es cierto que todos los programas de juegos expresen una situación de adoctrinamiento. En muchos casos, los mismos han servido como vehículo de crítica a dictaduras militares o a sistemas políticos falsamente democráticos.⁵⁰³

Pese a las objeciones planteadas, coincidimos con Marcuse en que la mayoría de los programas de entretenimientos reproducen “la situación de empresa”, como analiza Deleuze en su famoso artículo: *Posdata a la sociedad de control*,⁵⁰⁴ sin embargo, esto no debe hacernos creer que el juego tiene un único sentido y un único uso en lo que respecta a la comunicación masiva. Diversos estudios antropológicos, semióticos y filosóficos ponen en evidencia la relación que existe entre el humor, la fiesta, el juego y el poder. Tanto en la sociedad antigua y medieval, como en la sociedad moderna y contemporánea, la bufonada, el humor, la burla y la sátira han servido para canalizar la crítica popular a los poderes de turno. En consecuencia, es posible evaluar positivamente la relación existente entre el juego, la humorada y el rechazo de la dominación.

Al respecto, George Balandier afirma que “el bufón de la corte señala los límites del poder y del rango sobre los lugares mismos donde se ejerce y muestra.

⁵⁰²Ver al respecto, Habermas, J.: *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, Buenos Aires, Taurus, 1989; Landi, O.: *Devórame otra vez*, Buenos Aires, Planeta, 1992; Verón, E.: *Semiosis de lo ideológico y del poder. La mediatización*, Buenos Aires, U.B.A.-C.B.C., 1995, entre otros innumerables estudios aparecidos recientemente.

⁵⁰³El trabajo de Ford, A.: *Medios de comunicación y cultura popular*, Buenos Aires, Legasa, 1985, constituye una obra clave en este tipo de análisis.

⁵⁰⁴Deleuze, G.: “Posdata a la sociedad de control”, *Revista Babel*, N° 21, diciembre de 1990.

Revela también, y de manera permanente, que un poder que no se sostiene siguiendo las convenciones y la pompa prescrita, se degrada en el ridículo. Demuestra por otra parte, que la fuerza de las aspiraciones constituye parte integrante de la fuerza de los gobernantes. (...) En la Edad Media, el bufón “del pueblo” forma parte de las fiestas y las pantomimas sagradas en las que la farsa da buena cuenta de todo decoro, la rutina cotidiana queda rota por lo cómico y todo es puesto patas arriba hasta en el interior mismo de las catedrales”.⁵⁰⁵ La función del bufón, que consiste en mostrar los límites del poder y develar los mecanismos que lo conforman, se ha mantenido hasta nuestra época, tanto en el humor como en el juego de los que, mediante la ironía y las actividades lúdicas, aún cometen la “insolencia” de decir aquello que no se puede decir y de “humillar” teatralmente a los poderosos en sus propias narices.⁵⁰⁶

El juego burlón, que proviene históricamente del teatro de verdades populares (siglo XVII), mantiene la incitación a la representación grotesca y absurda del orden “normal” de las cosas. En una mayoría de casos, el humor gráfico, el juego burlesco del cine o ciertos programas cómicos de televisión mantienen viva la tradición de la fiesta

⁵⁰⁵Balandier, G.: *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*, Barcelona, Paidós Studio, 1992, p. 63.

⁵⁰⁶Siguiendo esta misma línea argumentativa, Argumedo señala:

“Las diversas manifestaciones de la cultura, la vida cotidiana o la picaresca de estas mayorías oprimidas, tienen claros sentidos de resistencia -y aun de burla- hacia lo dominante, que se expresan a través de distintos medios. Con diferentes grados de explicitación, estos contenidos están preñados de contraseñas y complicidades, y constituyen un cúmulo de significantes y símbolos que, como tendencia general, aparecen como las mínimas expresiones del disenso en los períodos de defensiva popular. En este marco se inscriben las creencias religiosas paganas que se sobreponen a lo oficial, las fábulas y cuentos transmitidos en forma oral, los rituales, el culto a los héroes y a personajes de historias y leyendas con tradiciones de rebelión; así como diversos matices de valores y de una cotidianidad diferente a la de los sectores dominantes. (...) Es necesario preguntarse sobre cuál es el procesamiento real que hacen los sectores populares de las ideas, de la cultura, del sentido común, de las propuestas de una visión del mundo perteneciente a los dominadores, por encima de la apariencia poderosa de los ‘aparatos ideológicos’ que los sectores dominantes controlan dentro de cada realidad nacional”. Argumedo, A.: *Los laberintos de la crisis. América Latina: poder trasnacional y comunicaciones*, Buenos Aires, Illet-Folios, 1984, p. 41.

popular mediante la cual, se ofrece una versión teatral y alusiva de situaciones de dominación que alcanzan, muchas veces, el grado de lo intolerable.

En nuestro siglo, el poder de crítica del humor televisivo y cinematográfico ha “reocupado” el lugar del bufón de épocas pasadas, a través del trabajo de actores provenientes de la cultura popular como Chaplin o Buster Keaton. De más está decir que; en estos genios, el juego cómico siempre remite a la lucha de poder entre el débil y el fuerte.⁵⁰⁷ Por lo tanto, la escena, la pantalla televisiva y la prensa, están plagadas de estos juegos satíricos que, al utilizar los consabidos mecanismos de inversión y contestación, dejan el poder al descubierto. De esta forma, la perspectiva de Marcuse es limitada, pues sólo ve en los medios de comunicación masivos unidimensionalidad y conformidad, elementos que no son ni teórica, ni fácticamente ciertos.

Lo que intentamos mostrar en contra de la postura de Marcuse es que, pese al operacionalismo y a la magnitud que ha alcanzado el poder técnico en nuestro universo cultural, el poder establecido se enfrenta constantemente a sus propias contradicciones, a crisis periódicas y a movimientos sociales de oposición y resistencia. Por ende, ningún sistema puede considerarse “realizado”, en la medida en que, como veremos, las estructuras de poder se constituyen sobre su propia imposibilidad o falla.

Al haberse quedado “atrapado” en las categorías de fundamento y totalidad, Marcuse no pudo comprender la función del desorden y de la resistencia al poder. Este

⁵⁰⁷En relación con esto, Balandier afirma:

“En las sociedades que han tenido acceso a la modernidad, o en aquellas otras en las que se advierten sus progresos, el lugar del bufón puede antojarse vacante; el último refugio lo habría encontrado, en todo caso, en los conservatorios de las culturas populares. Debe hacerse notar, en este sentido, que los medios de expresión, al difundirse y multiplicarse, han abierto nuevos espacios al juego de esa libertad que acaba con el orden y el conformismo. Empezando por la imagen satírica, la caricatura, cuyo surgimiento a finales del pasado siglo resultó de la aparición de la gran prensa y del reconocimiento de la libertad de opinión (...). En Francia, desde el nacimiento explosivo de la “bufonada” gráfica a principio de la monarquía de julio hasta el renacimiento en 1968 y, más recientemente, las traducciones televisivas del Bébete Show, la caricatura política ha podido conservar su eficacia corrosiva, su carga de ironía violenta y, a veces, desbocada hasta alcanzar la agresividad sexual. Tenemos luego lo que el lenguaje común llama caricatura, el retrato que ridiculiza a los poderosos y los transforma en bufones del pueblo...”. Balandier, G.: (1992), pp. 68-69.

error generó como efecto de arrastre una visión de la comunicación masiva cerrada a las diferencias y a las resistencias. Marcuse sólo pudo ver el intento de manipulación, que de hecho existió y existe en muchos medios de comunicación, pero se olvidó de las potencialidades del receptor.

En este sentido coincidimos con Argumedo cuando afirma que “es preciso recordar en este aspecto, que durante un largo tiempo la historia ha sido relatada por los vencedores, quienes desde las enciclopedias científicas hasta las historietas, las películas o las series televisivas, han presentado a los pueblos resistentes como bandoleros, salvajes, criminales o bárbaros, cuando no como ridículas, extravagantes o sumisas expresiones del hombre. Esta distorsión, ya clásica de la información (el fenómeno no es nuevo), ha llevado, aun a ciertos sectores progresistas a concebir la historia de los proyectos imperialistas como asentados en un consenso alienado de los oprimidos. Lo cual no excluye que, en la mayoría de los casos, esos sectores subalternos hayan adoptado pautas y valores contenidos en el proyecto dominante, dándoles significados propios (como el cristianismo que acompañó a la expansión hispano-portuguesa y, actualmente, con algunos aspectos del modelo transnacional). No se trata, sin embargo, de una incorporación pasiva o sumisa, sino de un procesamiento creativo de rearticulación de nuevos elementos en interacción dinámica con su propia concepción de base. Tales fenómenos señalan la necesidad de replantear las formas tradicionales de análisis utilizadas por las ciencias sociales en cuanto a los problemas vinculados con una visión del mundo, con las ideologías, con las reales significaciones del pensamiento colectivo de las capas populares”.⁵⁰⁸

En consecuencia, la comunicación, al igual que el poder, constituyen juegos abiertos de orden y de desorden en los que prepondera la imposibilidad del control total. Sobre estos conceptos volveremos más adelante cuanto desarrollemos nuestra concepción del poder como ambigüedad y falla estructural.

⁵⁰⁸Argumedo, A.: (1984), p. 40.

D) Marcuse en los límites de la tradición marxista. El inicio del giro postmarxista.

Nuestra exposición ha ponderado positivamente los aportes de Marcuse a la teoría de la alienación, pero también los límites y los problemas de la misma. Sustentar la teoría de la alienación al tiempo que supone afirmar la prioridad que toma el poder de lo material sobre el espíritu, implica un compromiso ontológico y epistemológico fuerte con el concepto de “ser humano auténtico” y la acusación de que la conciencia, en el capitalismo avanzado, se torna ideológica (falsa conciencia). Estas dos consecuencias son, en primer lugar, asumidas claramente por Marcuse en la medida en que afirma que se puede distinguir entre una existencia auténtica y una existencia inauténtica.

En segundo lugar, ha denunciado a la ciencia contemporánea como una forma de operacionalismo adosada a la estructura de la dominación capitalista.

Con estos planteamientos, Marcuse pretende hacer jugar en un mismo sentido y en la misma dirección a la ciencia y a la alienación, ahora extendida a la cultura como totalidad cerrada.

Marcuse está convencido de que el proyecto moderno de emancipación frustra su desarrollo en la medida en que crea un poder técnico capaz de unificar los procedimientos científico-técnicos con las aspiraciones ideológicas del capitalismo manipulador. Para superar este escollo, Marcuse intenta formular un criterio que distinga tajantemente a la ciencia (verdadera y objetiva) de la falsificadora ideología. Al mismo tiempo debe constituir una teoría totalizante de la sociedad que explique el juego de fuerzas que operan en medio de una lucha social cada vez menos contradictoria.

De todas formas, Marcuse se atreve a mostrar que la solución clásica de la socialización de los medios de producción no resuelve todos los problemas de la dominación, como se creyó en un principio. Para demostrar esto no hace falta más que tomar como ejemplo negativo a la U.R.S.S., en la cual se reproduce el aparato tecnoburocrático denunciado en el capitalismo avanzado.

Si juzgamos críticamente el “desenlace” teórico de la obra de Marcuse, vemos que, enfrentado a su propio desarrollo, no encuentra salida a ninguna de las dos cuestiones señaladas anteriormente.

En efecto, no es capaz de generar una teoría que distinga la ciencia de la ideología y no es capaz de encontrar un agente del cambio social, como dicta la lógica dialéctica. Sin embargo, insiste en concebir a la sociedad y al poder en términos de totalidad y fundamento, aunque sin producir resultados que lo saquen del desacierto en que cae su teoría. No creemos que su fracaso se deba a la falta de valor intelectual, sino a que no fue capaz de abandonar aquellas categorías que fueron relevantes para la tradición marxista. Cuando hablamos de la noción de fundamento, entendemos por tal la idea de que el sistema social se explica a partir de una razón o causa única, la cual le da sentido al movimiento de la totalidad y a cada uno de los elementos del sistema al mismo tiempo.

Marcuse continúa comprometido con un fundamento universal y sustantivo de la realidad, el cual explica y da sentido a la totalidad social.⁵⁰⁹ Nosotros creemos que su perspectiva hegeliano-marxista, le ha impedido resolver, en parte, los problemas que había formulado, al reducir el problema del poder a una fundamentación monista del poder, confundiendo el proyecto epistemológico de la Modernidad con su proyecto político. De todas formas, el profundo compromiso de Marcuse con una historia que expresa la racionalidad del movimiento del espíritu, que es en definitiva el reino de la libertad, le ha permitido realizar una de las críticas más lúcidas a los poderes existentes, a pesar de que su filosofía haya quedado atrapada en los errores clásicos del materialismo dialéctico.⁵¹⁰

⁵⁰⁹Recordemos que Marcuse define a los universales de la siguiente manera:

“Universales son los elementos primarios de la experiencia; no como conceptos filosóficos, sino como las cualidades propias del mundo con el que uno es confrontado diariamente. (...) La irreductible diferencia entre el universal y sus particulares parecer estar enraizada en la experiencia original de la inconquistable diferencia entre potencialidad y realidad: entre dos dimensiones del único mundo experimentado”. [Marcuse, H.: (1966), p. 211; versión española, p. 285.]

⁵¹⁰Para una crítica exhaustiva del concepto de fundamento y dialéctica en Marcuse se puede consultar el artículo de Etchegaray, R.: “La lógica de la dominación o la unidimensionalidad de la razón”, en *Cuadernos de investigación de la Sociedad Filosófica Buenos Aires*, N°3, La Plata, 1997, p. 100 y ss.

Más allá de todos los aciertos y desaciertos, el carácter negativo o crítico de la filosofía se ha mantenido vivo en el pensador de Frankfurt y sus aportes a la crítica de la cultura continúan siendo relevantes, en la medida en que muestran la riqueza y los límites de una tradición filosófica y cultural que, como la marxista, ha dejado enormes aportes a la teoría social y al estudio del poder. En este sentido, el pensamiento de Marcuse muestra, con todo valor y sinceridad, los límites y las virtudes del paradigma marxista. Frente a los límites y al pesimismo que despierta la lectura marcusiana de la realidad del poder y del hombre, la filosofía postmarxista de Ernesto Laclau intenta superar los límites y las aporías en las que recayó el pensamiento crítico, encontrando su punto de agotamiento. Para realizar tal dificultosa empresa, la teoría política de Laclau nos permitirá concebir las luchas de poder como un sistema de antagonismos que no se derivan de ningún principio o fundamento totalizante de lo social. En consecuencia, en el próximo punto veremos cómo Laclau reconsidera los problemas de la tradición marxista y cómo intenta superarlos, al constituir una teoría del poder que abandona los conceptos de fundamento único, totalidad, contradicción central y sistema cerrado, entre otros.

CAPÍTULO 9
ERNESTO LACLAU.-

Hasta el momento hemos visto de qué manera el concepto “poder” ha estado ligado a la definición de “naturaleza humana” y, en muchos aspectos, es dependiente ella; relación en la que aparece claramente la idea moderna de que el hombre es “libertad”, “capacidad de autorrealización”, etc.

Desde la perspectiva de Marx, dicha “capacidad de autorrealización” se enfrenta a la enajenación surgida de las relaciones injustas del mundo laboral. En Marcuse, la alienación se extiende a todas las formas de la cultura, llevando a la emancipación humana a un callejón sin salida, en la medida en que la dominación se vuelve “agradable” y “absorbe” cualquier tipo de oposición efectiva al orden establecido. En este universo unidimensional descrito por el pensador de Frankfurt, el sujeto de la revolución queda, en gran medida, abolido y el poder se convierte en un sistema cerrado sin oposición social concreta.

Frente a este tipo de visiones sombrías y totalizantes del poder, la obra de Ernesto Laclau intenta responder tanto al fracaso de la identificación de la clase universal con los intereses específicos del proletariado (modelo Marx) como a la perspectiva en la que el poder y la sociedad se explican a partir de un fundamento único o de una contradicción central (modelo Marcuse).

Desde esta filosofía política postmarxista se pretende rescatar el ideario de emancipación y democratización propio del pensamiento de izquierda, aunque sobre la base de las aportaciones que provienen del campo de la lingüística, del psicoanálisis lacaniano y de las filosofías del último Wittgenstein y Derrida. Para dar una idea aproximada de estas influencias diremos que el pensador argentino efectúa una crítica del concepto de significante, alejándose de la concepción saussuriana y lacaniana del mismo, lo cual le permite hablar de significante vacío. De todas formas, las nociones de “falta”, “falla”, “identificación”, “Otro”, “sujeto escindido o fallado”, “cadena simbólica”, entre otras, son claramente deudoras de la teoría psicoanalítica de Jacques Lacan.

Asimismo Laclau, al elaborar su concepto de discurso, retoma la idea wittgensteiniana según la cual, las acciones están inextricablemente unidas al

lenguaje.⁵¹¹ Por último, la influencia de Derrida se evidencia en la defensa que efectúa Laclau de un tipo de marxismo que no pondría el acento en la subordinación “de lo político a lo económico”, sino en el reclamo “de una irreductibilidad de lo político”, dando lugar a la noción de *antagonismo*.⁵¹²

La filosofía que adopta el autor argentino se sustenta en la propuesta de una política democrática sin restricciones (radical) como base para una estrategia socialista, la cual supone la búsqueda de la articulación de un conjunto de demandas sociales tendente a la creación de un sujeto democrático colectivo, capaz de impulsar un modelo alternativo de sociedad.

Basándose en los antecedentes teóricos de Rosa Luxemburgo y Antonio Gramsci, la propuesta de una democracia radical parte de la redefinición del concepto de hegemonía política y pretende constituir un planteamiento alternativo a la relación entre universalidad y particularidad. Para ello, la filosofía política de Laclau se compromete con una revitalización del campo de lo político y con una reconceptualización de la identidad democrática radical, la cual se distancia tanto de la perspectiva liberal como de la definición del republicanismo contemporáneo. Como observaremos, el objetivo de una política democrática radical no consiste en separar al poder del contexto de las relaciones sociales y políticas, lo que es ilusorio y falso, sino de multiplicar los espacios en los que las articulaciones de poder se encuentren abiertas a la contestación cívica.

⁵¹¹Al respecto se puede consultar Laclau, E., Mouffe, Ch.: *Hegemonía y estrategia socialista*, Madrid, F.C.E., Madrid, 1987, p. 123; en donde se discute la relación entre lenguaje y acción a partir de la teoría de los actos de lenguaje de Wittgenstein.

⁵¹²Cfr. Laclau, E.: “El tiempo está dislocado”, en *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires, Ariel, 1996, p. 128.

9.1. ERNESTO LACLAU EN EL CONTEXTO DEL POSTMARXISMO.

Sin duda alguna, la figura de Ernesto Laclau constituye uno de los principales representantes del denominado movimiento postmarxista. Nacido en Argentina, su historia personal está marcada tanto por la lucha y el exilio político como por una carrera teórica exitosa, lejos de su país natal. Embarcado en la búsqueda de una redefinición de los conceptos de democracia, emancipación y hegemonía, y lejos de haber renunciado a sus ideales de transformación social, la filosofía política de Ernesto Laclau se inscribe en el proyecto de una sociedad socialista, teniendo como premisas básicas la pluralidad y la profundización de la democracia.

Actualmente es profesor de Teoría Política en la Universidad de Essex, Inglaterra. Al mismo tiempo se desempeña como director del Centro de Estudios Teóricos en Humanidades y Ciencias Sociales en la misma institución. Ha sido profesor visitante en varias universidades europeas, norteamericanas y latinoamericanas.

Casado en Francia con Chantal Mouffe, una de las pensadoras más influyentes en el ámbito de la filosofía política actual, es coautor con su mujer de *Hegemonía y estrategia socialista*, de 1986. En 1998 es nombrado Doctor *Honoris Causa* por la Universidad de La Plata y, por la importancia de su obra, se ha convertido en uno de los intelectuales latinoamericanos más destacados de la nueva izquierda.

Su aportación teórica ha sido tan importante como su actuación política. Actualmente es uno de los principales asesores del Primer Ministro británico, Tony Blair, y ha sido un pionero en la creación de lo que se conoce hoy como la “tercera vía”.

Sus obras más destacadas son: *La realización de las identidades políticas* (1974); *Política e ideología en la teoría marxista* (1978); *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia* (1986); *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo* (1992) y *Emancipación y diferencia* (1996), entre otras.

La obra de Ernesto Laclau se hace cargo de los problemas de la globalidad del proyecto político de la izquierda, que ha entrado en crisis, sin por ello renunciar al concepto de emancipación política. Su desafío consiste en articular las demandas de los múltiples sujetos sociales para crear un marco democrático con capacidad para llevar a cabo una sociedad alternativa. Apoyado en los aportes de la lingüística, el psicoanálisis y la epistemología post-estructural, Laclau ha elaborado una original propuesta de

democracia radical, incluyendo a los particularismos sociales en el contexto de los valores humanos más universales.

9.2. LA IMPORTANCIA DE LA REDEFINICIÓN DE LA HEGEMONÍA POLÍTICA PARA LA CRISIS DEL PENSAMIENTO DE IZQUIERDA.

Es evidente que los temas clásicos del pensamiento de izquierda se encuentran en crisis tras el fracaso de la experiencia soviética y el “triunfo” del liberalismo político en todas sus facetas. Las formas clásicas de análisis y cálculo político, el estudio de las fuerzas políticas en conflicto y la naturaleza de las mismas se encuentran gravemente cuestionadas ante el desarrollo que ha tomado la historia en el capitalismo postindustrial. El fracaso de la representación política de la izquierda clásica y de la participación histórica de la clase obrera ha sentado las bases para una redefinición del sujeto político y del cambio histórico, dando lugar a una crítica exhaustiva de las categorías filosóficas que formaron parte de las tesis ortodoxas de la izquierda intelectual.

En este contexto han surgido nuevos conflictos sociales, los cuales cambian en gran medida la naturaleza y el sentido de los antagonismos de clase, propios de las sociedades menos complejas.

El florecimiento de estas nuevas luchas por la emancipación no sólo se refiere a los problemas clásicos derivados de la explotación económica, sino que concierne a una serie de demandas que tienen fundamentalmente que ver con los conflictos de la identidad, tanto individual como comunitaria. El pensamiento de izquierda debe reposicionarse justamente en relación con estas nuevas demandas de carácter no tradicional con el fin de enfrentar con éxito los envites de los nuevos tiempos y los nuevos sujetos sociales. Este hecho tiene como resultado el enriquecimiento de la filosofía política y social de la izquierda democrática, promoviendo un cambio evidente en la teoría del poder y en la fundamentación de la política y la sociedad.

La izquierda clásica partía de la existencia de una clase universal y homogénea

como *conditio sine qua non* “para arribar a una sociedad reconciliada consigo misma”.⁵¹³ Para Laclau, esta situación ha variado radicalmente, en la medida en que el agente histórico ha dejado de ser la clase proletaria. Frente a esto, el proyecto político de la nueva izquierda no puede más que basarse en la proliferación de los sujetos sociales. Estos nuevos agentes sociales “han invadido el campo social y político” negando “su reducción a una tarea universal”⁵¹⁴.

Por lo tanto, los sujetos sociales y los conflictos que estos desencadenan no hacen más que poner en tela de juicio “el discurso clásico de la izquierda”.⁵¹⁵ El resultado de la crisis del paradigma socialista consiste en el agotamiento de “la centralidad ontológica” asignada a la clase obrera y en el rechazo de la concepción según la cual, “*la Revolución*” se convertía en el “momento fundacional en el tránsito de un tipo de sociedad a otra”.⁵¹⁶

La pérdida de estas certezas tan caras a la tradición marxista responde a la necesidad de aceptar y promover el carácter plural y multifacético que presentan los antagonismos políticos en las sociedades contemporáneas. De acuerdo con Laclau, estas luchas sociales han acabado por disolver el fundamento último en el que se basaba el imaginario político de la izquierda tradicional.⁵¹⁷ Dicho imaginario estaba organizado

⁵¹³Laclau, E.: “Un nuevo horizonte”, artículo de opinión aparecido en el diario *Clarín*, Buenos Aires, 22 de septiembre de 1996, p. 14.

⁵¹⁴Ídem.

⁵¹⁵Cfr. Laclau, E., Mouffe, Ch.: (1987), Madrid, Siglo XXI, 1987, p. 2.

⁵¹⁶Ídem.

⁵¹⁷Existen varias definiciones de “imaginario social”, ya que en algunos casos dicho concepto puede hacer referencia al núcleo creativo de un mundo socio-histórico dado y en otros puede enfatizarse la dimensión de disimulación, sea de la división social, sea del “poder creador e instituyente”.

Asimismo, puede definirse al imaginario social como el medio a partir del cual una sociedad existente define lo que es “real”. Una representación clásica del imaginario de izquierda presuponía, entre otras cosas, que el proceso de “emancipación humana” debía ser dirigido por una vanguardia esclarecida (modelo leninista) y que la unidad de la clase obrera estaba garantizada por su dependencia exclusiva de la posición que la misma ocupaba en las relaciones de producción.

En el caso específico de Laclau, el concepto “imaginario social” expresa la constitución

a partir de la idea de que la historia presentaba un orden determinado previamente por el desarrollo de los modos de producción y por la creencia de que la sociedad respondía a un principio o estructura inteligible, que podía ser comprendida y manipulada a partir de ciertas posiciones de clase. Este reconocimiento de un orden gobernado por la idea de autotransparencia de la conciencia revolucionaria u obrera, situaba a una clase en particular en un punto de vista privilegiado y la colocaba en el lugar indiscutible de la universalidad.

El carácter apodíctico de esta afirmación ha sido puesto en duda por el devenir histórico, y por la riqueza y pluralidad de los antagonismos sociales. Esta crisis del discurso de izquierda ha creado una serie de vacíos o lagunas teóricas que invita precisamente a la reflexión y al desentrañamiento de las nuevas realidades en juego.

En este sentido, la obra de Ernesto Laclau pretende superar el pesimismo trágico de la teoría de Marcuse al intentar repensar el concepto de hegemonía política como la clave de acceso a una realidad más rica y plural, en la que el poder no se presenta como un sistema de control cerrado y absoluto gobernado por una lógica omnipresente llamada unidimensionalidad.

Por el contrario, la reflexión acerca de la hegemonía política nos permitirá vislumbrar que detrás de la misma se encuentra una lógica de lo social y que es incompatible con el determinismo económico y con el universalismo proletario. Por ello, afirma Laclau:

“Frente al racionalismo del marxismo clásico, que presentaba a la historia y a la sociedad como totalidades inteligibles, la lógica de la hegemonía se presentó desde el comienzo como una operación *suplementaria y contingente*, requerida por los desajustes coyunturales respecto a un paradigma evolutivo cuya validez esencial o *morfológica* no era en ningún momento cuestionada”.⁵¹⁸

de una identidad que está basada en una dislocación, es decir, en la irrupción de un acontecimiento del “afuera” que pone en entredicho tal identidad. Al respecto se puede consultar el artículo de Gorlier, E.: “Análisis discursivo, dislocación e imaginario social”, en *Cuadernos de Investigación de la Sociedad Filosófica Buenos Aires*, N° 2, 1996, p. 167 y ss.

⁵¹⁸Laclau, E., Mouffe, Ch.: (1987), p. 3.

El pensamiento de Laclau pretende “deshacerse” de la categoría de necesidad histórica, que había organizado la filosofía marxista, convirtiendo al concepto de “hegemonía política” en un concepto capital para comprender la lógica de la sociedad y de sus correspondientes antagonismos. El concepto de “hegemonía” laclausiano permite comprender la especificidad de las nuevas luchas sociales, dando lugar a una posible política de izquierda, fundada en la profundización de una democracia sin límites.

Para entender este proceso de deconstrucción del paradigma clásico de la izquierda es menester asumir, de acuerdo con Laclau, la renuncia “a toda prerrogativa epistemológicamente fundada en la presunta posición ontológicamente privilegiada de una *clase universal*”.⁵¹⁹ Dicha categoría está íntimamente ligada a la caracterización determinista de la historia que ha estado presente en el análisis de los procesos políticos y sociales.

9.3. LA GENEALOGÍA DEL CONCEPTO “HEGEMONÍA”.

El concepto “hegemonía” tiene su origen en la socialdemocracia rusa, cuyo destino era cubrir un espacio limitado de efectos políticos. Dicho fundamento hacía mención a un tipo de intervención contingente solicitada por la crisis del desarrollo histórico. Más tarde, con el leninismo, la categoría de “hegemonía” será “la nueva fórmula de cálculo político” con el fin de acompañar los antagonismos durante la política zarista.⁵²⁰

Con Gramsci, el término no sólo acompañará los pasos tácticos y estratégicos de la política revolucionaria, sino que se convertirá en el concepto relevante para la comprensión de la unidad surgida de la lucha de clases; unidad que sintetizará la actividad “socio-cultural” de “una multiplicidad de voluntades dispersas en torno a un único objetivo sobre la base de una común e igual concepción del mundo”.⁵²¹

⁵¹⁹Ibidem, p. 4.

⁵²⁰Cfr. Ibidem, p. 7.

⁵²¹Gramsci, A.: *Quaderni dal carcere*, V. Gerratana Editore, Torino, 1975, p. 349.

El desarrollo de las múltiples definiciones del concepto de hegemonía responde a *la lógica de lo contingente*, cuestionando la tradicional concepción de *necesidad histórica*.

Por lo tanto, la reflexión acerca de la hegemonía política aparece como un intento de llenar el vacío teórico y práctico que ha dejado la posición marxista que defendía la unidad esencial del sujeto revolucionario y el carácter mecánico del desenvolvimiento de los modos de producción.

Laclau toma como punto de referencia la obra de Rosa Luxemburgo titulada *Huelga de masas, partido y sindicatos*⁵²² con el fin de reelaborar el concepto de “hegemonía política” dentro de un proyecto tendente hacia una radicalización de la democracia. Para ello, se propone abordar y deconstruir el concepto de “unidad esencial de la clase obrera” y el concepto de “determinismo histórico”.

En el trabajo de Rosa Luxemburgo se intenta explicar la eficacia y el sentido de la huelga como herramienta política para poner fin a la explotación sufrida por la clase obrera. Este problema confluye en el análisis de los procesos revolucionarios que vivía Europa a finales del siglo XIX y principios del XX.

La huelga de masas era la forma estratégica de llevar a cabo las reivindicaciones sociales durante la primera revolución rusa. Sin embargo, esta forma de lucha que era dominante en Rusia no tenía los mismos efectos para las luchas obreras en Alemania. Mientras que en Alemania la huelga alcanzó sólo una dimensión política, en Rusia, el proceso sufrió la “interacción y el enriquecimiento mutuo y constante entre las dimensiones políticas y económicas de las huelgas de masas”.⁵²³

En la Rusia zarista las demandas de los distintos sectores obreros no permanecían aisladas, sino que esos movimientos conformaban un símbolo de resistencia al régimen, pues los mismos generaban un efecto multiplicador, dando lugar al surgimiento de nuevas luchas y nuevos requerimientos.

Lo importante de este desarrollo revolucionario es que los conflictos no estaban determinados previamente por la dirección de algún partido u organización, sino que

⁵²²Luxemburgo, R.: *Huelga de masas, partido y sindicatos*, Madrid, Siglo XXI, 1974.

⁵²³Laclau, E.: (1987), p. 8.

aparecían espontáneamente en una dinámica multiplicadora. Aquí nos encontramos con la idea de espontaneísmo luxemburguiano, en el sentido de que el proceso revolucionario era entendido como la unidad entre la lucha política y la lucha económica. Unidad que dependía del proceso de retroalimentación de los movimientos de resistencia. Todo este proceso no es más que la expresión de la unidad de la clase obrera, la cual surge como el producto de dicha interacción y retroalimentación.

Según Luxemburgo la situación alemana es diferente a la rusa. Aparece en Alemania un proceso de “fragmentación” entre los distintos estamentos de la clase obrera, entre los distintos movimientos de resistencia y entre la lucha económica y política.⁵²⁴ Este proceso de fragmentación no es un hecho contingente, sino el resultado de la estructura misma del capitalismo. En este contexto, la unidad de la clase obrera se recobrará únicamente a partir de la etapa revolucionaria.

Llegados a este punto nos preguntamos cuáles son elementos que toma Laclau del estudio de Rosa Luxemburgo.

Para llevar a cabo la restitución de la unidad “perdida” es necesario, según Laclau, abandonar la lógica determinista sostenida por el marxismo ortodoxo y, al mismo tiempo, hay que comprender que la teoría espontaneísta de Luxemburgo no basta para explicar el desenvolvimiento del proceso revolucionario si no se tiene en cuenta la constitución de la unidad del sujeto revolucionario a partir de la variedad y dispersión de las luchas dadas en un marco de multiplicidad compleja.

Ahora bien, pese a esta crítica, Laclau destaca que la teoría del cambio social desarrollado por Luxemburgo presenta algunos conceptos importantes que son rescatables, como el concepto de “pluralidad de las formas de luchas”, la “interrelación entre las mismas” y “la unificación que éstas producen”.

Es importante subrayar no sólo la diversidad que adquieren las formas de lucha política y social, sino además es necesario tener en cuenta las relaciones que éstas entablan entre sí y, al mismo tiempo, percibir o deducir los efectos de unidad que estos procesos contienen. Por ello, afirma Laclau:

“En una situación revolucionaria es imposible fijar el sentido literal de cada lucha

⁵²⁴Cfr. Luxemburgo, R.: (1974), p. 80.

parcial, porque cada una de ellas es *desbordada* en su literalidad y pasa a representar, en la conciencia de las masas, un simple momento de una lucha más global contra el sistema”.⁵²⁵

En consecuencia, existe un desdoblamiento en el significado de las acciones de cada movilización o reivindicación particular, ya que nos encontramos, por un lado, ante el sentido literal que cada lucha específica posee, y, por el otro, ante el sentido que es representado por el conjunto del proceso revolucionario (sobredeterminación).⁵²⁶

El fenómeno de desbordamiento implica que las acciones que los sujetos particulares realizan, generan efectos y significados que los mismos no pueden controlar, dando lugar a un tipo de unidad de clase (a un tipo de identidad) que Laclau denomina “*unidad simbólica*”.⁵²⁷ Esto significa que todas las demandas sociales (significados) se encuentran representadas en la clase obrera (significante). Este significante que condensa una serie múltiple de significados es lo que constituye dicha unidad. En consecuencia, el significante “clase obrera” es, en el caso estudiado, el encargado de poner en una cadena de equivalencias a las fragmentarias luchas sociales y políticas, configurando de esta forma la unidad proclamada. Así pues en este contexto, la definición de la identidad de la clase obrera sufre un desplazamiento considerable debido a que la unidad que da sentido a la identidad social no depende exclusivamente o únicamente de la posición que tienen los sujetos en la estructura económica, sino de la capacidad “política” para conformar una “voluntad colectiva” que se estructura como una unidad relacional o *articulación simbólica*, constituyendo un “*nosotros*” (cuerpo común) frente a un “*Otro*” (el enemigo). En consecuencia, si la identidad estuviera determinada, es decir, conformada necesariamente por un principio de carácter económico, entonces dicha

⁵²⁵Laclau, E., Mouffe, Ch.: (1987), p. 11.

⁵²⁶El concepto de “sobredeterminación” se refiere a un proceso de fusión de las luchas que se configura en el plano de lo simbólico. El carácter simbólico de las relaciones sociales implica, por tanto, que éstas carecen de una literalidad última que las reduciría a momentos necesarios de una ley inmanente. Laclau, E.: (1996), Buenos Aires, Ariel, 1996, p. 77.

⁵²⁷Cfr. Laclau, E., CH., Mouffe: (1987), p. 12. El nivel simbólico es coextensivo, en Laclau, al orden del discurso. La noción “discurso” subraya el hecho de que toda configuración social es, en última instancia, una “configuración significativa”.

identidad sería fija, cerrada y se podría prescindir de las prácticas hegemónicas.

Tanto la pluralidad de las formas de lucha como la multiplicidad de los antagonismos, que Laclau denomina “*posiciones de sujeto*”, trasciende toda dirección organizada de los partidos o de los sindicatos, permitiendo la subversión de los significados dentro de un proceso sin control definitivo (dislocación).⁵²⁸ Por lo tanto, la unidad de la clase obrera que se desprendería del análisis luxemburguiano no estaría ligado a un determinismo económico, sino al proceso de interacción de esas múltiples *posiciones de sujeto* (sobredeterminación).

Por otra parte, al presentar a la lógica social como la ausencia de una literalidad última, o sea, como la inexistencia *en última instancia* de un referente objetivo a partir del cual poder explicar la totalidad social, la perspectiva de izquierda se desprendería de la pesada carga que supone la defensa de la lógica de la necesidad basada en un determinismo de carácter económico. Así pues, la identidad de los sujetos sociales parece perder su estigma de necesidad y la lucha por la emancipación comienza a tener un sentido más rico y plural.

Obviamente, la afirmación de esta *pluralidad identitaria* no responde exclusivamente a una cuestión meramente teórica, sino también a la diversidad que presenta la experiencia social en el llamado Tercer Mundo y paradójicamente en los países más desarrollados, en la medida en que surgen constantemente sujetos políticos “que cortan transversalmente las categorías de la estructura económica y social”.⁵²⁹ Esto significa que las nuevas luchas sociales y políticas exceden el antiguo molde de la lucha de clases, estableciéndose la posibilidad de alcanzar articulaciones originales entre los diversos sectores de la sociedad. Esta transversalidad supone la existencia de reivindicaciones que podrían afectar tanto a personas obreras como no obreras, estableciéndose innumerables combinaciones posibles. De lo cual se desprende que la lucha de clases alcanzará una mayor efectividad en la medida en que ésta pueda articularse a demandas que, en principio, no tienen un origen estrictamente económico.

⁵²⁸Cfr. Ídem.

⁵²⁹Cfr. *Ibidem*, p. 15.

En un universo social en el que la clase obrera tiende a ser cuantitativamente menor,⁵³⁰ la única posibilidad de alcanzar un éxito relativo en las reivindicaciones económicas está cada vez más ligado a la capacidad política de poner en equivalencia posiciones de sujeto que inicialmente no guardan una relación económica necesaria. A partir de este proceso de articulación política, la identidad de los distintos agentes sociales comienza a perder sus límites “originales” y el determinismo económico se revela como erróneo.

Por ello, afirma Laclau:

“El concepto de ‘hegemonía’ surgirá precisamente en un contexto dominado por la experiencia no sólo de la fragmentación, sino también de la indeterminación de las articulaciones entre distintas luchas y posiciones de sujeto, y como intento de proveer una respuesta socialista en un universo político-discursivo que había asistido a la retracción de la categoría de ‘necesidad’ al horizonte de lo social”.⁵³¹

Otro referente teórico clave presente en la obra de Laclau es, sin duda alguna, el pensamiento de Antonio Gramsci. Esto se debe a que la obra del filósofo italiano constituye un momento de transición en la crítica del paradigma del esencialismo economicista del marxismo clásico; ya que, sin abandonar la idea de la existencia de una clase fundamental, que daría unidad a las luchas políticas, sin embargo, permite considerar la importancia del papel que guarda la tradición en la configuración de la hegemonía política. Entendiendo por tradición al conjunto de discursos y prácticas que

⁵³⁰“La clase obrera, entendida en sentido estricto como el proletariado industrial, casi nunca ha alcanzado mayoría absoluta de los electores. Se ha calculado que esto únicamente o currió una vez en Bélgica, en 1912, en que alcanzó el umbral del 50,1 por ciento, para descen der en ese mismo país al 19,1 por ciento en 1971. En Dinamarca, no ha superado nunca el 29%, en Finlandia el 24 %. En Francia, la proporción ha bajado del 39,4% de 1893 al 24,8% en 1964.

En Alemania ha constituido a lo largo de buena parte de este siglo una tercera parte del electorado. En Italia la clase obrera ha pasado del 45,9% de los ocupados de 1974 al 35,4% de 1989, y con siete millones y medio de efectivos representa aproximadamente una sexta parte de los electores”. Bosetti, G.: “La crisis en el cielo y en la tierra”, en Bosetti, G. (comp.): *Izquierda punto cero*, Barcelona, Paidós, 1996, pp. 28-29.

⁵³¹Laclau, E, Mouffe, CH.: (1987), p. 15.

nos conforman como sujetos. Gramsci percibe en el concepto de tradición el proceso de desarticulación y articulación de los elementos que intervienen en las prácticas hegemónicas.⁵³² Asimismo, Gramsci supera la concepción marxista clásica de ideología, ya que ésta no es representada como un obstáculo, sino como un medio a través del cual se constituye el liderazgo moral e intelectual de una voluntad colectiva. En consecuencia, la ideología es el campo en el que se organiza el vínculo unificador de un bloque histórico.

Para comprender mejor la importancia que tiene Gramsci en la obra de Laclau realizaremos un breve desarrollo del concepto de hegemonía de acuerdo con el filósofo italiano para luego mostrar la forma en la que Laclau intenta deconstruir y superar dicho planteamiento.

9.4. EL CONCEPTO DE “HEGEMONÍA” EN ANTONIO GRAMSCI.

Como sabemos, el concepto de hegemonía tiene una larga historia, pero es Gramsci quien plantea con mayor claridad dicha noción. Para Gramsci, la hegemonía se puede definir como aquel momento “en el que se logra la conciencia de que los propios intereses corporativos en su desarrollo actual y futuro, superan los límites de la corporación de grupo puramente económico y pueden y deben convertirse en los intereses de otros grupos subordinados. Esta es la fase más estrictamente política, que señala el pasaje neto de la estructura a la esfera de las superestructuras complejas. Es la fase en la cual las ideologías ya existentes se transforman en partidos, se confrontan y entran en lucha hasta que sólo una de ellas, o al menos una sola combinación de ellas, tiende a prevalecer, a imponerse, a difundirse por toda el área social, determinando además de la unidad de los fines políticos y económicos, la unidad intelectual y moral, planteando todas las cuestiones en torno a las cuales hierve la lucha, no sobre un plano corporativo, sino sobre un plano universal, creando así la hegemonía de un grupo social

⁵³²Al respecto se puede consultar el artículo de Mouffe, Ch.: “Hegemony and ideology in Gramsci”, en Mouffe, Ch. (comp.): *Gramsci and marxist theory*, London, Verso, 1979, pp. 168 y ss. pp.

fundamental sobre una serie de grupos subordinados”.⁵³³

Como surge del texto gramsciano, la hegemonía se basa en dos pilares centrales: la unidad política que promueve una “clase fundamental” y el acceso a la universalidad plena. Para completar la idea que tiene Gramsci de la hegemonía política, habría que destacar que esta articulación política debe realizarse en torno al control del aparato del estado. Por ello, afirma que “el grupo dominante es coordinado concretamente con los intereses generales de los grupos subordinados y la vida estatal es concebida como una formación y una superación continua de equilibrios inestables (en el ámbito de la ley) entre los intereses del grupo fundamental y los de los grupos subordinados”.⁵³⁴

En consecuencia, debemos destacar que para Gramsci, la hegemonía se debe comprender a partir de tres ejes centrales:

En primer lugar, representa la obra política de una clase fundamental en un período histórico concreto. En este caso, la clase fundamental es la clase trabajadora, en la medida que representa los intereses universales.

En segundo lugar, se constituye sobre una formación concreta, delimitada en el tiempo y en la historia.

En tercer lugar, no existe hegemonía si no se constituye un dominio sobre el campo ideológico, es decir, sobre el campo de la sociedad civil y la sociedad política.⁵³⁵

Por lo tanto, para Gramsci, la hegemonía que produce la clase fundamental reside en el monopolio de carácter intelectual y político que establece dicha clase sobre el resto de los grupos sociales. Para establecer el bloque ideológico hegemónico, Gramsci cree que es necesario que la clase fundamental dirija una política hacia los intelectuales, ya

⁵³³Gramsci, A.: *Notas sobre Maquiavelo. La política y el estado moderno*, Buenos Aires, Editorial Nueva Visión, 1984 (a), p. 58.

⁵³⁴Ídem.

⁵³⁵Vale recordar que Gramsci llama sociedad civil a las áreas que se encargan de producir las representaciones conceptuales acerca del mundo. Éstas abarcan a la filosofía, la religión, el sentido común y al campo de las organizaciones sociales denominadas habitualmente privadas, las cuales sirven para expresar los contenidos normativos del estado. Por sociedad política, se entienden aquellas actividades de la superestructura que dan cuenta de la función coercitiva. Un desarrollo pormenorizado de estos conceptos puede encontrarse en Portelli, H.: *Gramsci y el bloque histórico*, México, Siglo XXI, 1992, p. 28 y ss.

que la política se afirma sobre dos ejes centrales, a saber: a) La creación de concepciones generales acerca del mundo y de la sociedad, las cuales se “irradian” al resto de la sociedad. b) La constitución de un sistema escolar que movilice a los educadores y que al mismo tiempo los agrupe en torno a actividades comunes.

La creación ideológica es parte fundamental de la hegemonía, junto con el momento de la economía. Por ende, la hegemonía consiste en “el paso del momento meramente económico (...) al momento ético-político, esto es, la elaboración superior de la estructura en superestructura en la conciencia de los hombres”.⁵³⁶ Esta capacidad de articulación expresa la doble faceta de la dominación. El poder consiste en la agrupación de intereses comunes dispersos inicialmente, la cual es ejercida por la clase fundamental con el fin de organizar y llenar el contenido de las reivindicaciones sociales universales. Tras esbozar en líneas generales la concepción gramsciana de la hegemonía política, pasaremos a analizar la crítica que realiza Laclau a dicho concepto.

9.5. LA CRÍTICA DE LACLAU AL CONCEPTO DE HEGEMONÍA EN GRAMSCI.

Laclau cree que el concepto de hegemonía desarrollado por Gramsci constituye una verdadera ruptura epistemológica con la ortodoxia marxista, en la medida en que el liderazgo político de la clase obrera se basa más en un conjunto de “ideas” y “valores” que son compartidos por numerosos actores sociales, que en una alianza de clases coyuntural establecida sobre la base de la identidad fija de los distintas clases sociales. Esto significa que Gramsci nos permite comprender la existencia de un “bloque histórico” como una forma de “voluntad colectiva” superior a la simple unidad ocasional de clase.⁵³⁷ De esta manera, el pensamiento de Gramsci logra sacar a la luz la especificidad del vínculo hegemónico, dando lugar a una teorización más amplia y

⁵³⁶Gramsci, A.: *El materialismo histórico en la filosofía de Benedetto Croce*, Buenos Aires, Editorial Nueva Visión, 1984 (b), p. 47.

⁵³⁷Cfr. Gramsci, A.: “Notes on the southern question”, en *Selections from political writings*, Londres, Verso, 1978, p. 443.

compleja.

El bloque histórico es un tipo de unidad que conecta una superestructura política e ideológica a una estructura económica. Esta unidad hegemónica, que abre el campo de la determinación económica a la esfera de un proceso ideológico más amplio, se convierte en la principal tarea de los intelectuales orgánicos, transformando en actividad práctica, es decir, en *sentido común* la filosofía revolucionaria. De esta forma, el esquema estructura-superestructura comienza a ser puesto en cuestión.

La ruptura que realiza Gramsci constituye para Laclau el inicio de una profunda revisión del concepto de ideología, ya que se discute el carácter material de la ideología, cerrándose la posibilidad de realizar una “lectura superestructuralista” de la misma.⁵³⁸

Como sostiene Gramsci, la filosofía, la política y la economía “son los elementos constitutivos necesarios de una misma concepción del mundo”, lo cual significa que “puede haber convertibilidad de la una en la otra, traducción recíproca en el propio lenguaje específico de todo elemento constitutivo: uno está implícito en el otro, todos juntos forman un círculo homogéneo...”⁵³⁹

Estas enseñanzas del filósofo italiano le permiten a Laclau comprender que la ideología no significa simplemente falsa conciencia, sino que es un todo orgánico y relacional, sustentado en aparatos institucionales que organiza a los sujetos sociales a partir de un principio de unidad llamado “bloque histórico”.

En consecuencia, Laclau cree que el concepto “bloque histórico” deja abierta la posibilidad de concebir la identidad de los sujetos políticos desde una perspectiva no determinista, es decir, no economicista. Por esta razón, la identidad de los sujetos sociales pasaría a depender de la articulación de una “voluntad colectiva” transformadora, la cual se conformaría como la expresión de la unidad político-ideológica de fuerzas históricas dispersas y fragmentadas. Por ende, la unidad cultural (el círculo homogéneo que forman la filosofía, la política y la economía) es el medio y el fundamento a partir de los cuales se configura dicha “voluntad colectiva”. La “voluntad colectiva” constituye una *nueva cultura* en la medida en que “ciertos

⁵³⁸Cfr. Laclau, E., Mouffe, Ch.: (1987), p. 78.

⁵³⁹Gramsci, A.: *Introducción a la filosofía*, Barcelona, Editorial Crítica, 1985, pp. 185-186.

fundamentos pasan a ser bases o principios de acciones vitales, [es decir], elementos de coordinación de orden intelectual y moral”.⁵⁴⁰

Laclau cree que la ideología orgánica gramsciana representa una superación de la perspectiva clasista y cerrada del mundo que dominó al leninismo y a la ortodoxia marxista en general, a pesar de que el filósofo italiano persistió en la idea de que la clase obrera era la clase fundamental.

Al superar la limitación del marxismo ortodoxo, la cual consiste en creer que la alianza de clases es sólo un medio para llegar a cumplir con los objetivos estrictamente clasistas del proletariado, es decir, al desenquistar la identidad de la clase de un determinismo de carácter económico, Gramsci deja abierto el camino para la disolución del dualismo estructura-superestructura, otorgándole a los sujetos sociales una identidad relacional, cuyo principio se encuentra en las prácticas articularios que provienen de la formación hegemónica.

Pese a este aporte capital de la filosofía política de Gramsci, éste fue incapaz, según Laclau, de romper definitivamente con la idea de que la hegemonía tiene finalmente un fundamento natural llamado economía.

“Este es el núcleo esencialista que continúa presente en el pensamiento de Gramsci, y que pone en él un límite a la lógica deconstructiva de la hegemonía. Pero afirmar que la hegemonía debe siempre responder a una clase económica fundamental no es sólo volver a afirmar la determinación en última instancia por la economía; es también afirmar que, en la medida en que ésta última constituye un límite infranqueable a las posibilidades de recomposición hegemónica de la sociedad, la lógica de constitución del espacio económico no es ella misma el resultado de la intervención de prácticas hegemónicas. Aquí el prejuicio naturalista que ve en la economía un espacio homogéneo, unificado por leyes necesarias, vuelve a surgir con toda su fuerza”.⁵⁴¹

Por lo tanto, Laclau juzga como positiva la expansión de la contingencia histórica al plano de la conformación de las identidades sociales a través de las articulaciones hegemónicas -la creación de una “voluntad colectiva superior”-, aunque cree que este

⁵⁴⁰Gramsci, A.: (1975), p. 1378.

⁵⁴¹Laclau, E., Mouffe, Ch.: (1987), pp. 80-81.

movimiento deconstructivo encuentra su límite principal en el determinismo de una clase económica fundamental. De esta forma, el pensamiento de Gramsci permanece sujeto a una ambigüedad básica que lo lleva a una posición contradictoria: por un lado, se afirma que la centralidad de la lucha obrera depende de un salir fuera de sí, es decir, de un proceso de transformación de la identidad como resultado de una articulación hegemónica contingente. Por el otro, se puede afirmar que el papel articulador de la clase obrera responde al lugar que ocupa la misma en las relaciones de producción (determinismo económico).

Frente a esta contradicción, Laclau rescata el primado que Gramsci le otorga a la política y a la ideología en un sentido amplio frente al cerrado clasismo y economicismo de la ortodoxia leninista, y la valoración que Gramsci hace de la complejidad social como condición misma para la lucha política. Por ello, las luchas democráticas no pueden reducirse a una mera pertenencia de clase, y el sentido de la articulación hegemónica no se vuelve dependiente del progreso surgido del desarrollo mecánico o determinista de los modos de producción. Estos hallazgos teóricos presentes en la perspectiva gramsciana llevan a Laclau a reivindicar el carácter discontinuo y plural de las formaciones hegemónicas y del desenvolvimiento de la historia.

“La historia, por tanto, no es vista [por Gramsci] como un *continuum* ascendente de reformas democráticas, sino como una serie discontinua de formaciones hegemónicas”.⁵⁴²

El pensador argentino cree que la teoría gramsciana implica asumir que la historia no está determinada mecánicamente en su desarrollo y que la hegemonía puede comprenderse como un proceso de articulación de una “voluntad colectiva” a partir de una *pluralidad de luchas democráticas*.

Por lo tanto, la tarea que se fija Laclau consiste en retomar los avances teóricos tanto de Gramsci como de Luxemburgo para *aggiornar* el concepto de hegemonía en la nueva realidad social y política, potenciando nuevamente el discurso de la izquierda democrática. Esto significa que Laclau pretende ir más allá de sus predecesores al

⁵⁴²Ibídem, p. 83.

rechazar, como veremos, la fórmula que fija la identidad de las clases exclusivamente a los factores económicos, y al oponerse a una conceptualización de la sociedad y el poder constituidos en torno a una totalidad cerrada, interiormente articulada y estructurada, como sostenía la pesimista perspectiva de Marcuse. Para ello, debe realizar una deconstrucción del economicismo clásico.

9. 6. LA CRÍTICA AL ECONOMICISMO CLÁSICO.

Para entender el alcance y la importancia que tiene el concepto laclausiano de hegemonía desarrollaremos una serie de especificaciones previas que servirán para comprender en profundidad la ruptura epistemológica que ha tenido lugar entre la tradición marxista clásica y la tradición postmarxista. Por ello, creemos que es importante referirnos a la crítica que realiza el autor al determinismo económico y las consecuencias que ésta tiene sobre la identidad de los sujetos políticos.

Posteriormente nos introduciremos en el problema de la articulación política como una modalidad de rechazo a la concepción cerrada y totalizante de la sociedad y el poder.

A) La crítica al economicismo marxista.

Como hemos visto, la redefinición del concepto de hegemonía guarda un especial interés para Laclau en la medida en que dicho concepto es clave para superar los erróneos planteamientos clásicos de la izquierda ortodoxa. Esto no significa abandonar la tradición socialista, sino superar los límites de dicha filosofía política. En este sentido, es imprescindible realizar una crítica a las tres ideas motrices que configuraron el economicismo del marxismo clásico, incluidos los análisis efectuados por Rosa Luxemburgo y Antonio Gramsci. Estas tres ideas pueden resumirse de la siguiente manera:

1) Las leyes del movimiento económico son estrictamente endógenas y excluyen cualquier indeterminación resultante de intervenciones externas.

2) La unidad y homogeneidad de los agentes sociales deben ser el resultado de las propias leyes del movimiento económico, lo cual supone que la fragmentación y dispersión de las posiciones de sujeto, o sea, de la identidad es imposible.

3) La posición de los agentes en las relaciones de producción debe dotarlos de *intereses históricos*, es decir, que la presencia de dichos agentes debe responder a estrictos intereses económicos.

La idea según la cual la economía resulta de leyes endógenas se ha sustentado históricamente en el carácter objetivo-natural de las leyes que gobiernan el desarrollo de las fuerzas productivas, dando lugar a una lectura mecanicista de los modos de producción.⁵⁴³ La segunda idea relevante (la tesis de la homogeneización de clase) se basa en el presupuesto de la creciente pauperización de la clase obrera. Por último, la condición de que las relaciones de producción son el lugar específico en el que se condensan los *intereses históricos* de la clase obrera, se sostiene sobre la idea de que dicha clase tiene un interés fundamental en “el socialismo”.⁵⁴⁴

Laclau considera que estas tres ideas claves y su fundamentación resultan erróneas. Para ello desarrolla una serie de análisis pormenorizados que trataremos de condensar en sus resultados.

En primer lugar, Laclau cree que es falso afirmar el carácter determinista y mecánico de las relaciones de producción. La tesis determinista de los modos de producción sostenía que el proceso económico, es decir, el desarrollo de las fuerzas productivas respondía a un proceso legal-natural sin guardar ninguna relación con la lucha política. Basándose en los estudios de Marglin y Stone⁵⁴⁵, el autor argumenta que no es posible mantener semejante tesis en función de que el proceso de trabajo no puede existir sin una serie de relaciones de dominación que exceden el campo del desarrollo

⁵⁴³La interpretación mecanicista de los modos de producción a la que se opone Laclau se basa en la relectura que realiza Derrida de la obra de Marx. Al respecto se puede consultar Derrida, J.: *Specters of Marx. The state of the debt, the work of mourning, and the new international*, London, Routledge, 1994.

⁵⁴⁴Cfr. Laclau, E., Mouffe, Ch.: (1987), p. 91.

⁵⁴⁵Al respecto se puede consultar los artículos de Marglin, S.: “What do Bosses do”, en *Review of radical political economics*, vol. 6, N° 2, 1974, p. 2 y ss.; Stone, K.: “The origins of the job structure in the steel industry”, *ibidem*.

“natural” de las fuerzas productivas. La aceptación del vínculo entre “las formas del adiestramiento global de la fuerza de trabajo” (mediante la dominación política, social y cultural) y “el ritmo de la producción” capitalista constituye un distanciamiento decisivo con las posiciones economicistas del marxismo clásico.⁵⁴⁶ Esta es la razón por la que la organización capitalista del trabajo es “siempre a la vez técnica de producción y técnica de dominación; y esto desde bastante antes del capitalismo monopolista”.⁵⁴⁷ Laclau defiende la posición de acuerdo con la cual, la fragmentación y especialización de la fuerza de trabajo no guardan relación alguna con una supuesta necesidad de eficacia, sino que son el efecto de la necesidad del capital de ejercer su dominación sobre el proceso de trabajo.⁵⁴⁸ Ahora bien, el esfuerzo por imponer un tipo determinado de dominación sobre el desenvolvimiento de las fuerzas de trabajo implica que dicha evolución sea el lugar en el que se ejerce la lucha política. En efecto, la dominación es el espacio en el que se entabla una lucha de poder, con el objetivo de imponer ciertas conductas y criterios vitales, y en el que se percibe, al mismo tiempo, la resistencia obrera a tales imposiciones. Por lo tanto, la economía también pertenece a la lógica de la lucha social y política, sin que se pueda aislar un núcleo de leyes mecánicas o naturales de evolución. Esto permite situar al plano de lo económico en el campo de la política, es decir, en el terreno de los antagonismos, de las luchas y de las resistencias. Como sostiene Gorlier, “no es posible hablar de dominación sino a través de los fenómenos de resistencia y lucha contra la dominación”.⁵⁴⁹ Esta situación de dominación incluye a la economía y a todas las esferas de la sociedad. Al respecto Laclau sostiene:

⁵⁴⁶Cfr. Melossi, D.: *El estado del control social*, Madrid, Siglo XXI, 1992, p. 235.

⁵⁴⁷Cfr. Laclau, E., Mouffe, Ch.: (1987), p. 93.

⁵⁴⁸Una argumentación similar se encuentra en la interpretación que realiza Negri acerca del concepto “explotación”, cuando sostiene que “desde este punto de vista, el concepto y la realidad de la explotación puede ser comprendido a partir del nexo que se establece con la constitución de la acción política y social”. Negri, A.: “Interpretation of the class. Situation today: methodological aspects”, en *Open Marxism. Theory and practice*, vol. II, London, Pluto Press, 1992, p. 74.

⁵⁴⁹Gorlier, J.: “Movimientos sociales, identidad y narrativas contrahegemónicas”, en *Cuadernos de investigación de la Sociedad Filosófica Buenos Aires*, N° 3, 1997, p. 104.

“Una serie de estudios realizados tanto en Europa occidental como en los Estados Unidos han analizado la evolución del proceso de trabajo desde el punto de vista de la relación de fuerzas entre obreros y capitalistas, y de las resistencias obreras. Ellos revelan la existencia de una ‘política de la producción’, y ponen en cuestión la idea de que el desarrollo del capitalismo sea únicamente el efecto de las leyes de la competencia y de las exigencias de la acumulación”.⁵⁵⁰

La idea que unifica estos estudios gira en torno a la afirmación de que no se puede comprender la evolución de la organización del trabajo sólo a partir de los términos puros de la ciencia económica, sino que es imprescindible estudiar las formas históricas que adopta el control capitalista dentro del contexto de las relaciones sociales globales. Situación que pone en entredicho la existencia de una lógica inmanente o endógena de las leyes económicas ‘naturales’.

En la medida en que se puede demostrar la existencia, el grado de influencia y la efectividad de las luchas obreras en el desarrollo productivo, resulta prácticamente imposible sostener que la lógica de la economía esté sujeta al juego de una legalidad autónoma y autorregulada. Con este argumento, se pretende atacar el postulado inicial del economicismo marxista, ya que no son las relaciones de producción el lugar privilegiado a partir del cual se constituyen las identidades de los agentes sociales, simplemente porque no existe tal marco legal endógeno de la economía.

Continuando con este proceso de deconstrucción de las categorías del economicismo ortodoxo, Laclau se encarga de refutar, en segundo lugar, la teoría de la pauperización como mecanismo específico de constitución de la unidad de la clase obrera. Como sabemos, la creencia en la extensión de la pauperización de la clase trabajadora no sólo ha resultado falsa, sino que se ha dado un fenómeno prácticamente inverso en la medida en que amplios sectores de la clase trabajadora se han ido acomodando a la nueva realidad del capitalismo, obteniendo condiciones de vida similares a los niveles de vida de la burguesía. Esta situación, que describe Marcuse con

⁵⁵⁰Laclau, E., Mouffe, Ch.: (1987), p. 94. Los trabajos que menciona Laclau son los siguientes: Edwards, R.: *Contested terrain; the transformation of the work-place in the twentieth century*, New York, Routledge, 1979; De Gaudemar, J.: *L'ordre et la production. Naissance et formes de discipline d'usine*, Paris, Gallimard, 1972.

preocupación, en realidad muestra el proceso de segmentación y fragmentación que han sufrido los sectores trabajadores en los últimos decenios. Nuevamente el fracaso de las profecías económicas pone en evidencia la existencia de una matriz política en el desenvolvimiento de las leyes económicas.

En la concepción clásica, la unidad de la clase se construía en torno a intereses, pero esa unidad no era un dato de la estructura social; era un proceso de unificación consecuente a la pauperización y proletarización que acompañaban al desarrollo de las fuerzas productivas. Ahora bien, si el proceso de pauperización y proletarización es irreal, entonces queda en entredicho tanto la unidad objetiva de la clase obrera como el carácter necesario de los intereses históricos en los que se sustentaba. Llegados a este punto se plantea una clara alternativa: o bien se acepta que la unidad de la clase obrera depende de una articulación de carácter político, o bien se tiene una teoría de la historia en la que reaparezca la unidad objetiva de la clase obrera como un momento necesario de su desarrollo. Laclau admite que no existe ningún fundamento para privilegiar ciertas posiciones de sujeto (como por ejemplo el ser obrero) por encima de otras y, en consecuencia, hace depender a la unidad de la clase de una articulación de carácter político (hegemonía).

B) Antieconomicismo e identidad obrera.

¿Qué implicancias significativas tiene esta postura antieconomicista respecto de la identidad obrera? La búsqueda de la “verdadera” clase obrera es un falso problema. Asimismo, es imposible deducir de manera necesaria los intereses de los sujetos fundándose en la posición que éstos ocupan en el proceso económico. Esto significa que no existe una relación *lógica* entre las posiciones productivas y las configuraciones ideológicas. Por ello, afirma Laclau:

“La resistencia que éstos (los obreros) opongan a ciertas formas de dominación dependerá de las relaciones que ocupen en el conjunto de las relaciones sociales y no sólo en

las de producción”.⁵⁵¹

Por lo tanto, esta tesis invalida tanto la configuración de un espacio económico desde el cual fundamentar la presencia de los *intereses históricos* de la clase obrera, como la existencia de una homogeneidad identitaria sustentada en las relaciones de producción. De esta forma, si se pretende avanzar en el estudio de los antagonismos sociales es imprescindible renunciar al fundamento economicista como único fundamento de la identidad de clase, dando lugar al estudio de una pluralidad de posiciones *diversas* de sujeto en el contexto de la articulación hegemónica. Esto cambia radicalmente la cuestión de la identidad en la medida en que la fragmentación de la clase obrera es una fragmentación de posiciones en el interior mismo de los agentes sociales. Este hecho implica que cada posición de sujeto parte de elementos *disímiles* que sólo pueden ser unificados como resultado de una articulación política. Justamente, en el lenguaje laclausiano, la *articulación* responde a un proceso de construcción política que unifica elementos que en principio son *disímiles*.

En conclusión, desde la perspectiva de Laclau ni el campo de lo económico está regido por leyes endógenas puras, ni hay un principio constitutivo de los agentes sociales que pueda fijarse en un sentido último, es decir, en un último núcleo de clase, ni en posiciones que serían la sede de *intereses históricos*.

De esta manera, la postura de Laclau se sitúa en el campo del postmarxismo y lo aleja tanto del reduccionismo de clase presente en Gramsci y Luxemburgo, en la medida en que no existe, desde esta perspectiva, un núcleo último de la identidad sustentado en la posición de clase. Así pues, Laclau se compromete a desplegar todas las consecuencias que tiene la lógica de la hegemonía liberada del determinismo económico, y para ello debe avanzar en la explicitación de las prácticas articulatorias que la engendran.

⁵⁵¹Ibidem, p. 101.

9.7. EL CONCEPTO DE HEGEMONÍA POLÍTICA EN ERNESTO LACLAU.

A) Las categorías de equivalencia y otredad.

El concepto de hegemonía política se inscribe en el seno del debate en torno al fin del esencialismo de carácter economicista del marxismo europeo. La superación de la concepción gramsciana de la hegemonía constituye una modificación en la conceptualización y en el papel que desempeña el lenguaje. Hecho que establece como resultado último una transformación importante en la idea que se tenía de la construcción social de la identidad de los sujetos. En este sentido, la noción de hegemonía política condensa una visión más optimista del poder y significa, de acuerdo con nuestra perspectiva, una superación de la caracterización del dominio desarrollada por Herbert Marcuse.

¿Cómo se fundamenta el nuevo concepto de hegemonía que elabora Laclau? El politólogo argentino retoma el argumento de Rosa Luxemburgo acerca de la hegemonía política.

“El argumento de Rosa Luxemburgo es que una identidad revolucionaria de masas se establece a través de la sobredeterminación, durante un largo período histórico, de una multiplicidad de luchas separadas. Estas tradiciones se funden, en el momento revolucionario, en un punto ruptural. Tratemos de aplicar esta secuencia a nuestras categorías. El sentido (el significado) de toda lucha concreta aparece, desde el mismo comienzo, internamente dividido. El objetivo concreto de la lucha es no sólo este objetivo en su concreción; él significa también oposición al sistema. El primer significado establece el carácter diferencial de esa reivindicación o movilización frente a todas las otras demandas o movilizaciones. El segundo significado establece la equivalencia de todas esas reivindicaciones en su común oposición al sistema”.⁵⁵²

Para comprender este párrafo es necesario aclarar algunas significaciones

⁵⁵²Laclau, E.: *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires, Ariel, 1996, pp. 77-78. Los argumentos en cuestión pueden hallarse en Luxemburgo, D.: *Huelga de masas, partido y sindicatos*, Madrid, Siglo XXI, 1974.

terminológicas. En este sentido, es primordial reiterar que cuando Laclau habla de “sobredeterminación” no se está refiriendo simplemente a un sistema de explicación multicausal, sino que hace mención al hecho de que ningún contenido social puede comprenderse al margen de su carácter simbólico. Esto significa que las relaciones sociales carecen de una literalidad última. Por lo tanto, el concepto de sobredeterminación habla de “un proceso de fusión muy preciso que supone formas de reenvío simbólico y una pluralidad de sentidos”.⁵⁵³

Si aceptamos el concepto lacausiano de sobredeterminación, extraído del contexto de la lingüística contemporánea y del psicoanálisis lacaniano, la sociedad y los agentes sociales carecerían de una determinación última situada en la economía y sus regularidades consistirían tan sólo en ciertas formas precarias de fijar la identidad.

¿Qué consecuencias tiene esto para la articulación hegemónica y la configuración del poder? Asumiendo estos presupuestos, la lucha de poder se organiza en torno a un movimiento contradictorio, pues se funda al mismo tiempo en la afirmación de la posición diferencial y en la eliminación de su propia singularidad. Esto indica que las distintas posiciones de sujeto, o sea, los elementos *diversos* que estructuran la identidad, inicialmente se mantienen como diferencias, como demandas de carácter particular, pero en un segundo movimiento, estas diferencias entran en equivalencia (se fusionan) frente a ese *Otro*⁵⁵⁴, que en el plano político es representado como el “sistema”. Por lo tanto, las luchas tienen un doble significado: en primer lugar, representan a la demanda particular y, en segundo lugar, dicha demanda o reivindicación particular se liga al resto de las demandas a partir de un *Otro* que se constituye como antagonista o enemigo político. De esta forma, la hegemonía encuentra su primera condición en la eliminación de las diferencias específicas entre las distintas reivindicaciones (posiciones de sujeto).

Esto significa que cada una de las diferentes reivindicaciones, en principio, posee sólo un significado particular, que es el de toda demanda concreta. Sin embargo, cada uno de estos significados particulares ingresa en el campo de la equivalencia hegemónica

⁵⁵³Cfr. Laclau, E., Mouffe, Ch.: (1987), p. 110.

⁵⁵⁴“Cuando se habla de *Otro* se alude al orden simbólico global, la sociedad, o la cultura”. Por lo tanto, no se refiere a una persona en concreto. Fages, J.: *Para comprender a Lacan*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1973, p. 46.

en el momento en que dicha demanda comienza a conectarse con el resto de las demandas particulares, estableciéndose un tipo de unidad de carácter superior, es decir, hegemónica.

Ahora bien, esta unidad hegemónica presenta dos condiciones iniciales: en primer lugar, requiere que las reivindicaciones particulares estén atravesadas por un proceso de subversión significativa; por ende, necesita que las demandas particulares dejen de tener un sentido restringido, transformando su contenido particular en un sentido diferente al inicial, proceso que denominaremos de abolición de la singularidad. Además es imprescindible que cada reivindicación se conecte con las otras reivindicaciones particulares a partir de la creación de un enemigo político común. La creación de ese enemigo común, de ese Otro, que puede tomar el nombre de “el sistema”, es esencial para completar la fusión de las luchas de poder, es decir, es esencial para la relación de equivalencia de las luchas políticas.

Por lo tanto, cada lucha o demanda particular, al entrar en equivalencia con otras demandas particulares modifica su sentido inicial, anulando temporalmente su especificidad. De esta forma, “las diferencias se anulan en la medida en que son usadas para expresar algo idéntico que subyace a todas ellas”.⁵⁵⁵

Para la teoría ortodoxa del marxismo la unidad o equivalencia de las luchas dependía de un principio o fundamento organizador que se encontraba en la posición que los sujetos ocupaban en el sistema de producción. Por ende, la unidad era explicada como un epifenómeno derivado de su fundamento económico. Ahora bien, si somos consecuentes con la crítica de Laclau al economicismo, esta vía de justificación ha quedado cerrada.

Por ello, la pregunta que nos debemos hacer a esta altura del desarrollo de nuestro análisis es de qué depende la unidad que subyace a todas estas reivindicaciones o posiciones diferenciales.

Desde la perspectiva de Laclau, la equivalencia no se produce por una positividad inherente a las relaciones mismas, sino a partir de una negatividad, en la medida en que la cadena de equivalencias se conforma a través de la referencia a un principio exterior común (*Otro*). Aquello que hace posible la relación de equivalencia es inicialmente la

⁵⁵⁵Laclau, E., Mouffe, Ch.: (1987), p. 148.

oposición en conjunto de todas las demandas particulares a un poder represivo exterior que pone en peligro la persistencia de la identidad colectiva. Esta situación implica, según señalaremos, un doble movimiento:

“Por un lado, cuanto más extendida sea la cadena de equivalencias, menor será la capacidad de cada lucha concreta de permanecer encerrada en su identidad diferencial -es decir, en una diferencia propia que la separe de todas las otras identidades diferenciales. Al contrario, como la relación equivalencial muestra que estas identidades diferenciales son tan sólo cuerpos que encarnan sin distinción posible algo igualmente presente en todos ellos, cuanto más extendida sea la cadena de equivalencias, menos concreto este “algo igualmente presente” será. En su límite extremo este “algo” será el puro ser de la comunidad, al margen de toda manifestación concreta. Por otro lado, aquello que está más allá de la frontera de exclusión que delimita el espacio comunitario -el poder represivo- contará menos como instrumento de represiones particulares diferenciales y expresará más la pura anticomunidad, la pura negatividad y el mal”.⁵⁵⁶

De acuerdo con lo expuesto, se pueden extraer algunas consecuencias importantes para el análisis de la hegemonía, en la medida en que se afirma que el proceso de equivalencia está atravesado por una ambigüedad constitutiva, dada por una contradicción en el carácter de las reivindicaciones sociales pues, por una parte, éstas tienden a autoafirmarse en su propia singularidad y, por otra, tienden a abandonar el espacio diferencial (particular), para articularse con el resto de las demandas singulares abandonando su especificidad. Ahora bien, este proceso de articulación procura hacerse más abarcador a expensas de que la instancia universal se torne cada vez menos concreta, menos positiva. Esta situación se produce porque lo concreto se asocia a las demandas particulares y éstas, por el mero hecho de ser particulares, terminarían dividiendo en vez de unificar.⁵⁵⁷ Por lo tanto, la universalidad surge como el resultado de la eliminación de todas las particularidades. De esta forma, el lugar de lo universal se representa como una plenitud vaciada de todo contenido propio (plenitud ausente),

⁵⁵⁶Laclau, E.: (1996), pp. 79-80.

⁵⁵⁷Algo similar sucede con la oferta electoral de los candidatos políticos. Como el discurso electoral pretende tener el mayor alcance posible, termina siendo un discurso con escasos contenidos concretos y es difícilmente distinguible de la propuesta de sus adversarios.

y se define por su oposición a un afuera común, a un enemigo común, a un sistema represivo común. Por ende, lo exterior se convierte en constituyente de una universalidad no positiva (ausente).

¿Qué consecuencias tiene esta serie de afirmaciones respecto del concepto de hegemonía política? En principio, podemos afirmar que la hegemonía no se constituye, en la concepción laclausiana, ni como el resultado de una simple adición de grupos separados, en la que cada uno de los cuales tendría su propio objetivo a perseguir, entrando en constante colisión con el resto de los grupos, ni como la unidad surgida a partir de una positividad de carácter objetivo, como era la creencia del economicismo ortodoxo.

Desde la primera perspectiva, en la que la voluntad política es el resultado de la suma de grupos separados, la hegemonía sería el resultado de un equilibrio precario surgido a partir de la negociación de grupos conflictivos. Sin embargo, Laclau concibe a la hegemonía como algo menos inestable, dando cabida a una concepción más persistente de la comunidad.

Desde la segunda perspectiva, en la que la voluntad política responde al carácter positivo de una realidad común, la hegemonía significaría la realización del fundamento unificador de carácter económico. Razón por la cual, la hegemonía sería “la *imposición* de un principio organizativo preexistente y no algo que emergería de la interacción política entre los grupos”.⁵⁵⁸ Laclau rechaza esta segunda manera de interpretar la hegemonía desde el momento en que ha puesto en entredicho la fundamentación economicista de los lazos sociales. Por ende, la organización de lo social no descansa sobre ningún principio que se encuentre al margen de las prácticas articuladoras de signo político.

Hasta el momento hemos visto que la hegemonía es un tipo de articulación que no responde ni a una lógica de la mera negociación entre intereses opuestos, ni a un determinismo de índole fundacional (economicismo). Llegados a este punto se vuelve necesario interrogarnos acerca de qué tipo de especificidad define, de acuerdo con Laclau, a la articulación hegemónica y en qué consiste este nuevo tipo de universalidad que denomina *plenitud ausente*.

⁵⁵⁸Cfr. Laclau, E.: (1996), p. 83

B) La cancelación de las diferencias y el problema de la *plenitud no positiva (ausente)*.

Para dar respuesta a los interrogantes que hemos dejado pendientes en el apartado anterior, debemos sintetizar lo que se ha dicho acerca de la hegemonía. Hasta el momento se ha establecido que el proceso hegemónico es un proceso fundamentalmente de articulación política que unifica reivindicaciones particulares diversas. Cuando Laclau habla de reivindicaciones o demandas particulares *diversas* está suponiendo que no existe ningún fundamento *a priori* que determine tal unidad de acción política.

Ahora bien, para que las reivindicaciones particulares *diversas* puedan ser articuladas con el resto de las demandas es imprescindible que éstas cancelen sus diferencias concretas y específicas. Por lo tanto, una mayor equivalencia entre las demandas de los agentes sociales se corresponde con una pérdida en el carácter concreto y específico de las mismas, hecho que impide la división interna entre estas reivindicaciones.

Concomitantemente, hemos mencionado que la unidad hegemónica no es el producto de una positividad interna que pondría a las múltiples demandas particulares en una relación de unidad “natural”, sino el resultado de un proceso que pone a las luchas particulares en equivalencia a partir de un principio antagónico de carácter negativo. Es decir, lo que da unidad a todas estas luchas particulares es la creación de un exterior, de un enemigo, de un antagonista común. Por lo tanto, la construcción de un “nosotros” sólo es asequible a partir de un “exterior constitutivo”.⁵⁵⁹

En consecuencia, surge el interrogante de cómo puede un sistema de relaciones constituirse sobre la base de la ausencia de una positividad. Si cada reivindicación particular no puede sustentarse en un fundamento común (económico en el caso del marxismo), ¿cómo se efectúa dicho proceso equivalencial? La respuesta de Laclau es que una “relación estrictamente hegemónica es aquella en la que un contenido particular

⁵⁵⁹Cfr. Mouffe, Ch.: “*El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*”, Barcelona, Paidós, 1999, p. 139.

pasa a ser el significante de la plenitud comunitaria ausente”.⁵⁶⁰

¿Qué significa ésto y cómo opera en la práctica política? Para que resulte menos abstracto el concepto de formación hegemónica comenzaremos con un ejemplo ilustrativo extraído de la historia reciente de Argentina. El ejemplo se refiere a la situación política que vivía dicho país en el año 1973. El gobierno militar del general Lanusse se enfrentaba en ese momento a una falta de credibilidad considerable. El país comenzaba a sufrir los efectos de una notable depresión económica y los movimientos guerrilleros comenzaban a azotar el corazón del poder militar e industrial del país. Al mismo tiempo, las demandas de participación política de los intelectuales, los jóvenes radicalizados y las clases medias se combinaban con el enorme poder de presión que tenían los tradicionales sindicatos peronistas. En ese contexto, el general Lanusse, que había “heredado” del general Levingston un poder de tipo dictatorial, no tuvo más remedio que acordar el regreso del general Perón, que permanecía exiliado desde 1955. Regreso que se hizo efectivo después de las elecciones presidenciales que otorgaron el gobierno durante 72 días a Héctor J. Cámpora, del Partido Justicialista. Perón, que había fundado dicho partido, regresó desde Madrid a Buenos Aires, y tras unas nuevas elecciones, retornó al sitio de donde había sido expulsado por la fuerza el 21 de septiembre de 1955, al ganar con una amplia mayoría de votos.

Llegados a este punto, analizaremos la implementación de la cadena de equivalencias que organiza el proceso hegemónico en este ejemplo histórico.

¿Por qué Lanusse opta por el retorno de Perón? Perón es el único líder que está en condiciones de aglutinar tras sí a los jóvenes revolucionarios de izquierda, a los sindicatos y a los profesionales de clase media con ansias de participación política; de tranquilizar a los industriales y de frenar el avance de la subversión marxista-leninista por medio de una mesa de concertación que agrupa a “todos”. Perón retorna a la Argentina como un viejo general nacionalista que viene a pacificar el país, que viene a “saldar (a poner en equivalencia) las diferencias” entre los argentinos.

Reseñemos a continuación una anécdota que pondrá en evidencia el grado de sobredeterminación (fusión simbólica) que poseían las diferentes demandas en ese momento histórico, lo cual nos permitirá explicar el concepto de formación hegemónica

⁵⁶⁰Cfr. Laclau, E.: (1996), p. 82.

en Laclau.

Muchas mujeres de condición humilde acudían esos días a los hospitales públicos para pedir que se les practicara una interrupción del embarazo en razón de que su situación económica les impedía cuidar dignamente de sus descendientes. Por supuesto que la ley argentina de entonces y de hoy impide tal aberración. Sin embargo, muchas mujeres demandaban a viva voz dicha práctica, que era explícitamente rechazada por las autoridades de los hospitales públicos. No obstante ello, unos días antes de la llegada de Perón al país, un grupo de mujeres apedreó los vidrios de varios hospitales públicos en demanda de sus supuestos derechos, mientras cantaban la marcha peronista y vitoreaban al “general del pueblo” frente a la dictadura de Lanusse.

Se observa aquí una situación paradójica, en la medida en que se le atribuye a la figura de Perón la capacidad de viabilizar las demandas abortistas, aún cuando estas reivindicaciones eran absolutamente contrarias a sus principios ideológicos. Por lo tanto, se establece una situación “imaginaria” en la que los propios agentes sociales depositan en un significante vacío el contenido de sus demandas o aspiraciones más profundas. En nuestro ejemplo, Perón es el significante que permite cancelar toda diferencia entre las distintas demandas, sin representar ninguna positividad. Es decir, el significante “Perón” contiene todas las demandas y las pone en una cadena de equivalencias, perdiendo cada una su significado concreto. La unidad proviene de su oposición a un exterior represivo que se encuentra en la dictadura militar. El significante Perón, en el ejemplo que hemos relatado, pierde su particularidad, su carácter concreto (ser militar, nacionalista, amigo de Franco, etc.) y se convierte en un punto *nodal*⁵⁶¹ que cancela toda diferencia particular, poniendo en equivalencia luchas, demandas, reivindicaciones que no tienen objetivamente ningún fundamento común, en la medida en que es apoyado políticamente por comunistas y anticomunistas, católicos y ateos, abortistas y antiabortistas, obreros

⁵⁶¹El uso que aquí se hace del término *nodal* es metafórico y hace mención a los puntos que permanecen fijos y en tensión dentro de un cuerpo vibrante e inestable. “El discurso se constituye como un intento por detener el flujo de las diferencias, por constituir un centro. Los puntos discursivos privilegiados de esta fijación parcial los denominaremos *puntos nodales*. Lacan ha insistido en las fijaciones parciales a través de su concepto de *points de capito*, es decir, de ciertos significantes privilegiados que fijan el sentido de la cadena signifiante”. Laclau, E., Mouffe, Ch.: (1987), p. 129.

y empresarios, etc. Esto significa que el principio organizador universal (el significante vacío) no es del orden de la positividad, sino que es un universal “ausente”, en función de que sólo puede tener éxito en la fijación temporal de la equivalencia.

Volviendo al ejemplo citado, la hegemonía ejercida por Perón continúa hasta el momento en que las demandas contradictorias no pudieron ser satisfechas, debido a que éstas eran incompatibles con los principios ideológicos y con las fuerzas políticas que tenían mayor peso dentro del peronismo, generando una ruptura en la cadena de equivalencias (fragmentación), desestructurando, de esta manera, la unidad articuladora inicial. Por ello, la fijación de las posiciones de equivalencia sólo puede ser temporal, porque este particular (en el ejemplo Perón) que pasa a ocupar el lugar de la universalidad, más tarde o más temprano se revela como lo que es, es decir, como particular.

¿Por qué se revela el significante vacío como particular? En primer lugar, porque se constituye siempre a partir de una exclusión, de la constitución de un enemigo. Esto significa que la articulación hegemónica compite con otras “prácticas articuladoras antagónicas”.⁵⁶²

En segundo lugar, porque la sociedad moderna no opera a partir de un único centro de poder, sino a partir de múltiples lugares de decisión (dislocación). Esta situación provoca un enfrentamiento político permanente entre los diversos actores sociales, y una consecuente transformación en la identidad de dichos actores, “confirmando la imposibilidad de un cierre de lo social”⁵⁶³.

Esta situación de lucha constante por la institucionalización de una universalidad *ausente*, o sea, no positiva, no es un inconveniente que haya que lamentar, sino la condición misma de los sistemas democráticos. La hegemonía política representa la lucha que llevan a cabo los distintos agentes sociales con la finalidad de “ocupar” el lugar de una unidad política perdida, conviviendo con una ambigüedad estructural entre la tendencia a la unidad equivalencial de las demandas y la tendencia que conforma sistemas de diferencias nuevas y plurales. La ambigüedad e imposibilidad de alcanzar

⁵⁶²Cfr. Laclau, E., Mouffe, CH.: (1987), p. 156.

⁵⁶³Cfr. *Ibidem*, p. 157.

un cierre totalizador de lo social afecta al proceso de construcción de la identidad y es lo que caracteriza justamente a la democracia radical.

9.8. LA IMPORTANCIA DE LA HEGEMONÍA POLÍTICA EN LA FORMACIÓN DE LA IDENTIDAD SOCIAL.

El concepto de hegemonía que hemos estado analizando resume, de alguna manera, la propuesta que une el proceso de constitución de las identidades sociales con la configuración del poder social. Esto denota que la creación de la identidad social y la constitución de la hegemonía política transitan un camino común. Para comprender este paralelismo es menester tener en cuenta que la identidad de los grupos o movimientos sociales atraviesa tres etapas o momentos centrales.

El primer momento es aquel que está determinado por “el carácter diferencial” de las reivindicaciones particulares conformando un *sistema de diferencias*.⁵⁶⁴ Esta etapa se corresponde con la fijación de posiciones, roles o expectativas de conductas, las cuales marcan las pautas de comportamiento de los distintos grupos o agentes en cuestión. Estas diferencias entre los grupos se reconocen como formando parte de un orden estable (campesinos, terratenientes, comerciantes, artesanos, padre o madre, hijos). Este primer momento se afirma como un sistema estable de diferencias aceptadas por todos los grupos. Por lo tanto, es el efecto de múltiples luchas, triunfos y derrotas previas, aunque este momento aparece como un estadio aparentemente estable y permanente.

El segundo momento es el de la dislocación. Para Laclau, la dislocación significa la incapacidad de establecer con éxito una fijación definitiva de la identidad y del orden social, en la medida que existe siempre un exterior constitutivo, un *Otro* que pone en peligro la conformación de tal identidad fija o estable. Por ende, el proceso de dislocación se refiere a algo propio de todo orden social, porque siempre las identidades están sujetas a la situación de desestabilización y cambio radical. La dualidad entre lo estable y lo inestable es algo que pertenece a la esfera de la configuración de la

⁵⁶⁴Cfr. Laclau, E.: (1996), p. 78.

identidad. Este factor se agrava en el capitalismo avanzado, en la medida en que se multiplican los efectos dislocatorios, pues cuanto más espacios existen, mayor es la fragmentación que sufre el poder y la identidad social. Así pues, a mayor fragmentación, mayor agudización de la crisis de identidad y, por lo tanto, más amplio se tornará el campo de acción para emprender nuevas estrategias de defensa de esa identidad, surgiendo, de esta manera, nuevas identidades sociales. Este segundo momento representa el fracaso de los discursos que construyen y mantienen el *sistema de diferencias*. Es el estadio en el que los discursos de las distintas instituciones (familia, iglesia, trabajo, etc.) empiezan a tener cada vez más dificultades para sostenerse, dada la multiplicación de anormalidades.

El tercer momento corresponde a la composición de la *cadena de equivalencias* frente a un enemigo en común. Como señalamos anteriormente, esta etapa consiste en la definición de un campo de lucha y de un “*nosotros*” frente a un “*ellos*”. La línea divisoria entre estas dos instancias traza una separación y forja una identidad nueva que es de naturaleza política. Este tercer momento es central para comprender la constitución del poder social, pues configura la etapa en la que la política se transforma en *el principio de la organización social*. Las equivalencias niegan o “disuelven” el *sistema de diferencias* previo (momento primero) y ensayan una reorganización del tejido social.⁵⁶⁵ El “*enemigo*” es el principio que unifica los distintos eslabones a través de los significantes vacíos, formando un “*nosotros*”. Por ejemplo, los campesinos, los terratenientes y los comerciantes pueden conformar un “*nosotros*” igualitario frente a un enemigo externo. Este proceso de configuración de la identidad es idéntico al proceso de configuración del poder político y no es ni más ni menos que la articulación “hegemónica del poder”.

Por lo tanto, la identidad y la hegemonía participan de una lógica en común que consiste en la instauración de un principio organizador de fragmentos atravesado por la ambigüedad constitutiva entre estabilidad e inestabilidad. Esto significa que tanto el poder como la identidad no pertenecen ni al terreno de la pura diferencia ni al orden de la pura unidad. El tránsito permanente entre un espacio y otro es lo que define el campo del pluralismo de las sociedades democráticas y de los sujetos que la componen.

⁵⁶⁵Cfr. *Ibidem*, p. 80.

9.9. LA TRANSFORMACIÓN DE LA RELACIÓN ENTRE NATURALEZA HUMANA Y PODER: PLURALISMO SOCIAL Y PLURALISMO DE LOS SUJETOS.

Llegados a este punto debemos preguntarnos en qué cambia el concepto de naturaleza humana y su relación con el poder en la perspectiva de Laclau. El tratamiento que hace el autor acerca de los conceptos de “sujeto” y “sociedad”, a partir de la deconstrucción de la noción de hegemonía y de la crítica al fundacionalismo de carácter económico, permite establecer un punto de ruptura con la tradición moderna, en el sentido de que se modifica sustancialmente la relación entre la naturaleza humana y el poder.

“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”.⁵⁶⁶

Dicho en otros términos, el espacio social y las relaciones de poder que en la Modernidad estaban fundados en el carácter *positivo y unificado* de la naturaleza humana, comienzan a ser reemplazados, en la perspectiva postmarxista, por una *proliferación de espacios políticos radicalmente nuevos y diferentes* y por la aparición de un *pluralismo de los sujetos*.

“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 de lo 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

⁵⁶⁶Laclau, E., Mouffe, Ch.: (1987), p. 204.

*pluralismo de los sujetos...*⁵⁶⁷

Por lo tanto, el poder no se fundamenta en la naturaleza unificada del hombre, sino en la ampliación y extensión de la lógica de la equivalencia democrática a aspectos de la vida que anteriormente estaban cerrados en la esfera de la privacidad, constituyendo “un lenguaje de resistencia más amplio”.⁵⁶⁸ Laclau cree que la articulación momentánea de las dispersas demandas de los sujetos políticos (proceso equivalencial) no puede más que ser asociada a un tipo de experiencia social ligada a la dislocación de las identidades colectivas. En efecto, la imposibilidad para centrar la lucha de poder en torno a un conflicto central o a una naturaleza unificada, permite forjar y consolidar una universalidad diferente. Esta universalidad no puede surgir de una universalidad *a priori*, sino de una multiplicidad de luchas sociales y políticas, es decir, de la sobredeterminación (fusión) hegemónica de singularidades relativamente irreductibles.

Ahora bien, la imposibilidad de determinar un fundamento y una identidad definitiva, tanto para el hombre como para la sociedad, justamente es la *conditio sine qua non* del proyecto de una democracia radical.

“En tal medida, la precariedad de toda equivalencia [o fusión hegemónica] exige que ella sea complementada-limitada por la lógica de la autonomía [o sistema de diferencias]. Es por ello 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*. De aquí podemos deducir que una precondition básica para una concepción radicalmente libertaria de la política es la renuncia a dominar -intelectual o políticamente- todo presunto ‘fundamento último’ de lo social”.⁵⁶⁹

Esto significa que podremos liberarnos de la paradoja de la libertad de Rousseau (por la cual se obligaba a los hombres a ser libres) si aceptamos reemplazar los “*fundamentos* del orden social por una pluralidad de *lógicas sociales*”, las cuales

⁵⁶⁷Cfr. *Ibidem*, pp. 205-206.

⁵⁶⁸Cfr. Laclau, E.: (1996), p. 100.

⁵⁶⁹Laclau, E., Mouffe, Ch.: (1987), pp. 206-207.

intervendrían en grados diversos en la constitución de toda identidad social, limitando sus efectos mutuos.⁵⁷⁰

Laclau parte de la idea de que tanto la identidad como las distintas prácticas hegemónicas descansan sobre elementos disímiles o heterogéneos, que tienden a articularse sólo como “momentos”.⁵⁷¹ Esta constitución que llamamos “poder” está indisolublemente ligada a formas de representación y éstas, a la institución de identidades colectivas que no tienen ni un contenido ni un “cuerpo” necesarios. La identidad y la hegemonía no dependen de un principio apodíctico porque las múltiples posiciones de sujeto (las diversas demandas) no responden a ningún fundamento que les otorgue una unidad *a priori*. Al mismo tiempo, Laclau argumenta que si tal unidad fuese real, entonces no existiría ningún problema de legitimación del poder en la medida en que las diferencias entre los distintos grupos de una sociedad estarían limitadas por los *principios de justicia* que deberían organizar los términos de la cooperación social entre personas autónomas e iguales (modelo rawlsiano) o por medio de procedimientos racionales, en los que se efectúa *una justificación neutral de un Estado neutral* (modelo larmoriano). La crítica de Laclau se dirige contra el racionalismo liberal, en la medida en que éste último “excluye a sus adversarios políticos a través de un acuerdo libre alcanzado por procedimientos racionales que aparecen inmunes a las relaciones de poder. En este sentido, la racionalidad es la clave para resolver ‘la paradoja del liberalismo’: cómo eliminar a sus adversarios permaneciendo neutral”.⁵⁷² Laclau cree que este tipo de argumentación oculta la existencia de la coerción en las relaciones de poder, impide el desarrollo del antagonismo, que constituye el fundamento de lo político, y permite la separación entre la esfera de la moralidad y la política. Teniendo en cuenta que el racionalismo liberal prioriza el derecho sobre el bien, la política se reduce a la discusión de aquellas reglas que constituirían una sociedad bien ordenada (principios de

⁵⁷⁰Cfr. Laclau, E., Mouffe, Ch.: (1987), p. 206.

⁵⁷¹Con el concepto de “momento” se hace referencia a un tipo de sistema que es definido por el carácter diferencial de sus múltiples posiciones de sujeto. Que sea diferencial significa que tales posiciones de sujeto o interpelaciones, en el lenguaje althusseriano, no pueden ser reducidas a un principio o fundamento único.

⁵⁷²Mouffe, Ch.: (1999), p. 192.

justicia); y la moral, es decir, la discusión acerca de un modelo de “vida buena” queda limitada al plano de lo meramente privado. De esta forma, el racionalismo liberal pretende circunscribir el pluralismo a la esfera de la vida privada para garantizar la “neutralidad” de la discusión acerca de las reglas públicas que mejor conformarían un Estado igualmente “neutral”. Esta supuesta neutralidad en el diseño institucional permitiría liberar al poder de sus contenidos coercitivos.

Sin embargo, desde la perspectiva hegemónica, “el objetivo de una política democrática no reside en eliminar las pasiones ni en relegarlas a la esfera privada, sino en movilizarlas y ponerlas en escena de acuerdo con los dispositivos agonísticos que favorecen el respeto del pluralismo”.⁵⁷³

En otras palabras, si la articulación hegemónica estuviera “galvanizada” a partir de un principio necesario y universal, entonces el poder sería absolutamente legítimo y omnipotente, y tanto la sociedad como las identidades colectivas estarían completamente estructuradas, y el principio del antagonismo democrático carecería de función.

En consecuencia, si la hegemonía fuera una articulación necesaria, entonces no existiría el problema de la legitimación del poder y, por lo tanto, no existiría la democracia. Pero como esto no sucede, el desarrollo de la democracia, como forma de organizar el poder social, es posible sólo sobre la base de que los distintos sujetos sociales compitan entre sí para dar a sus demandas particulares una forma de representación universal. Esto significa que el poder consiste en la creación de un “orden” que está “presente” (la cadena equivalencial) como aquello que “borra” las huellas de su particularidad a través de la institución imaginaria de una jerarquía de identidades sociales. En este sentido, el poder democrático es lo que viene a ocupar el lugar dejado por una universalidad “ausente” o “vacía”.

¿Qué significa que el poder se puede representar como una universalidad “ausente”? En primer lugar, que el poder democrático nunca es del todo legítimo, no es absolutamente estable o completamente estructurado, en la medida en que tarde o temprano el particularismo que ocupa el lugar de la universalidad plena se revela como lo que es, es decir, como particular.

⁵⁷³Ibídem, p. 14.

En segundo lugar, que el rechazo del universalismo identitario y político no implica, como se pretende desde el liberalismo político, aceptar el *relativismo* de los poderes fácticos, sino que, por el contrario, supone concebir al poder como un espacio de articulación en la que distintos centros de poder (pluralidad social) compiten por diversos proyectos de legitimación (pluralidad de sujetos).

En tercer lugar, que la sociedad es impotente para representarse a sí misma como una totalidad cerrada, rompiendo el principio de transparencia de lo social, tan caro al proyecto del marxismo ortodoxo y a las propuestas de carácter totalitario.

En cuarto lugar, que esta imposibilidad de hallar un sujeto que “ocupe” definitivamente el espacio de la universalidad es lo que pone en funcionamiento el juego democrático. Por lo tanto, la imposibilidad de llegar a establecer una universalidad positiva es lo que promueve la transformación de las distintas identidades sociales y políticas, en la medida en que el esfuerzo que realiza cada sujeto social por elevar su demanda particular al plano de la *universalidad*, modifica su propia identidad y la identidad de los restantes sujetos; demostrando, de esta forma, que las identidades se definen por su carácter *relacional*. Un sistema de este tipo supone que el significado de cada término (en este caso de cada sujeto social) se define sólo por la relación que éste guarda con el resto de los términos que lo componen. Por consiguiente, ningún término puede tener un significado previo o independiente del sistema de relaciones al que pertenece.

9.10. LA FORMACIÓN DE LA IDENTIDAD SOCIAL: CARÁCTER *RELACIONAL* Y ANTAGONISMO.

La imposibilidad de hallar un sujeto que ocupe el lugar de una universalidad plena no se define exclusivamente por su carácter *relacional*, en la medida en que podríamos encontrarnos ante una situación en la que existiera una estructura *relacional* y, al mismo tiempo, *cerrada* (como es el caso de la estructura de los signos en la teoría

de Saussure).⁵⁷⁴ Que sea una estructura *cerrada* significa que la universalidad queda conservada y suturada como una totalidad sin fisuras, sin diferencias internas, en la medida en que cada término es significado por la relación que establece con el resto de los elementos del sistema al que pertenece, dentro de una causalidad cerrada. Por ende, el sistema de los signos, tal cual es descrito por Saussure, no requiere para su constitución de ninguna exterioridad, o sea, que no necesita de un principio negativo, ya que la positividad del sistema se encuentra en la remisión constante de un significado a otro dentro de una cadena ininterrumpida de signos.

A diferencia de la tradición del marxismo occidental, de la Escuela de Frankfurt y del estructuralismo de Saussure, Laclau concibe la totalidad social como una estructura *abierta o fallada*, la cual es configurada a partir de una negatividad, de un antagonismo, de un *Otro* que actúa simultáneamente como límite y como condición de posibilidad en la constitución de los sujetos sociales. En consecuencia, Laclau desarrolla la idea de que la identidad no sólo se conforma como un sistema de relaciones, que marca el límite interno de la subjetividad, sino que se constituye a partir de un antagonismo, hecho que marca un límite externo.⁵⁷⁵ ¿Qué significa ésto? En principio, que la identidad se articula a partir de una situación en la que la presencia del *Otro* es lo que pone en tela de juicio la unidad de mi *yo*. Por ello, Laclau señala:

“En el caso de la contradicción, es por el hecho de que A es *plenamente* A, por lo que el ser a la vez no-A es una contradicción. Pero en el caso del antagonismo nos encontramos con una situación diferente: la presencia del *Otro* me impide ser totalmente yo mismo. La relación no surge de identidades plenas, sino de la imposibilidad de constitución de las mismas. La presencia del *Otro* no es una imposibilidad lógica, ya que existe -es decir, no es una contradicción; pero tampoco es subsumible como momento diferencial positivo en una cadena causal, ya que en ese caso la relación estaría dada por lo que cada fuerza es, y no habría negación de ese ser-. (Es porque una fuerza física es una fuerza física, por lo que otra fuerza idéntica y de sentido contrario conduce al reposo; por el contrario, es porque un campesino

⁵⁷⁴ Al respecto se puede consultar Saussure, F.: *Problèmes de linguistique générale*, París, Gallimard, 1966, p. 53 y ss.

⁵⁷⁵ El concepto de *límite interno* se refiere a la anulación de las diferencias entre las distintas demandas particulares, situación que auspicia la constitución de un “nosotros” frente a un “ellos”.

*no puede ser un campesino, por lo que existe un antagonismo con el propietario que lo expulsa de la tierra). En la medida en que hay antagonismo yo no puedo ser una presencia plena para mí mismo. Pero tampoco lo es la fuerza que antagoniza: su ser objetivo es un símbolo de mí no ser y, de este modo, es desbordado por una pluralidad de sentidos que impide fijarlo como positividad plena”.*⁵⁷⁶

Por lo tanto, el antagonismo expresa la experiencia de una disociación entre los elementos de una misma identidad social y representa el límite de toda objetividad. En efecto, cada identidad se constituye a partir de un “afuera” que la pone en peligro y contra el cual es necesario luchar. Dicho de otra forma, lo que permite cancelar las diferencias internas entre las distintas demandas particulares no es algo positivo que daría una unidad *a priori* a las diversas reivindicaciones, sino su enfrentamiento a un *Otro* que las coloca al límite de su supervivencia, poniendo la identidad de los sujetos sociales en peligro. Por lo tanto, la inestabilidad subyacente en cada sujeto social es concomitante con el antagonismo que se establece en el nivel de la comunidad política, en el sentido de que una comunidad política completamente inclusiva nunca podrá existir, pues siempre habrá un *afuera constitutivo*, un *exterior* a la comunidad que es la condición misma de su existencia y de su organización.

Por ende, tanto el carácter *relacional* (unidad) como la tendencia al *antagonismo* (división) constituyen dos momentos complementarios y paradójicos de la práctica hegemónica, los cuales sirven para definir una nueva forma de poder y subjetividad dentro del marco de una sociedad plural, es decir, dislocada.

¿Qué consecuencias conlleva la imposibilidad de darle un cierre a la identidad y la falta de autotransparencia de lo social, es decir, la ausencia de un fundamento único desde el cual la conciencia pudiera comprender y controlar la totalidad social?

La primera consecuencia se refiere a la relación existente entre los agentes sociales concretos y el socialismo, ya que no se puede establecer ninguna relación necesaria entre los objetivos socialistas y las posiciones de los agentes en las relaciones de producción, como sostenía el economicismo que preponderó en las interpretaciones clásicas del marxismo. Así pues, la articulación entre los objetivos políticos y las

⁵⁷⁶Laclau, E., Mouffe, Ch.: (1987), p. 145.

posiciones económicas resultan externas y no dependen de ninguna legalidad *natural*, convirtiéndose en una práctica hegemónica de carácter político.⁵⁷⁷

Por ello, sostiene Laclau:

“Cambió la sociedad y cambió, también, la forma de ver la sociedad. El análisis tradicional de izquierda sostenía que la sociedad capitalista avanzaba hacia una homogeneización social: por una parte, iban a desaparecer las clases medias y el campesinado para convertirse en asalariados pobres. Por otra, una pequeña ‘gran burguesía’ iba a dominar toda la comunidad. En este contexto, la lucha social estaba clara. Pero las cosas se dieron de una manera distinta: la sociedad no es cada vez más homogénea sino más diferente. Y cada uno vota por lo que le preocupa. Por eso las corrientes de izquierda dejaron de tener un solo motivo de lucha para pasar a agrupar a todas las corrientes de pensamiento que se sienten marginadas. Esa diversidad es la que hace su fuerza. No se trata de que todos pensemos lo mismo, sino de unir a aquellos que se sienten discriminados y buscar una sociedad más plural y tolerante”.⁵⁷⁸

Esto significa que la lucha obrera, si bien no desaparece, logrará mayor potencia transformadora en la medida en que sea capaz de articularse con el resto de las demandas políticas, extendiendo la democratización al resto de las relaciones sociales. La era de los sujetos que encarnan la universalidad perdida ha sido superada por la dinámica de la articulación hegemónica. Esta situación no empobrece las luchas de resistencia a la dominación social, como creía Herbert Marcuse, sino que las enriquece, en la medida en que se multiplican los puntos de ruptura y los antagonismos sociales. Todo depende de la forma en que se articulen estas luchas a través de una “voluntad colectiva” superior (hegemonía).

La segunda consecuencia hace mención a la concepción de la naturaleza de los nuevos movimientos sociales. Respecto a la misma, encontramos dos corrientes principales que han dominado el espectro de las ciencias sociales y que son incompatibles con la perspectiva de Laclau. La primera considera la naturaleza y eficacia

⁵⁷⁷Vale aclarar que por “práctica política” no se entiende sólo la actuación del Estado o los partidos políticos, sino toda articulación que genere efectos reivindicativos.

⁵⁷⁸Laclau, E.: “¿Qué significa ser de izquierda en 1995?”, entrevista publicada en el Diario *Clarín*, el 16 de abril de 1995, p. 20.

de los movimientos sociales dentro del marco de una problemática del sujeto privilegiado del cambio socialista. Desde esta posición, los movimientos sociales son concebidos como o bien periféricos, o bien marginales a la clase obrera, la cual es representada como un sujeto privilegiado, en la medida que expresa los intereses universales. Desde la segunda postura, los movimientos sociales aparecen como el sustituto de la clase revolucionaria, aunque sufren el mal de la integración al sistema. Esta es justamente la posición de Herbert Marcuse. Laclau considera que estas dos posiciones son erróneas en razón de que no existen “puntos privilegiados para el comienzo de una política socialista; ésta gira en torno a la construcción de una *voluntad colectiva* que es trabajosamente construida a partir de una variedad de puntos disímiles”.⁵⁷⁹

Al mismo tiempo, Laclau no coincide con la tendencia dominante que atribuye a los nuevos movimientos sociales una potencialidad *apriorísticamente* progresista o transformadora. El significado político del movimiento de una comunidad local, de una lucha particular no puede ser descifrada desde el inicio. La tendencia democratizadora de un movimiento social puede ser juzgada desde su interacción con el resto de las luchas democráticas, por lo tanto, “depende fundamentalmente de su articulación hegemónica con otras luchas y reivindicaciones”.⁵⁸⁰

Ahora bien, se podría objetar con todo derecho que el simple aglutinamiento de demandas particulares no permite efectuar una tajante distinción entre una política socialista y una política liberal, ya que, de hecho, los movimientos de derecha también han demostrado una enorme capacidad para unificar demandas sociales multisectoriales, abriendo la posibilidad de que se concentren demandas en contra de una causa justa. A esta crítica es factible sumarle un “agravante”, como ha hecho Michael Walzer, en el sentido de que vale la pena preguntarle a este modelo basado en los nuevos movimientos sociales si “la política del ‘un poco de esto y un poco de aquello’ es la más verosímil para la izquierda”.⁵⁸¹

⁵⁷⁹Laclau, E., Mouffe, Ch.: (1987), p. 103.

⁵⁸⁰Ibidem, p. 103-104.

⁵⁸¹Cfr. Walzer, M.: “La izquierda que existe”, en Bosetti, G. (comp.): (1996), p. 129.

Laclau responde, en parte, a estas críticas recurriendo al principio que rige la organización democrática de las luchas sociales. Este principio afirma que una política democrática sólo puede existir cuando ningún agente social puede adueñarse del fundamento de la sociedad ni atribuirse la representación de la totalidad social. Por ello, las *luchas democráticas* suponen “una pluralidad de espacios políticos”.⁵⁸²

Asimismo, Laclau está convencido de que la hegemonía de izquierda no está garantizada por un fundamento filosófico o social específico, es decir, no es un concepto topográfico, sino un tipo de **relación política** que se define por la unidad de las demandas particulares bajo el principio de *relacionalidad de las luchas particulares*, lo cual significa que las luchas populares no tienden a establecer una mera alianza entre intereses dados, sino que procuran modificar realmente la identidad de cada una de las fuerzas actuantes, creando una “*voluntad colectiva*” nueva. Por ello, las luchas específicas o concretas no pueden mantenerse aisladas y **la satisfacción de una demanda particular no debe hacerse a expensas de otra demanda particular**. Es decir, que la política de izquierda defendida por Laclau pretende profundizar la democratización de las relaciones sociales mediante la creación de instituciones que sirvan efectivamente a creación de una comunidad más equitativa. El carácter *relacional* de la hegemonía política significa la creación de una identidad política común, como ciudadanos democráticos y radicales, dentro de un marco de respeto a las libertades individuales. De esta forma, la concepción hegemónica del poder se convierte en una alternativa deseable para conformar una política socialista y radical, en el sentido de que es capaz de articular las diferentes posiciones de sujeto, al tiempo que permite una “pluralidad de lealtades específicas y el respeto de la libertad individual”.⁵⁸³ Por lo tanto, una política de izquierda es aquella que combina de mejor forma los principios de igualdad y libertad dentro de un contexto político pluralista.

En efecto, cualquier aglutinamiento de intereses no constituye una formación hegemónica de carácter democrático-radical. Para que la hegemonía sea el resultado de una estrategia socialista se requiere:

⁵⁸²Cfr. Laclau, E., Mouffe, Ch.: (1987), p. 158.

⁵⁸³Cfr. Mouffe, Ch.: (1999), p. 120.

a) Que las demandas particulares fijen parcialmente sus contenidos reivindicativos en función de una exterioridad constitutiva (rechazo del fundacionalismo).

b) Que la satisfacción de una reivindicación o lucha particular no se haga a expensas del resto de las demandas existentes (por ejemplo, que la reivindicación de los derechos de los trabajadores nacionales no perjudique a los trabajadores inmigrantes, etc.) estableciendo una combinación equitativa entre las distintas luchas particulares (principio de igualdad).

c) Que la identidad surgida de una articulación política nueva entre en competencia con otras prácticas articuladoras antagónicas (principio de pluralidad democrática).

d) Que la conformación identitaria de los agentes sociales se organice como un sistema de equilibrio entre unidad (principio equivalencial) y pluralidad (principio de la diferencia), manteniendo el carácter indecible o fallado de la estructura social.

Pese a las críticas que efectúa Walzer a la concepción de los nuevos movimientos sociales, éste coincide con Laclau en que “no podemos cortar nuestras vinculaciones con las personas en situación difícil o con grupos sociales en decadencia, porque aquí radica no sólo la ‘base’ de la vieja izquierda sino la razón de ser de toda izquierda posible. De todos modos, tales personas y grupos no pueden seguir concibiéndose como una clase aparte que espera el propio momento histórico favorable. Tenemos que defenderlos y ayudarles a que se defiendan como ciudadanos de esta sociedad, no como la fuerza motriz de un futuro ideal”.⁵⁸⁴

Llegados a este punto nos encontramos en lo que hemos de denominar la *segunda consecuencia*. Esta *segunda consecuencia* es importante, porque, como hemos observado, el poder que configura las distintas hegemonías políticas no opera a partir de una serie de reivindicaciones comunes, sino unificando demandas o elementos que

⁵⁸⁴Walzer, M.: (1996), p. 129.

son heterogéneos. La asignación de “unidad” y de “universalidad” será otorgada por el propio proceso de articulación de estas distintas posiciones o puntos variados.

Al respecto, afirma Laclau:

“Durante mucho tiempo la izquierda supuso que la forma de pensar de un obrero estaba ‘garantizada’. Esto significaba que si alguien peleaba por su salario, era solidario con sus compañeros y defendía reivindicaciones como la escuela pública o la salud gratuita, iba a ser, obligatoriamente, una buena persona en todos los ámbitos. De ahí, lo de garantía. (...) [Pero] existen desarrollos desiguales en un mismo individuo. La misma persona que puede defender sus derechos laborales es capaz de llegar a su casa y hablar de esos ‘malditos inmigrantes’ que vienen a sacarle el trabajo a los obreros locales. (...) [Entonces], hay que darse cuenta de que los resultados no están asegurados desde el principio. El hecho de que se trate de un obrero no implica que vote o piense de una manera predeterminada. El desafío (...) es unir a quienes padecen distintos problemas y olvidarse de un único motivo de lucha. Esto se puede lograr con una izquierda menos dogmática. La izquierda argentina cambió mucho. En los años setenta, solo era sinónimo de revolución; todos los militantes creían que ese momento estaba cercano. Ahora se pretende ganar espacios de bienestar y por eso se escuchan distintas propuestas. Es una izquierda más abierta que debate lo que hace veinte años ni siquiera aceptaba escuchar”.⁵⁸⁵

En consecuencia, la teoría laclausiana disuelve los problemas dejados por Marcuse, ya que al rechazar la existencia de un sujeto privilegiado, es decir, de una clase que represente los intereses universales, o de un sujeto que la sustituya, la tarea de la emancipación pierde unidad, pero gana en diversidad. Por ende, no hay un sujeto privilegiado llamado a hacer la revolución, pero se multiplican los agentes sociales y los antagonismos, perdiendo unidad, pero ganando en intensidad. Naturalmente que estos términos son relativos a las distintas articulaciones que posibiliten entrar en equivalencia a los diversos tipos de demandas, evaluándose los resultados a partir de sus efectos democratizadores. Así pues, el potencial emancipador de los múltiples movimientos políticos no puede ser juzgado de antemano, sino *a posteriori* y dependiendo del sistema de mediaciones que dichos movimientos sean capaces de establecer.

⁵⁸⁵Laclau, E.: “Sin garantía”, reportaje publicado en el diario *Clarín*, el 16 de abril de 1995, p. 20.

Por supuesto que esta falta de garantía o de fundamento en la articulación política y la dispersión de las luchas sociales produce un horizonte particularmente peligroso, debido a que las demandas podrían perder fuerza, es decir, capacidad política real para jugar un rol activo frente a la mega-fusión que experimentan los mercados mundiales bajo el nombre de globalización. Entonces, el carácter indeterminado de las acciones que encarnan los distintos agentes sociales corre el riesgo de depotenciar el poder que tenía la izquierda tradicional, debilitándose el concepto de representación política y la noción de ciudadanía. Sin embargo, desde la mirada laclausiana, el carácter disperso de las demandas sociales y la diversificación social presentan una doble cara.

Así pues, señala Laclau:

“No tengo duda de que hay masas enormes que se dicen a sí mismas: ‘En el sistema político no se obtiene nada, así que para qué interesarse en él’. En este sentido, no sólo la participación política, sino la noción de participación política y de ciudadanía entra en crisis. Este es un gran peligro. Pero, por otro lado, el hecho de que haya una mayor movilidad entre distintas formas de inserción social significa que también puede haber un juego más flexible y creativo en los grupos. Por ejemplo, si usted tenía una cultura proletaria como la que existía en las condiciones rojas de Francia hasta hace treinta años, esa cultura proletaria invadía e integraba todos los aspectos de la vida de un individuo y era muy difícil salirse de ella. Hoy en día los actores sociales se mueven de una manera más libre. Por eso, el sistema político está sometido a más riesgos, pero también su posibilidad de cambio es mucho mayor. Los riesgos y las oportunidades van juntos”.⁵⁸⁶

Por ende, el carácter indeterminado (dislocado) de las acciones políticas en las sociedades profundamente diversificadas nos aleja del riesgo del totalitarismo, en la medida en que nadie puede ser el depositario de un fundamento único de lo social, pero abre la puerta a una actitud desafiliacionista, en el sentido de que, al carecer de un fundamento universal estable, la representatividad política y la noción de ciudadanía podrían entrar en crisis. Según nuestra perspectiva, este riesgo está lógicamente presente en la argumentación teórica de todo antifundacionismo político, pero resulta poco viable en razón de que el proceso de fusión simbólica (sobredeterminación) que caracteriza al

⁵⁸⁶Laclau, E.: “Cada vez es más difícil ser un líder populista”, entrevista publicada en el Diario *Clarín*, el 9 de noviembre de 1997, p. 23.

proyecto emancipatorio moderno no ha perdido su efectividad, ni siquiera en las sociedades con mayor desigualdad real.

En consecuencia, los efectos desafiliacionistas, que podrían expresarse en los movimientos que rechazan la legitimación política de las democracias contemporáneas, se reducirían a porcentajes marginales.

Ahora bien, el modelo desfundacionista de Laclau nos lleva legítimamente a preguntarnos acerca de cómo y quién decide y define el resultado democratizador de una lucha o reivindicación social, si no existe un fundamento universal desde el cual evaluar el resultado.⁵⁸⁷

En una política sin garantías *a priori* (desfundacionalismo) el resultado democratizador no puede ser juzgado más que *a posteriori* por los agentes sociales que comparan los resultados obtenidos con sus metas iniciales. Asimismo, la propuesta de Laclau brinda dos principios teóricos para juzgar el carácter democratizador de una lucha política. El primero, estriba en el hecho de que la reivindicación de una lucha no puede hacerse a expensas de otra lucha. La segunda, sostiene que la articulación hegemónica debe representar una transformación en la identidad de todos los agentes involucrados, generando una mayor libertad e igualdad para todos.

En consecuencia, la acción democratizadora de una lucha reivindicativa sólo puede evaluarse desde dos puntos de vista, a saber, la perspectiva de los propios participantes políticos (perspectiva política) y la capacidad que tenga la articulación hegemónica para modificar las identidades de todos los agentes involucrados en la construcción de la hegemonía (perspectiva teórica). Naturalmente, la transformación de la identidad se refiere a una ampliación de la equidad social, dentro de un contexto de mayor libertad individual.

No obstante, a una concepción constructivista como la que sustenta Laclau se le podría efectuar dos objeciones centrales. “Una es de tipo personal: yo prefiero creer que hay una verdad que trasciende la relatividad de los discursos o de la narración, una verdad que sea más sustantiva que narrativa, una verdad más sostenida por un discurso

⁵⁸⁷Estas cuestiones, como muchas otras que no hemos mencionado, han surgido como resultado de las sugerencias y comentarios que ha realizado el Doctor Arroyo Arrayás durante nuestra estancia en España.

metafísico que por las deconstrucciones postmetafísicas. La otra dificultad tiene que ver con qué sucede cuando dentro de un contexto culturalmente distinto se juegan situaciones de opresión de otros pueblos”.⁵⁸⁸

Este tipo de crítica, que se realizaría desde una postura fundacionista, muestra claramente la diferencia entre una filosofía que pone más énfasis en el universalismo de carácter ilustrado o en el racionalismo liberal, y aquellas filosofías que ponen el acento en la imperfección, la finitud y los límites del ser humano.

Ahora bien, una teoría que deconstruye la noción de “fundamento de lo social”, desde el cual evaluar “trascendentalmente” los efectos democratizadores de la acción reivindicativa, no renuncia a juzgar entre lo que es democrático o no lo es, entre lo que es bueno o malo, entre lo que amplía la libertad o lo que genera una mayor opresión, sino tan sólo reconoce que esos juicios no pueden estar sustentados en principios impersonales o trascendentales. De manera tal que una teoría constructivista del poder concibe al campo social como el ámbito en el que los hombres construyen fines, procuran medios, evalúan obstáculos y posibilidades, y juzgan resultados sin una garantía epistemológica *a priori*.

Al eliminar la distancia entre condiciones y conciencia, entre estructura objetiva y motivos subjetivos, el análisis de Laclau “apunta a convertir a la acción social en *objetividad*”.⁵⁸⁹

Sin embargo, nuevamente podría preguntar el filósofo ilustrado o racionalista acerca de cómo se podrían emitir juicios acerca de la acción democrática o de la objetividad social si no existe un fundamento universal con el cual cotejar o comparar las distintas acciones particulares.

La respuesta a este interrogante se encuentra en la relación que ha establecido Chantal Mouffe entre tradición y política democrática.⁵⁹⁰ Resumiendo el extenso desarrollo que realiza Mouffe, diremos que la crítica al concepto de “fundamento social”

⁵⁸⁸Gorlier, J.: “Movimientos sociales, identidad y narrativas contra-hegemónicas”, en *Cuadernos de Investigación de la Sociedad Filosófica Buenos Aires*, N° 3, 1997, p. 106.

⁵⁸⁹Cfr. *Ibidem*, p. 108.

⁵⁹⁰Mouffe, CH.: (1999), p. 35 y ss.

contenido en el proyecto político de la Modernidad no significa abandonar la intención emancipadora que lo animó, sino sólo rechazar el camino marcado por el racionalismo autofundacionista, el cual pretendía comprender la totalidad social a partir de un universalismo abstracto. Esto implica que para legitimar el poder político no se puede recurrir a un fundamento único ni cambiarlo por otro que se apoye en una objetividad extra-humana; en razón de que la sociedad está conformada por una indeterminación radical. Esto significa que es imposible describir y controlar la estructura social sobre la base de un concepto único o a partir de un punto de vista único, dando cuenta de una multiplicidad de lógicas que funcionan simultáneamente sobre los distintos agentes sociales (dislocación).

Por lo tanto, “la reformulación del proyecto democrático en términos de democracia radical requiere el abandono del universalismo abstracto de la Ilustración, que se refería a una naturaleza humana indiferenciada. (...) Los nuevos derechos que se reclaman hoy son la expresión de diferencias cuya importancia no se había afirmado hasta ahora y que ya no son derechos universalizables. En efecto, la democracia radical exige que reconozcamos la diferencia -lo particular, lo múltiple, lo heterogéneo-, o sea todo aquello que el concepto abstracto de hombre excluía. No se rechaza el universalismo, se lo particulariza; lo que hace falta es un nuevo tipo de articulación entre universal y particular”.⁵⁹¹ Cuando se habla de particularizar el universalismo se está pensando justamente en la noción de hegemonía, en el sentido de que la unidad momentánea que conforma la cadena de equivalencias está estructurada a partir de un elemento particular que viene a ocupar el espacio que ha dejado vacante la universalidad positiva. Esta “falsa” “plenitud”, es decir, esta universalidad “fallada”⁵⁹² que recibe el nombre de hegemonía política, y que se presenta como un significante capaz de crear un sistema equivalencial entre demandas particulares diversas, no es más que un significante particular que momentáneamente ha ocultado su condición de tal.

⁵⁹¹Ibídem, pp. 32-33.

⁵⁹²Una identidad “fallada” es aquella que no está conformada por un elemento positivo, sino por un antagonismo constitutivo. Es decir, que la formación de un “nosotros” se produce a partir de un exterior que se define como un “Otro” antagonico, lo cual permite borrar momentáneamente las “diferencias” que existe entre los diferentes elementos particulares de una estructura social.

En consecuencia, el constructivismo laclausiano no abandona las ideas de universalidad y totalidad, sino que éstas aparecen ahora “como *intentos* de totalización y universalización” fracasados (dislocados); lo cual genera una extensión y multiplicación de los antagonismos políticos, debido a que esta universalidad fallada, tarde o temprano, termina mostrando su limitación y precariedad constitutiva.⁵⁹³

Esta teoría constructivista del poder considera que la acción social y política no nace de deseos instantáneos ni de principios generales de los hombres, sino del horizonte de acción presente en las diferentes tradiciones culturales.⁵⁹⁴ La actividad política se configura a partir de ciertas tradiciones de conducta existentes, las cuales posibilitan la enmienda a las pautas generales de comportamiento que rigen a una comunidad. Por supuesto, que este recurso a la tradición no es contradictorio con una lógica pluralista y antagónica (lógica política), ya que las tradiciones constituyen ordenamientos coherentes e incoherentes al mismo tiempo, capaces de sugerir simpatía por lo que no aparece del todo presente. De esta forma, la política que rechaza la fundamentación racionalista de la totalidad social, encuentra en la tradición una serie de motivaciones y sugerencias que favorecen la persecución de ciertos fines. Por ello, la tradición es un elemento que permite la articulación entre libertad e historia.

Una política que se sienta atraída por las sugerencias existentes en la tradición democrática no puede olvidar el carácter compuesto, abierto e indeterminado de las actividades que dan origen a la articulación y desarticulación de las prácticas hegemónicas. Por esta razón, el rechazo de la fundamentación racionalista del poder no representa un retroceso hacia un irracionalismo decadente o hacia un relativismo complaciente con la dominación social. La defensa de este “universalismo lateral”, por el cual lo universal irrumpe en el ámbito de lo particular y en la aceptación de las diferencias, permite formular las viejas preguntas acerca del bien, la comunidad, la

⁵⁹³Cfr. Gorlier, J.: (1997), p. 112.

⁵⁹⁴En este sentido, el concepto de tradición “nos ofrece una cantidad de maneras importantes de pensar acerca de la construcción del sujeto político. De acuerdo con Heidegger, Gadamer afirma la existencia de una unidad fundamental entre el pensamiento, el lenguaje y el mundo. El horizonte de nuestro presente se construye a través del lenguaje; este lenguaje lleva la marca del pasado; es la vida del pasado en el presente y así constituye el movimiento de la tradición”. Mouffe, Ch.: (1999), p. 37.

libertad, pero de otra manera... Por ello, debemos preguntarnos por la forma de construir una sociedad más igualitaria y libre sin apelar a la garantía de una perspectiva extra-humana, y confiando en el poder de articulación que la multiplicación de las luchas democráticas produzca en el corazón mismo de una subjetividad fallada, plural y conflictiva.

Pasemos ahora a la *tercera consecuencia*. Ésta se relaciona con la ambigüedad constitutiva de toda identidad social en el sentido de que, si bien la relación entre las distintas posiciones de sujeto, que el análisis de Laclau pretende descentrar, no está determinada por ningún fundamento único, esto no significa quedarse fijado en la absolutización de los particularismos, sino que, por el contrario, se pretende superar esta separación de las diferentes posiciones de sujeto a través de una articulación de elementos disímiles, mediante el proceso de fusión (sobredeterminación) momentáneo de las luchas sociales a partir de un principio de carácter democrático-radical. Para comprender con mayor detalle dicho principio explicaremos en el próximo punto las características centrales del proyecto de una democracia radical.

9.11. LOS PRINCIPIOS ORGANIZATIVOS DE UNA DEMOCRACIA RADICALIZADA. UNA PROPUESTA PARA UNA NUEVA IZQUIERDA.

A) Los riesgos de la ofensiva antidemocrática.

La propuesta elaborada por Ernesto Laclau tiene como objetivo central responder a lo que se ha dado en llamar “los riesgos de una ofensiva antidemocrática”.⁵⁹⁵ Dicha ofensiva antidemocrática se presenta como una nueva forma de hegemonía conservadora regida por la restricción del campo de lucha democrática y por el mantenimiento de un sistema de desigualdades que se extienden a través de una multiplicidad de relaciones sociales. De esta forma, el principio jerárquico y anti-igualitario se ve reforzado por un conjunto de temas recurrentes extraídos de la tradicional filosofía conservadora, como

⁵⁹⁵Cfr. Laclau, E., Mouffe, Ch.: (1987), p. 193.

las encarnadas en doctrinas que intentan reducir al mínimo el poder del estado, con la finalidad de garantizar la maximización de la libertad individual y la libertad de los mercados, volviendo a una concepción negativa de la libertad. Asimismo, estas doctrinas neoliberales se encargan de subrayar el carácter esencialmente totalitario de las teorías que guardan las concepciones positivas de la libertad, limitando el campo de acción de la política a un área cada vez más restringida. Justamente, estos tópicos son los que permiten justificar la desigualdad social, económica y política, viabilizando la creación de un proyecto hegemónico que articula la defensa neoliberal del libre mercado con el tradicionalismo cultural y social. En este contexto anti-igualitario, la reacción del sector conservador alcanza dimensiones políticas y culturales, colocando a la libertad individual como el objetivo último de toda realización democrática. Esto hace referencia a que el concepto “libertad individual” se convierte en la coartada adecuada para legitimar las desigualdades económicas y sociales, profundizando la identificación entre democracia y liberalismo posesivo.

Por ello, señala Laclau:

“Lo que está aquí en juego es, en verdad, la creación de un nuevo bloque histórico. En la ideología orgánica, el liberal-conservadurismo construiría una nueva articulación hegemónica a través de un sistema de equivalencias que unificaría múltiples posiciones de sujeto alrededor de una definición individualista de sus derechos y a una concepción negativa de la 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* (estado de bienestar), son expulsadas del campo de la positividad social y construidas como negatividad -los parásitos de la seguridad social (...); la ineficacia ligada a los privilegios sindicales y a las subvenciones estatales, etcétera”.⁵⁹⁶

El corrimiento de la frontera de lo social alude, específicamente, al intento de reformular los principios del liberalismo, con la intención de frenar aquellos desplazamientos de sentido que amplían y profundizan las libertades reales. En el contexto de la nueva hegemonía liberal-conservadora se pueden escuchar propuestas que

⁵⁹⁶Ibíd., p. 198.

consideran a la pobreza, la falta de educación y la gran disparidad en las condiciones de vida, como no atentatorias contra la libertad.⁵⁹⁷ Por lo tanto, la libertad retorna a una definición negativa, en la medida en que es definida simplemente como el no sometimiento a restricciones violentas por parte de otro.

Ahora bien, el avance de esta nueva forma de articulación política sólo puede ser contrarrestada a partir de una nueva hegemonía de carácter democrático y radical. La unidad y la diferencia de lo social debe constituirse sobre una nueva base. Esto significa que frente al proyecto de reconstrucción de una sociedad jerárquica, es indispensable establecer una alternativa de izquierda. Esta alternativa debe estar precedida por una revolución democrática y, en consecuencia, tiene que “expandir las cadenas de equivalencias entre las distintas luchas contra la opresión”.⁵⁹⁸

La revolución democrática.

Para comprender con detenimiento esta última idea es menester explicar el concepto laclausiano de “revolución democrática” y señalar, a continuación, el proceso equivalencial que organiza las luchas democrático-radicales.

El concepto de “revolución democrática” es coextensible al proceso que se ha desarrollado en las sociedades avanzadas bajo el nombre de “democracia social”. La “democracia social” ha transformado el sentido de la dominación burguesa, prestando legitimidad a toda una serie nueva de reivindicaciones por la igualdad económica y a la exigencia de nuevos derechos sociales. Estas demandas inicialmente han estado dirigidas al Estado, cambiando el grado de responsabilidad del mismo y modificando la definición de la ciudadanía, puesto que a ésta última se le atribuyen derechos sociales. La transformación en la identidad del ciudadano ha tenido como consecuencia más inmediata una redefinición en las nociones de igualdad, libertad y justicia. De esta forma, el discurso liberal-democrático sufrió una profunda modificación, dando cabida

⁵⁹⁷Se puede encontrar desarrollada esta tesis en Hayek, F.: *The constitution of liberty*, Chicago, University of Chicago Press, 1960, p. 11 y ss.

⁵⁹⁸Laclau, E., Mouffe, Ch.: (1987), p. 199.

a una nueva articulación entre libertad e igualdad efectiva. La asunción de los derechos sociales produjo una extensión en las luchas por la igualdad, abarcando aspectos de la vida que anteriormente eran considerados privados. Precisamente, esta proliferación de antagonismos y esta puesta en cuestión de una gama de relaciones que tradicionalmente fueron juzgadas como no opresivas constituyen los principios fundamentales de la denominada “revolución democrática”.

La revolución democrática coincide con un tipo de sociedad que se ha convertido en el espacio incontrolable de luchas que procuran instituir una subversión en los procesos tradicionalmente desigualitarios. Paradójicamente, el discurso dominante, sustentado en el consumismo y el individualismo extremo, permite, sin proponérselo, “poner en cuestión los privilegios basados en las antiguas formas del *status*”.⁵⁹⁹ Por lo tanto, la nueva cultura del consumo, que Marcuse describió con tintes dramáticos, ha generado, en forma no intencional, una nueva serie de demandas que sacan a la luz problemas tales como la falta de empleo, la ausencia de oportunidades para jóvenes y mujeres, la desigualdad en el acceso a bienes y honores, etc. En consecuencia, el proceso de mercantilización y homogeneización crecientes de la vida social ha producido un cuestionamiento de la apariencia de igualdad de nuestras sociedades, dando lugar a una multiplicación de particularismos que, en muchos casos, han cristalizado en una situación de mayor autonomía sectorial.

No obstante ello, como señalan Riechmann y Fernández Buey, no se debe confundir la fragmentación social con el pluralismo; en el sentido de que “el proceso de integración indirecta”, es decir, de fragmentación social, contribuye de manera notable “a la forma contemporánea del *divide e impera*”.⁶⁰⁰ Por lo tanto, la irrupción de estos nuevos movimientos sociales, de estas nuevas formas de particularismo corre el peligro de ser funcional a la dominación si permanece en una perspectiva aislada y fragmentada.

Laclau es consciente de esta problemática, y su desarrollo del concepto de articulación política evitaría el peligro de la atomización social. Por ende, el proceso equivalencial garantizaría parcialmente la puesta en común de las luchas particulares.

⁵⁹⁹Ibídem, p. 184.

⁶⁰⁰Cfr. Riechmann, J., Fernández Buey, F.: *Redes que dan libertad. Introducción a los nuevos movimientos sociales*, Barcelona, Paidós, 1994, p. 189.

C) Los principios que rigen el proceso de equivalencia en un sistema democrático.

Si la tarea de la democracia radical consiste en profundizar la revolución democrática y en conectar las distintas luchas emancipadoras, su realización requiere la constitución de nuevas demandas subjetivas que permitan la articulación común de una serie de luchas que, en principio, no tienen un fundamento común. Si aceptamos que no existen sujetos sociales *apriorísticamente* determinados por su posición en el sistema de producción y si entendemos que la sociedad está regida por una pluralidad de lógicas de acción, entonces nos veremos ante el problema de que las luchas no convergen naturalmente o espontáneamente. Por lo tanto, para hacer que estas demandas confluyan en una “voluntad común” se volverá imprescindible establecer un sistema de equivalencias democráticas que respondan a la presencia de un *nuevo sentido común* que transforme la identidad de los diferentes grupos sociales. Para ello se requiere la definición de un nuevo principio de equivalencia democrático, en la medida en que la unidad de los grupos no puede depender ni de la mera negociación ni de la simple alianza entre sectores o clases sociales, sino de un proceso de modificación de la identidad misma de las fuerzas operantes. Para que la unidad de las luchas sea radicalmente democrática se requieren dos condiciones generales:

En primer lugar, que la satisfacción de una demanda particular no se haga a expensas de otras demandas particulares. Por ejemplo, que “la defensa de los intereses de los trabajadores no se haga a expensas de los derechos de las mujeres, los consumidores o los inmigrantes”.⁶⁰¹ Esto posibilita hacer referencia a un conjunto de derechos democráticos, derechos que, si bien pertenecen al individuo, sólo pueden ser ejercidos de manera comunitaria y presuponen la existencia de los mismos derechos para los otros.

En segundo lugar, que se extiendan las luchas reivindicativas a relaciones de

⁶⁰¹Mouffe, Ch.: (1999), pp. 39-40.

dominio que han sido naturalizadas a través del tiempo.⁶⁰² Puede hallarse un ejemplo de esta extensión de las luchas democráticas en la campaña contra el maltrato a las mujeres o en las demandas de sindicación de los trabajadores inmigrantes. Esta segunda condición supone la imposibilidad de un ordenamiento social o identitario fijo, positivo y estable. Porque si tal sistema social existiera, como se desprendía del proceso de cierre del universo del discurso (totalización de la alienación) descrito por Marcuse, entonces, o bien no podrían existir demandas particulares nuevas, o bien no podrían ser explicadas teóricamente. Por lo tanto, para que exista una subversión (transformación) democrática en los contenidos de las identidades particulares, se requiere que las diferentes posiciones de sujeto no sean positivas, es decir, que no estén regidos por un fundamento único, y que el antagonismo se mantenga como condición indispensable de la política. Esto significa que si existiese un fundamento objetivo para las distintas posiciones que los sujetos ocupan en el contexto social, entonces nos enfrentaríamos a un espacio social suturado (cerrado), como sostenía la visión pesimista de Marcuse, y la ampliación de las equivalencias quedaría reducida a cero. Por ello, afirma Laclau:

“Es sólo en la medida en que es subvertido el carácter diferencial positivo de una posición subordinada de sujeto, que el antagonismo podrá emerger”.⁶⁰³

Se podría mencionar que no hay relación de dominación (relación de poder ilegítima) sin la presencia de un “exterior constitutivo” que rompa con el proceso de “naturalización” de tal dominación. Dicho en otras palabras, la relación, por ejemplo, entre “siervo” y “esclavo” no designa *en sí misma* una posición antagónica; es sólo en términos de formaciones hegemónicas tales como, por ejemplo, “derechos inherentes a todo ser humano” que la “naturalidad” de esta relación puede ser puesta en entredicho. Por lo tanto, la presencia de una formación discursiva “exterior” a la relación misma es

⁶⁰²En este caso nos referimos a una relación de dominio como aquella situación en la que una persona tiene la capacidad de interferir arbitrariamente en la acción de otra persona o de un agente social, aunque “no es necesario que la persona que disfruta de este poder tenga la menor inclinación a interferir”. Cfr. Pettit, P.: (1999), p. 92.

⁶⁰³Laclau, E., Mouffe, Ch.: (1987), p. 172.

lo que permite romper el dispositivo de poder que fijaba pura y simplemente la posición tanto del “siervo” como del “esclavo”, estableciendo una subversión en el contenido de las identidades iniciales.⁶⁰⁴ De esta forma, para pensar en la extensión de las luchas democráticas al campo de las relaciones de dominación (relaciones de poder ilegítimas) que fueron históricamente naturalizadas (objetivadas) se vuelve imprescindible comprender que lo ‘exterior’ emerge dentro de la estructura social disolviendo o transformando los contenidos identitarios establecidos. ¿Qué significa que la externalidad emerge dentro de la estructura social disolviendo las identidades iniciales? Significa que tanto la sociedad como la identidad de los distintos agentes sociales no pueden totalizarse por estar constituidos por “una falta originaria”, es decir, que nunca se llega a plasmar definitivamente la propia identidad, en la medida en que siempre hay

⁶⁰⁴Laclau utiliza el concepto de “discurso” “para subrayar el hecho de que toda configuración social es una configuración *significativa*”. Laclau, E., Mouffe, Ch.: “Postmarxismo sin pedidos de disculpa”, en *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993, p. 114. Para comprender el concepto de “discurso” haremos referencia a las siguientes aclaraciones que realiza el propio Laclau.

“a) El hecho de que todo objeto se constituya como objeto de discurso no tiene *nada que ver* con la cuestión acerca de un mundo exterior al pensamiento, ni con la alternativa realismo/idealismo. Un terremoto o una caída de un ladrillo son hechos perfectamente existentes en el sentido de que ocurren aquí y ahora, independientemente de mi voluntad. Pero el hecho de que su especificidad como objetos se construya en términos de ‘fenómenos naturales’ o de ‘expresión de la ira de Dios’, depende de la estructuración de un campo discursivo. Lo que se niega no es la existencia, externa al pensamiento, de dichos objetos, sino la afirmación de que ellos puedan constituirse como objetos al margen de toda condición discursiva de emergencia.

b) En la raíz del prejuicio anterior se encuentra un supuesto que debemos rechazar: el del carácter *mental* del discurso. Frente a esto, afirmaremos el carácter *material* de toda estructura discursiva. Suponer lo contrario es aceptar una dicotomía muy clásica: la existencia de un campo objetivo constituido al margen de toda intervención discursiva y un ‘discurso’ consistente en la pura expresión del pensamiento. Esta es, precisamente, la dicotomía que numerosas corrientes del pensamiento contemporáneo han tratado de romper”. Laclau, E.: (1987), p. 123.

algún *Otro* que la niega o la pone en peligro.⁶⁰⁵ Esta ausencia de una identidad definitiva es lo que lleva a Laclau a hablar de “posiciones de sujeto” y no de sujetos, individuos o clases. En consecuencia, la lógica de la equivalencia desplaza el sentido de las luchas creando una situación de constante resignificación entre los discursos, o sea, entre las distintas posiciones de sujeto. Hasta aquí hemos analizado los principios que permiten definir una propuesta alternativa al modelo neoliberal.

9.12. RECAPITULACIÓN DE LA NOCIÓN DE DEMOCRACIA RADICAL. EL EQUILIBRIO ENTRE IGUALDAD Y LIBERTAD.

La propuesta de una democracia radical coincide con una concepción en la que el poder aparece como un “lugar vacío”. Esto significa que el lugar de la universalidad es sustituido por una práctica articuladora política, la cual se convierte en la encargada de brindar una unidad momentánea y parcial a los elementos fragmentarios de una estructura social abierta y dislocada (plural).⁶⁰⁶ Por lo tanto, la concepción de la democracia radical coincide con un proceso de mayor opacidad de lo social y con una creciente indeterminación en el movimiento de la historia, en la medida en que el fundamento mismo de lo social es puesto en duda. Que el poder sea un “lugar vacío” significa reconocer o aceptar “la ausencia de poder encarnada en la persona del príncipe y vinculada a una autoridad trascendente”.⁶⁰⁷ Por ello, ni el individuo liberal-burgués, ni la clase marxista, ni la nación moderna-europea pueden ya afirmarse como sujetos con una identidad permanente y, por ende, no pueden constituirse como garantes últimos del poder. Ahora bien, el rechazo de este fundamento único es lo que torna radical a esta

⁶⁰⁵Cfr. Laclau, E.: “Building a new left: an interview with Ernesto Laclau”, en *Strategies Collective*, N° 1, London, 1988, p. 16.

⁶⁰⁶Es importante hacer notar que la articulación no es cualquier tipo de unidad política, sino sólo aquella “práctica que establece una relación tal entre elementos, que la identidad de éstos resulta modificada como resultado de esa práctica”. Cfr. Laclau, E., Mouffe, Ch.: (1987), p. 119.

⁶⁰⁷Cfr. Laclau, E., Mouffe, Ch.: “Post-marxism without apologies”, *New Left Review*, N° 166, London, 1987, p. 103.

propuesta democrática.

“[La democracia] es radical porque cada uno de los términos de esa pluralidad de identidades encuentra en sí mismo el principio de su propia validez, sin que ésta deba ser buscada en un fundamento positivo que establecería la jerarquía o el sentido de todos ellos, y que sería la fuente o garantía de su legitimidad”.⁶⁰⁸

Desde esta perspectiva, el proyecto de una democracia radical navega entre dos tendencias complementarias: por un lado, nos enfrentamos ante un situación que procura maximizar la autonomía de las demandas particulares y, por otro, nos hallamos ante la pretensión de extender y generalizar la lógica equivalencial de carácter igualitario. Estas tendencias son complementarias en la medida en que la unidad democrática (la tendencia a poner en un plano de igualdad o de equivalencia a las *diversas* demandas), no supone la desaparición de la especificidad de cada demanda particular, ya que la precariedad de toda equivalencia exige que ésta sea complementada y limitada, al mismo tiempo, por la lógica de la autonomía. Esto alude a que la demanda democrática, es decir, la demanda de mayor igualdad no puede tornarse absoluta, sino que debe ser balanceada por la demanda de libertad, es decir, de una más amplia autonomía. El equilibrio entre igualdad y autonomía es lo que define la propuesta de una democracia radicalizada.

¿Por qué la demanda de igualdad (la puesta en equivalencia de las distintas reivindicaciones particulares) no puede volverse absoluta? La demanda de igualdad no puede tornarse absoluta porque la unidad social no depende de un fundamento único y objetivo, sino que la totalidad social se estructura a partir de la exclusión de algún elemento que es presentado como un exterior (enemigo) ante el cual hay que reaccionar o luchar. Por ende, la formación de la unidad siempre está limitada por aquello que le permite su construcción, es decir, por una exterioridad constitutiva. Por lo tanto, la precariedad de toda equivalencia se complementa con la lógica de la autonomía. ¿En qué sentido son complementarias la lógica de la igualdad con la lógica de la autonomía?

“(…) 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

⁶⁰⁸Laclau, E., Mouffe, Ch.: (1987), p. 188.

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 separación de espacios es la base de la demanda de libertad*”.⁶⁰⁹

En consecuencia, la defensa de una democracia radicalizada aspira a superar la tensión entre igualdad y libertad, no anulando un polo en favor del otro, como sucedía en las autores que estudiamos en la primera parte de este trabajo, sino estableciendo un sistema de equilibrio entre ambos términos.

Ahora bien, podría objetarse, con razón, que esta concepción de la libertad y la igualdad no cambia en nada el modelo liberal que ha “triunfado” en los países avanzados. Para responder a tal objeción, Laclau se encarga de aclarar que su propuesta de una democracia radicalizada difiere de la teoría liberal, en la medida en que la hegemonía política radical se plantea como objetivo prioritario la superación de la dicotomía clásica entre individuo y sociedad. Esto significa que no es posible tener derechos individuales definidos de manera aislada, sino únicamente “en contextos de relaciones sociales que definen posiciones determinadas de sujeto”.⁶¹⁰ Así pues, la caracterización de los derechos democráticos, como un sistema de derechos que sólo puede ejercerse colectivamente y en el que se supone la existencia de derechos iguales para todos, implica la producción de un individuo diferente al constituido a partir de la matriz del individualismo posesivo.

Desde la mirada de Laclau, la pretensión de ampliar el dominio de ejercicio de los derechos democráticos más allá del restringido campo tradicional de la ciudadanía permitirá romper el dominio de una privacidad egoísta e individualista, rediseñando la relación entre el campo de lo político y la ética. Esto significa que aspectos de la vida de las personas que antes estaban cerradas a la intervención de la acción comunitaria pasan a ser parte de la discusión política. Para ilustrar esto podemos dar un ejemplo de la economía. Frente a las posturas del liberalismo económico, en el que se sostiene que el ámbito de la producción pertenece al dominio de lo privado, es posible afirmar que

⁶⁰⁹Ibídem, p. 207.

⁶¹⁰Ibídem, p. 208.

el poder de las corporaciones afecta a múltiples áreas de la vida social y política, etc.; en consecuencia, este alto poder de incumbencia rompe cualquier barrera de lo privado y lo convierte en un problema de toda la comunidad. También se pueden dar ejemplos más cotidianos como el problema de los maltratos a las mujeres. Hasta muy poco tiempo se creía que la violencia en el hogar era un problema que afectaba exclusivamente a la intimidad de las parejas y, en cambio, hoy es tematizado como un problema que afecta a toda la comunidad política, convirtiéndose en una cuestión de Estado. Por lo tanto, la propuesta de una democracia radicalizada amplía la relación entre la ética y la política.

Retomando el tema del equilibrio entre libertad e igualdad, diremos que la propuesta de una democracia radicalizada permite compatibilizar la concepción de una pluralidad de espacios con una lógica de la equivalencia, debido a que se abandona el supuesto de un cierre total de lo social.

La posibilidad de que la sociedad pudiera significarse como un todo orgánico a partir de un fundamento único, tomaría incompatible la proliferación de los espacios de lucha, pero este peligro no existe en la propuesta de Laclau. Al mismo tiempo, como la democracia radicalizada rechaza la absolutización de los particularismos, que transformaría a las demandas particulares en un conjunto de demandas marginales y anti-sistema, entonces no es posible evitar la referencia a una unidad de carácter superior, como pretendía Gramsci. Sólo que esta unidad no puede ser fundada en algo objetivamente pre-existente (los intereses universales representados por la clase obrera), sino en un *horizonte*, en un *foco imaginario* que se enmarca dentro de la tradición utópica del pensamiento socialista. Por ello, afirma Laclau:

“Todo proyecto de democracia radicalizada incluye necesariamente la dimensión socialista, es decir, la abolición de las relaciones capitalistas de producción; pero rechaza la idea de que de esta abolición se suceda la eliminación de las otras desigualdades. Por lo tanto, 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”.⁶¹¹

⁶¹¹Ibídem, p. 216.

En conclusión, mientras que para el socialismo clásico, las diversas posiciones de sujeto eran concebidas como un momento relativo a un fundamento único (universal), en la concepción postmarxista, la universalidad aparece como un momento de unidad social basado en un *horizonte*, en el que “las distintas significaciones totalizan, en tanto negatividad, un cierto orden social”. Así pues, el poder no adquiere nunca un carácter *fundacional*; de manera tal que “el campo de la política como espacio de un juego nunca es “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”.⁶¹²

De esta forma se alude a que, en el espacio de lo político, los diversos sujetos sociales que lo componen no se encuentran en un plano de absoluta inercia (igualdad), sino que se establece entre éstos diversos puntos de tensión, de conflicto (antagonismo), debido a que la identidad de los sujetos sociales se construye a partir de una exclusión necesaria, es decir, de la conformación de un *Otro* que opera como un “enemigo común”. Por lo tanto, la condición indispensable de la democracia y de la hegemonía política reside en su carácter indeterminable, fallado e indecidible.

9. 13. ANÁLISIS CRÍTICO DE LA PROPUESTA DE ERNESTO LACLAU.

A) Poder y democracia.

La teoría del poder (hegemonía política) desarrollada por el autor retoma la concepción clásica, de acuerdo con la cual, el poder se identifica claramente con un principio de ordenamiento social; sin embargo, la forma de caracterizarlo responde a los problemas de legitimación que surgen en las sociedades que han superado un cierto umbral de desarrollo, de complejidad cultural y de pluralidad institucional. Para dar respuesta a los problemas de legitimación y universalidad del poder, la reflexión plantea romper con el proceso de “naturalización” de las relaciones sociales y con las teorías del

⁶¹²Cfr. *Ibíd.*, p. 214; p. 217. En este caso, el *principio de negatividad* hace alusión a la unidad de la identidad que se establece por oposición a un orden exterior. Por ende, las diversas posiciones de sujeto se equivalen en el momento en el que se igualan *contra* un enemigo común.

consenso racional. Desde esta perspectiva, el poder aparece como el medio, como el “espacio” en el que se sedimentan los lazos sociales. Para que este proceso tenga un éxito relativo, la práctica política, en la que se basa la creación de una “voluntad común”, debe “borrar las huellas de su particularidad” a través de la institucionalización imaginaria de una jerarquía de identidades sociales; o sea, que las significaciones sociales no se establecen a partir de la relación de un sujeto con un objeto empírico (literalidad última), sino a partir de la interacción de los distintos discursos sociales en el marco de la competencia hegemónica.

En consecuencia, el poder se manifiesta como un procedimiento que institucionaliza identidades colectivas, las cuales son puestas en duda por la propia división social (principio de exterioridad) que las constituye. Por ello, el poder se ve sometido a una situación de lucha constante debido a los diversos proyectos hegemónicos que actúan en las sociedades complejas. El poder se caracteriza por no ser omnipotente, como creía Marcuse, debido a que la sociedad no está completamente estructurada y a que las identidades colectivas son tan inestables como la sociedad que las conforma. En este sistema abierto y fallado, que describe Laclau, el poder que proyecta el modelo democrático-radical no elimina absolutamente la *dominación* y la *violencia* (exclusión de un *Otro*), sino que establece un conjunto de instituciones a través de las cuales *ellas* puedan ser limitadas y combatidas. De esta forma, la propuesta de Laclau pretende exceder el marco del liberalismo político, en el sentido de que niega la posibilidad de crear un consenso racional que contenga a todos los sujetos sociales y, al rechazar esta posibilidad, introduce una concepción original de la democracia, al concebirla como un sistema de relaciones de poder en las que éstas no pueden superar el umbral de la incertidumbre.

B) Universalidad y democracia radical. El pluralismo en las concepciones del “bien”.

La teoría del poder que hemos venido analizando consagra una forma política en la que las distintas luchas sociales deben hacer referencia a una universalidad. Sin embargo, esta universalidad no puede ser nunca alcanzada en la medida que es concebida como *horizonte*. Por ello, toda pretensión de ocupar el “lugar” de la universalidad, de fijar su significado final a través de la racionalidad debe ser rechazada. El contenido de lo universal debe permanecer indeterminado, en función de que esta indeterminación es la condición de posibilidad de la democracia radical.

Según este argumento teórico, la democracia liberal comete el mismo error que se le atribuye al totalitarismo, en la medida en que su rechazo a la condición de incertidumbre del poder se basa en un mismo error, al confundir “lo universal con un particular específico”.⁶¹³

La teoría del poder laclausiana permite poner en conexión el pluralismo de los sujetos con el pluralismo democrático, instaurando un concepto muy peculiar del bien común. En primer lugar porque el pluralismo democrático acepta la existencia de una multiplicidad de concepciones morales que se hallan en una permanente competencia. En segundo lugar, porque el bien común funciona como un “imaginario social, es decir, como aquello a lo cual la mera imposibilidad de conseguir una representación total le da el papel de un *horizonte* que es la condición de posibilidad de cualquier representación dentro del espacio que delimita”.⁶¹⁴ En tercer lugar, porque el bien común coincide con los principios ético-políticos constitutivos de la democracia moderna, en la medida en que consagra el principio de libertad e igualdad para todos. Sin embargo, para el proyecto de una democracia radical, las nociones de libertad e igualdad aparecen abiertos a la competencia hegemónica, en el sentido de que la sociedad no puede alcanzar, por definición, una totalidad cerrada. Por lo tanto, la posición de Laclau no elimina la existencia de un bien común, como pretende el liberalismo político al reducir la

⁶¹³Cfr. Mouffe, Ch.: (1999), p. 199.

⁶¹⁴Ibídem, p. 122.

discusión acerca de la idea del bien al ámbito de lo privado, pero tampoco acepta la reificación que realiza el republicanismo cívico, al proponer una única idea del bien para toda la comunidad. En consecuencia, la concepción moral que surge de la propuesta democrática radical comprende al bien como un “punto que se desvanece, algo a lo que debemos referirnos constantemente cuando actuamos como ciudadanos, pero que nunca puede ser aprehendido”, en la medida en que la dinámica del antagonismo político y el carácter fallado de la estructura social (dislocación) impide el establecimiento de un sentido moral cerrado y último.⁶¹⁵ Por lo tanto, el carácter abierto y antagónico de la lucha política y de la identidad social permiten que nuevas áreas de la vida privada comiencen a tener el *status* de discusión pública. De esta forma, la tesis de una democracia radicalizada incorpora el pluralismo liberal, pero le da un sentido opuesto, al creer que el bien común existe como una estructura universal abierta a la discusión pública. Esto significa que la dislocación, la apertura y la indecidibilidad de la estructura social afecta también a la discusión moral tanto como a cualquier otra esfera de la vida humana.

Así pues, la imposibilidad de mantener una identidad cerrada y permanente, debido al carácter antagónico y fallado que la conforma, promueve la aparición de nuevas demandas morales y políticas, y, por lo tanto, la concepción general del bien será representada como un “punto que se desvanece”, es decir, como un *horizonte*.

C) Dislocación y progresismo oficial.

Naturalmente, este planteamiento acerca de la democracia radical y del bien común presenta aspectos positivos y negativos. Entre los aspectos positivos encontramos la intención de conformar un discurso que ponga en tela de juicio a la hegemonía liberal que consagra el individualismo posesivo como objetivo identitario último, subordinando el bien común a las reglas de una sociedad bien formada (justicia). Asimismo juzgamos favorablemente la articulación entre política y ética, en la medida en que se socializa y se discute públicamente acerca de relaciones que antes pertenecían al coto cerrado de la

⁶¹⁵Ibíd., p. 121.

vida privada. Por lo tanto, la política amplía su relación con la ética, sin que por ello se anule la privacidad de las personas, en la medida en que se preservan todas las garantías democráticas contenidas en el principio de inviolabilidad de la persona. De manera tal que una posición pluralista y democrática no puede aceptar una situación de división absoluta entre la esfera pública y la esfera privada. Por ello, las cuestiones conflictivas no pueden ser reservadas exclusivamente a la esfera de la privacidad como, por ejemplo, el maltrato a las mujeres o el aborto, etc. Así pues, la democracia radicalizada supone una mayor interacción entre el campo de la política y la ética. De aquí surge el precepto que afirma: “ninguna autoridad sin democracia”. Esto significa que “en una sociedad donde la tradición y la costumbre están perdiendo fuerza, la única ruta para establecer la autoridad es la democracia”.⁶¹⁶

Ahora bien, el aspecto negativo de esta concepción *regulativa* de la democracia y del bien común, que pretende superar el economicismo del marxismo clásico y el individualismo posesivo del liberalismo imperante, reside en la pérdida de fuerza, de contundencia y de credibilidad, del discurso de izquierda. La pérdida de fuerza del discurso de izquierda se origina en el proceso de deconstrucción del concepto de un conflicto central o de intereses históricos de la clase trabajadora. Este *pensamiento débil*, esta pérdida de objetividad en el fundamento último de lo social y en el sentido último de las reivindicaciones sociales, afecta, desde nuestra perspectiva, a la credibilidad del discurso de izquierda y nos produce una sensación de que lo más importante ya se ha ventilado. Esto significa que tal vez, la dispersión y la multiplicación de las luchas terminen siendo funcionales, como creía Marcuse, a la dominación capitalista.

¿En qué nos basamos para sospechar de las bondades del proceso de dislocación del poder? Fundamentalmente en la idea desarrollada por Barnes, en el sentido de que el proceso de “deslocalización”,⁶¹⁷ que se caracteriza por la descentralización y el incremento del poder de todos los miembros de una organización, es un hecho evidente en la sociedad actual, pero tiene dos condiciones relevantes: en primer lugar, que si bien

⁶¹⁶Cfr. Giddens, A.: *La tercera vía. La renovación de la socialdemocracia*, Madrid, Editorial Taurus, 1999, p. 82.

⁶¹⁷Cfr. Barnes, B.: *La naturaleza del poder*, Barcelona, Ediciones Pomares, 1990, p. 113.

es cierto que el poder se incrementa en *general*, el sujeto que se encuentra en una posición dominante utiliza “el tiempo para dirigir otras capacidades, y aumenta la variedad de capacidades de que dispone su subordinado”, incrementando, comparativamente, más su poder que en la situación inicial; en segundo lugar, la “deslocalización” del poder se ejecuta “siempre y cuando lo que hagan los sujetos involucrados no entren en conflicto ni interfieran en lo que haga el otro”, resguardando las posiciones de dominio.⁶¹⁸

Aunque el proceso de dislocación no coincide con el de deslocalización, debemos llamar la atención respecto de cierto “optimismo” en la concepción del poder que “describe” Laclau al no ponderar en todas sus dimensiones los procesos de deslocalización (reforzamiento de la autoridad y del dominio por la vía de la descentralización del poder) y el proceso paradójicamente contrario que conlleva la globalización de las estructuras económicas a nivel planetario.

Frente a esta pérdida de unidad de la lucha social, es decir, frente a este universo de dispersión de las demandas sociales originadas por la complejidad y dislocación social, juzgamos como positiva su intención de no renunciar a una función de unidad política que, aunque sea caracterizada como “momentánea”, permitiría superar el aislamiento y la absolutización en la que suelen caer las luchas particulares, transformándose en demandas marginales de la sociedad. Al mismo tiempo, creemos que su propuesta supera la trampa en la que a menudo cae el progresismo oficial, en la medida en que no atribuye a ningún sujeto social particular ni a ninguna práctica específica, el carácter emancipador último de los discursos sociales. Esto se debe sencillamente a que los efectos democratizadores de una práctica reivindicativa no pueden juzgarse *a priori*, sino a través de los cambios efectivos que estas prácticas produzcan en la identidad de los sujetos políticos involucrados. Así pues, nadie puede arrogarse de antemano el derecho exclusivo de representar una postura socialista o emancipadora, en razón de que las posiciones identitarias nunca llegan a conformarse definitivamente, y en función de que las acciones políticas sólo pueden ser evaluadas a partir de las modificaciones concretas que se ejerzan sobre las identidades sociales.

En suma, la filosofía del poder de Laclau nos parece relevante como punto de

⁶¹⁸Ibidem, p. 114.

partida para reconsiderar la importancia que tiene la política en la constitución de un poder social emancipador, en la medida en que la democracia radical integra y redimensiona el rol que se le asigna al antagonismo en la construcción y en la promoción de una mayor igualdad y libertad para todos. Desde nuestro punto de vista, la propuesta laclausiana permite superar la perspectiva liberal del egoísmo posesivo, al concebir al poder democrático como una empresa ético-política que no puede reducirse al plano de la neutralidad valorativa. Esto es así, porque la política no puede ser absolutamente inclusiva, y porque las discusiones acerca del bien no están escindidas del marco de las reglas que conforman sociedades democráticamente organizadas. Por lo tanto, el pluralismo de los valores y de los sujetos no se asienta en el solipsismo de lo privado, sino en la lucha política *incesante* por implantar una *voluntad colectiva hegemónica*. Anular el carácter antagónico de la democracia significaría frenar el motor del cambio social y la posible ampliación de las relaciones democráticas. En este sentido, la idea de trasladar el fundamento del poder de una naturaleza universal cerrada a una pluralidad de posiciones de sujeto, alienta la esperanza de que se puede cumplir con el proyecto político de la Modernidad sin compartir sus fundamentos epistemológicos.

CONCLUSIONES Y HALLAZGOS DEL TRABAJO DE INVESTIGACIÓN.

No es de ninguna manera nuestro interés elaborar en esta parte de la investigación conclusiones de carácter definitivo, sino, por el contrario, plantear una serie de problemas y temas que han ido surgiendo a lo largo del proceso de realización del presente trabajo. Algunas conclusiones se refieren estrictamente a las hipótesis que han ido ordenando las lecturas de los autores clásicos y otras han aparecido como hallazgos teóricos inesperados.

A) Naturaleza humana y modalidades del poder.

En primer lugar, creemos que en el transcurso de la investigación ha quedado suficientemente respaldada la idea de que no es posible comprender el **concepto de poder** en los filósofos estudiados si no se clarifica el concepto de naturaleza humana que subyace en cada pensador. Por lo tanto, hemos observado cómo en Maquiavelo y en Hobbes, se derivaba una teoría del orden y recomendaciones específicas para el soberano a partir de una valoración negativa de la naturaleza humana.

En cambio, una imagen positiva de la naturaleza humana, como la que brindaron Moro, Campanella y Rousseau, comportaba una teoría del poder radicalmente diferente. Si se supone que la naturaleza humana es egoísta o mala, entonces la legislación debe contemplar esa especificidad; el poder debe servir para encauzar las pasiones y el egoísmo del hombre. En un esquema “optimista” de la naturaleza humana, las instituciones políticas deben sostener y desarrollar lo que ya está dado desde la base.

En una segunda lectura de este proceso, aparece la idea de que la desviación del hombre surge a partir de unas instituciones políticas, económicas y sociales perversas. Según las concepciones de Moro, Campanella y Rousseau por ejemplo, la socialización es la responsable de pervertir a una naturaleza humana que en sí misma es buena.

B) Orden político y libertad.

Existen dos tendencias generales en la conceptualización del poder. Por una parte, se pretende identificar al dominio político con el orden impuesto por un soberano o príncipe (Maquiavelo y Hobbes). Es decir, para que la sociedad alcance un desarrollo pleno y armónico es necesario imponer una fuerza que ordene el caos que generan las desenfrenadas pasiones humanas.

Por otra parte, existe una perspectiva diversa en la obra de Locke, Rousseau y Marx, donde se conceptualiza al poder como el despliegue de la libertad, entendida ésta como el atributo esencial del ser humano. Aquí se relaciona el concepto “hombre” con la noción de “libertad” y el dominio político no es concebido como un freno o un límite a la naturaleza egoísta del hombre, sino como el espacio de acción desde el cual se debe actualizar aquello que el hombre potencialmente es: “libertad”.

El incumplimiento de esta finalidad convierte al poder en el responsable directo de la desnaturalización sufrida por la esencia humana (planteamiento que realiza Rousseau) o en el culpable inmediato de la alienación humana (perspectiva marxista).

De aquí se derivan dos visiones distintas del poder. Por un lado, la **perspectiva radical** que presenta el pensador ginebrino en los *Discursos sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* y que también se encuentra en la teoría de la alienación de Marx, la cual tiene como meta última la desaparición de todo dominio político. Para salvar la autonomía moral, alcanzar la felicidad y la virtud es imprescindible superar los límites que desde el exterior el poder constituido impone a la voluntad individual.

Por el otro, la **postura moderada del pensamiento liberal** que presenta Locke, donde el poder del estado aparece como un mal menor, capaz de cumplir con los derechos asignados al hombre en el estado de naturaleza.

Las posiciones de Maquiavelo y Hobbes pueden considerarse diversas a las anteriormente citadas, en virtud de que ambos autores tienen una actitud distinta ante el poder. Tanto Maquiavelo como Hobbes encuentran en la exaltación del poder del estado una condición indispensable para liberarse de la miseria que proviene de una naturaleza humana malsana y débil. En efecto, es posible afirmar que en Maquiavelo y Hobbes surge una **“concepción divinizadora”** del poder, en el sentido de que se proyectan en el Estado político las esperanzas de redención de una humanidad confiada a la Fortuna

(Maquiavelo) o a la guerra (Hobbes). La “divinización” no significa un retorno al fundamento teológico del poder político, sino la entronización del estudio del dominio político dentro de una perspectiva histórica y antropológica inteligible. Entronización que con la postura de Hobbes señalará la ruptura epistemológica más importante de la Modernidad, en la medida en que al intentar dotar a la teoría política de la metodología científica de su época, el discurso prudencial acerca del poder se convertirá en un discurso técnico sobre los fundamentos del orden y la autoridad.

No obstante, la “divinización” del poder no es un atributo exclusivo de Maquiavelo o Hobbes. Los utopistas encuentran en la organización social del poder justo un camino para la salvación de la humanidad. Naturalmente, su proceso de constitución es diverso.

C) Utopía y dominación. El surgimiento de la preocupación social.

Mientras que Hobbes y Maquiavelo conciben la realidad humana desde una óptica pesimista, la crítica de Moro y Campanella se dirige más a denunciar el exceso y el abuso de los poderes reales de su época y a reivindicar la potencialidad de una naturaleza humana que deviene corrupta por factores externos a su constitución esencial.

En efecto, emparentados más con el orden de la comunidad Clásica (*polis*), en el que los objetivos políticos concuerdan con los objetivos morales, las teorías de Moro y Campanella descubren el aspecto socio-económico de las relaciones de dominación. La crítica a la distribución no equitativa de los bienes y a la propiedad privada de los medios de producción anticipan, a nuestro entender, gran parte de los contenidos utópicos y éticos de Marx. En contraposición con la tesis de Habermas, en la que se afirma que Moro ha sido incapaz de comprender el surgimiento y “la competencia entre los estados nacionales”,⁶¹⁹ nosotros creemos que Moro no desconoce el proceso de formación de los estados nacionales y la lucha entre éstos, sino que su teoría utópica resulta más bien una crítica al modelo de sociedad que se estaba generando en su época, sumiendo a la condición humana en la miseria y la explotación.

⁶¹⁹Habermas, J.: (1987), p. 63.

Por lo tanto, el pensamiento utópico es una forma peculiar de abordar el problema del poder en la medida en que no fundamenta el orden social en la organización económica y social existente, sino en las leyes que provienen de la razón, sin renunciar, por ello, a la construcción de un orden social “fáctico”.

Ahora bien, pese a que las utopías políticas poseen algunas contradicciones teóricas internas (como en la que prevalece la equidad social en perjuicio de la libertad individual), no se les puede reprochar que utilicen indiscriminadamente la “ilusión” o la fantasía, justamente porque responden a un modelo que encuentra su fundamento en la razón. El relato “ficticio” que conlleva toda utopía simplemente sirve para generar el efecto de extrañeza que pretende crear el discurso político. Sin embargo, su legitimación resulta completamente racional. La racionalidad del pensamiento utópico pretende conjugar la realidad dada con las posibilidades contenidas en la misma. Por ello, la racionalidad compleja de la utopía parece siempre desconcertante o absurda, porque requiere trascender la naturalización de los procesos sociales a los cuales estamos habituados.

D) La reconciliación de dos tradiciones diversas.

El pensamiento utópico significa comprometerse con una revolución paradigmática. Esto contradice las descripciones empíricas o fenomenológicas del poder. Ahora bien, creemos que la teoría del poder que desarrolla el joven Marx resume y combina de una manera muy particular los distintos niveles de análisis que provienen de la tradición redentora de la autonomía moral con los aspectos racionales y críticos que se derivan de la tradición utópica. Decimos “de una manera muy particular”,⁶²⁰ porque intenta al mismo tiempo conjugar estos aspectos dentro de un marco de fundamentación científico, basadas en la crítica a la economía política y en la superación de la filosofía idealista.

Esto significa que la actitud radical de Marx concilia el rechazo que tiene la

⁶²⁰Esta reconciliación se da más allá de las críticas que Marx realiza al socialismo utópico y al pensamiento cristiano.

tradición utópica por la explotación y el individualismo de carácter mercantilista, así como los contenidos “libertarios” de la tradición rousseauiana con las tendencias científicas del siglo XIX, marcadas por el afán de superar cualquier intromisión del poder político que impida el libre desarrollo de las potencialidades humanas (autonomía personal).

En la lucha del espíritu contra la materia, el poder del estado debe desaparecer en la medida en que él es la expresión del mal en la tierra. Nuevamente Marx introduce en la historia racional del poder los aspectos salvíficos de la tradición religiosa que tanto había combatido teóricamente. Por eso coincidimos con Wolin⁶²¹ cuando afirma que, pese al rechazo que tiene la modernidad filosófica por los fundamentos trascendentales del poder, estos “aspectos religiosos” reaparecen constantemente representados en las metáforas del poder bajo la forma de la unidad mística de la comunidad. Unidad que se expresa claramente en la voluntad general de Rousseau o en la sociedad sin clases de Marx.

Sin embargo, el rechazo de la legitimación trascendental del poder y la aceptación simultánea de su carácter universal, genera en Marx una nueva problemática en la medida en que comienza a identificar a un elemento particular e intrasocial (la clase obrera) con la clase universal, es decir, con los intereses representativos de la verdadera naturaleza humana. En consecuencia, Marx tiene que encontrar un fundamento no trascendental del poder, pero que al mismo tiempo sea universal, garantizándole de esta forma a la humanidad la construcción de un único cuerpo viviente sin diferencias e injusticias de clase (comunidad).

⁶²¹Cfr. Wolin, S.: *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*, Buenos Aires, Amorrortu Ediciones, 1973, p. 144.

E) El problema de la fundamentación universal del poder en la filosofía moderna.

Marx se enfrenta, en tanto pensador moderno, al siguiente problema: ¿cómo se puede formular un fundamento universal del orden que no sea trascendental?

Lógicamente debe recurrir a una instancia que, siendo intra-social, borre las huellas de su particularidad y de su contingencia. Este fundamento lo encuentra en la clase obrera en la medida en que ésta no sólo se representa a sí misma, sino que condensa los intereses de toda la humanidad. Ahora bien, la historia reciente no ha hecho más que mostrar la inexactitud de tal creencia. ¿Por qué ha sucedido esto? Porque los supuestos actores sociales universales del poder terminan develando su verdadero rostro particular y contingente. Por esta razón, el poder entra en un proceso de crisis de legitimación, iniciándose una etapa de desestabilización y lucha política. Precisamente este proceso de desestructuración permanente del poder es lo que caracteriza al orden político en la sociedad moderna. El conflicto reside en que la filosofía moderna ha pretendido brindar una fuente de legitimidad intra-social (no trascendental), intentando al mismo tiempo que esa fuente social fuera capaz de representar a la totalidad, de producir un “efecto sociedad”, una identidad englobante o una comunidad ético-cultural.

Sin embargo, no hay ninguna instancia intra-social que pueda ocupar “el lugar de Dios”, es decir, que se revele como un principio absoluto y universal. Por lo tanto, el camino que empezaba con el rechazo de cualquier fundamento trascendental del poder y que encontraba certeza en el orden que interpretaba el estado, el soberano o el príncipe, culmina con las ficciones contractualistas de Locke y Rousseau, y con la impostada universalidad de la clase obrera de Marx en un punto aparentemente sin retorno, en una aporía, en la medida en que toda instancia intra-social termina mostrando las huellas de su finitud, particularidad y contingencia. Nuestra conclusión finaliza afirmando que tras la secularización del pensamiento moderno ha desaparecido la posibilidad de alcanzar una fundamentación universal del poder. Por lo tanto, el hecho de que permanezca la contradicción surgida entre la representación universal del poder y la legitimidad intra-social (particular) del mismo, no significa que la categoría que estamos estudiando haya perdido entidad y dimensión, sino que se ha enriquecido. Al descubrir que el poder no es totalmente legítimo ni omnipotente, el análisis filosófico cambia radicalmente su perspectiva, en el sentido de que está más ligado a las formas de su representación y

éstas a la institución de las identidades colectivas. En efecto, nuestra conclusión final no significa que la legitimidad trascendental del poder desaparezca absolutamente, sino que, en tanto proyecto político, tiene que convivir con otras formas de legitimidad social.

Esta selectiva historia del poder nos ha permitido comprender el derrotero de una problemática que, partiendo del proceso de secularización inaugurado por Maquiavelo y Hobbes, en virtud del cual el principio de organización quedaba restringido a los aspectos intra-sociales, alcanzaba con Marx sus propios límites, sus propias fracturas y sus propias imposibilidades, en la medida en que irrumpía con toda nitidez la dificultad para ubicar a la clase obrera en el lugar de la universalidad, hecho que la historia contemporánea ha corroborado suficientemente.

Al señalar los límites y la contingencia del poder, lo que Marx hace sin querer es extender el concepto de ideología a cualquier propuesta de carácter universal. De manera tal, que la Modernidad cae en su propia trampa, ya que el orden que impone la clase obrera no es el orden universal, sino un orden más entre otros posibles. La crítica de la ideología se vuelve en contra de sus propios creadores. Por lo tanto, a partir de la Modernidad el poder será considerado como un procedimiento de las sociedades para “eliminar” por medio de la institucionalización imaginaria las divisiones y jerarquías sociales. Sin duda alguna, sólo el pensamiento moderno, basado en la libertad de la naturaleza humana y en las concepciones inmanentes del poder, nos podía legar el enorme problema que implica la fundamentación del poder cuando éste se ha mostrado contingente y particular.

Sin embargo, la magnitud de los problemas heredados no hace más que expresar la profundidad con la que han reflexionado los pensadores que nos han precedido, y las nuevas posibilidades que se abren para comprender al poder desde las formas de su representación y desde la construcción de una hegemonía política siempre frágil y cambiante. La crítica de la Modernidad a los aspectos trascendentales del poder nos permite concebir al mismo como un campo de estrategias y de acciones de unos colectivos sociales que, bajo la trama de las relaciones de mando y obediencia, van diseñando y reconstruyendo las identidades sociales en el contexto de las actuaciones políticas.

F) Unidimensionalidad, naturaleza humana y homogeneidad social.

Al depender de las de categorías filosóficas de “fundamento único de lo social”, “naturaleza humana auténtica”, “contradicción central”, entre otras, la filosofía de Marcuse no pudo vislumbrar una alternativa política a la dominación capitalista, llevando a la crítica a un callejón sin salida. Pese a la claridad y la virulencia de la denuncia de Marcuse, la capacidad conductora y transformadora de la dialéctica resulta derrotada frente al poder unidimensionalizante de la racionalidad técnica. Esta racionalidad triunfante inhibe las potencialidades inmanentes del cambio social y deja a la historia sin el sujeto de la revolución. Esta concepción pesimista del poder se encarga de señalar y demostrar las imposibilidades históricas de la “negación material” del orden industrial avanzado (muerte del término negativo), al tiempo que se empeña en reafirmar la necesidad inmanente del cambio histórico. Esta contradicción entre el análisis social (la neutralización del sujeto revolucionario) y las premisas histórico-filosóficas (concepción dialéctica de la historia) nos sitúa ante un problema irresoluble.

De esta forma, la teoría crítica elimina el dualismo social entre clase explotada y clase explotadora, extendiendo la alienación a la totalidad cultural. La “ausencia” de la lucha de clases no significa la superación de la injusticia, sino la instauración de una nueva forma de control total sobre la vida, la cual tergiversa y pervierte la verdadera necesidad humana. La naturaleza humana, definida como poder de autorrealización comunitaria, encuentra en el desarrollo de la sociedad capitalista avanzada su propia degradación al convertirse en mero instrumento de una lógica instrumental cerrada. Esto significa que el pensamiento marcusiano concibe al poder de la técnica como un fundamento único y totalizante de lo social.

En este universo totalitario de ideología y alienación, las posibilidades de transformación reales parecen lejanas o imposibles no sólo por la acción de los factores “objetivos” como el mejoramiento del nivel de vida de los trabajadores o el aumento de la productividad en la economía, sino por la inclusión de ciertas modificaciones en la auténtica naturaleza de los hombres, como la satisfacción que logran los sujetos dentro del orden social establecido, la manipulación de la conciencia a través del lenguaje de los medios masivos de comunicación y el carácter “desustantivado” de las formas de pensamiento.

En consecuencia, el análisis que efectúa Marcuse nos enfrenta a una concepción represiva y totalizante del poder, en la medida en que éste se encarga de impedir el libre desarrollo de las cualidades específicamente humanas dentro de un contexto de creciente conformismo social. Este conformismo social, que se deriva del principio unificador constituido por la razón tecnológica demuestra, para Marcuse, que el pluralismo social es una falsedad. Esta subestimación de la diferenciación social, de la pluralidad de lógicas y sujetos sociales constituye, de acuerdo con nuestra conclusión, uno de los principales problemas que tiene la construcción represiva y homogeneizante del poder, en virtud de que absolutiza la dominación social sin encontrar ningún tipo de diferencias internas específicas dentro de la sociedad.

Por lo tanto, el momento de la negatividad queda relegado a un exterior “puro”, es decir, a una otredad difícilmente comprensible o a su desaparición, como sucede en la visión pesimista de Marcuse.

Al mismo tiempo, la perspectiva crítica del poder atribuye a la naturaleza humana unos contenidos auténticos, que paradójicamente, los hombres no son capaces de determinar. Es decir, que la filosofía tendría prioridad sobre los sujetos empíricos, en el sentido de que contaría con un tipo de conocimiento de las necesidades objetivas y legítimas que conforman la naturaleza humana, desde un lugar epistemológicamente privilegiado. Este privilegio no está fundamentado en la obra de Marcuse y, por otra parte, resulta contradictorio con una sociedad totalitariamente alienada. Entonces, o se abandona el dualismo naturaleza auténtica-alienación, reconociendo el carácter plural de la sociedad y de la naturaleza humana; o se brinda un criterio epistemológico que distinga claramente entre ciencia e ideología.

En resumen, el pensamiento de Marcuse representa una visión pesimista de la sociedad y el poder debido a que se establece la consumación de la alienación humana sin tener en cuenta la pluralidad de demandas que nacen de los nuevos sujetos sociales y sin ofrecer una convincente distinción entre ciencia e ideología.

Ahora bien, la teoría de Marcuse nos ha permitido poner en evidencia los límites que tiene la tradición marxista al intentar comprender el poder en las sociedades complejas sobre la base de las nociones de “fundamento”, “totalidad social” y “naturaleza homogénea”.

En el contexto de nuestra investigación, la obra de Marcuse nos muestra la amenaza que constituye la lógica tecnológica para el desenvolvimiento de los auténticos intereses de la naturaleza humana, conformando un campo social cerrado a la transformación y a la lucha política.

Nosotros creemos que esta amenaza es real, pero que es posible abrir el análisis filosófico a una conceptualización plural de la naturaleza humana plural, partiendo de la participación política efectiva de los nuevos movimientos sociales. En este sentido, concluimos que la *democracia* es inescindible de la realización de una *naturaleza humana* emancipada, pero que estos dos conceptos deben reformularse sobre la base una concepción constructivista de la hegemonía política.

G) Hegemonía política, democracia radicalizada e identidad plural.

La propuesta de Laclau se presenta, dentro del campo de la *nueva izquierda*, como una alternativa teórica y política a la concepción homogénea y pesimista del hombre, la sociedad y el poder, elaborada por Marcuse, y al fundacionismo de carácter economicista, que se expresaba en la ortodoxia marxista.

En primer lugar, Laclau cree que un poder que es total y cerrado (Marcuse) en rigor no es poder. Es decir, sólo hay poder donde hay diversidad de centros con un poder limitado. Sin embargo, estos centros no son cerrados y están constituidos por una falla interna. Esta falla interna, que conformada la identidad social sobre la base de su oposición a un enemigo común, es lo que abre el camino a la oposición política y a la lucha por la hegemonía. Esta situación nos daría una visión distinta a la de Marcuse, en la medida en que la pluralidad de centros de poder generaría un constante proceso de resignificación de la identidad social.

El proceso de subversión de las identidades sociales se sustenta en el hecho de que no es la lógica de la contradicción la que constituye el orden social, sino la lógica del antagonismo. Laclau descubre en el antagonismo la relación que abre la identidad a una indefinición constante. El "Otro" es siempre "Otro", pero moviliza la producción de mi identidad, sin ser absorbido en un movimiento único y común, como sucedía en

la dialéctica marxista. Así pues, la sociedad no responde a un principio totalizador que pondría en un mismo plano a todos los sujetos sociales. El reemplazo de la lógica del conflicto central por la lógica del antagonismo permite aceptar la pluralidad social que Marcuse negaba, al tiempo que prioriza la integración política de todas las demandas de carácter particular.

La prioridad de la hegemonía política sobre la dispersión de las demandas concretas redefine la noción de totalidad social y naturaleza humana, y acerca a Laclau a una postura constructivista. Esto significa que la relación entre naturaleza humana y totalidad social difiere tanto de la concepción atomista, como de la concepción especular del sujeto.

Desde una concepción atomista, como la de Locke, la naturaleza humana es considerada anterior a las interacciones sociales, de manera tal que el hombre posee de antemano todos los atributos morales e intelectuales de manera innata y la totalidad social resulta de la simple suma de las partes.

Desde la perspectiva especular, como la del economicismo, la naturaleza humana es concebida como un reflejo de las relaciones históricas concretas. En consecuencia, la totalidad social surge como el resultado de una estructura cerrada. La identidad depende de la posición que cada elemento particular ocupa dentro de la estructura económica.

La teoría de Laclau presenta a la naturaleza humana como una naturaleza plural, atravesada por una falla constitutiva, y el todo social no es ni una reunión de elementos atómicos ni una totalidad cerrada, sino un sistema de relaciones, en el que cada nueva construcción hegemónica engendra, en tanto relación, una transformación en los términos que religa momentáneamente. Esta perspectiva constructivista nos permite hablar de una totalidad *emergente*. El concepto de *emergencia* se refiere a que el todo social no resulta de la mera composición de elementos estructurales, sino que, a partir de una interacción hegemónica abierta, pluralista y fallada, agrega una serie de propiedades nuevas a los sujetos involucrados (transformación de la identidad).

Laclau sitúa la falla, la apertura, la indecidibilidad en el mismo sitio en el que se construye la identidad, sin necesidad de buscar un fundamento economicista o positivo

(la clase fundamental) que dote a la universalidad de una unidad homogénea o estructurada. El esquema de una significación vacía, abierta o flotante permite crear una alternativa de izquierda para romper la interpretación negativa y pesimista del poder elaborada por el gran pensador de la Escuela de Frankfurt.

Desde esta perspectiva, el poder es aquello que sella las relaciones sociales. En consecuencia, el poder no es externo a las identidades sociales y se construye como un sistema de indecidibilidad radical. Ahora bien, esta indecidibilidad radical no significa caer en el relativismo. El poder es visto como un sistema de luchas, pero también como un sistema en el que ciertos puntos nodales concentran poder. Es decir, lo global no desaparece. Así como tampoco desaparece la coerción y la fuerza de la constitución de las identidades políticas. Desde esta perspectiva, la política resurge como el intento de “domesticar” a la política, al antagonismo.

La política, que es la expresión del poder social, procura borrar las huellas que separa a las distintas demandas particulares, pero también intenta acorralar a las fuerzas de la destrucción, del caos, para poner orden al mundo social. Por lo tanto, el poder es creación, pero creación controlada por su propia imposibilidad. Es decir, consiste en el intento de establecer una totalidad que nunca llega y que promueve, por obra de su imposibilidad radical, un nuevo cambio en la identidad de los agentes sociales, sin eliminar los conflictos ni los antagonismos.

En definitiva, esta concepción constructivista del poder reivindica el antagonismo y la fuerza, pero sólo en el ámbito de la ampliación de las libertades democráticas.

En este esquema, el sujeto no desaparece ni se convierte en el elemento pasivo de la dominación, en la medida en que si bien el poder de la sociedad produce al sujeto, el sujeto también produce el poder social, sino que al mismo tiempo que produce la sociedad, es producida por ella. El poder es la condición y el medio de esa producción doble.

Si bien la inclusión absoluta es imposible, la verdadera creación del pluralismo democrático no puede admitir que se elimine la relación del hombre con su comunidad. De esta forma, la hegemonía política garantiza la participación activa del sujeto en la creación de significaciones y valores sociales.

Desde este punto de vista, Laclau representa una alternativa respecto de las filosofías del poder precedentes, ya que es capaz de pensar la vida política como antagonismo. El antagonismo es el mecanismo que tienen los sujetos sociales para conformar un “nosotros” frente a un “Otro” que los pone en peligro o amenaza la continuación de la identidad. Si aceptamos que el “nosotros” es siempre un nosotros plural, entonces la política democrática no consiste en llegar a un consenso sin exclusión (un nosotros absoluto), sino en arribar a una situación en que la dicotomía “nosotros/ellos” resulte compatible con el pluralismo de las identidades sociales. Nosotros creemos que la propuesta de la democracia radical constituye un marco teórico alternativo, en el sentido de que el poder, la política y la afirmación de la diferencia pueden articularse sin perder el horizonte de la comunidad política... De esta forma, se comprueba no sólo que toda moral es un proceso social, sino que la democracia política radical es el lugar de *emergencia* de una *naturaleza humana plural e individualizada*.

ÍNDICE DE OBRAS CITADAS

Hemos optado por no incluir una bibliografía general en virtud de la lista innumerable de títulos que abarcaría cada autor, lo cual desbordaría ampliamente los razonables límites de la investigación. En cambio elegimos ordenar la bibliografía utilizada teniendo en cuenta el criterio básico de diferenciar a aquellas obras que consideramos fuentes de la bibliografía secundaria y que han servido al desarrollo de la presente investigación.

FUENTES

- Campanella, T.: *Aforismi politici*, a cura di Antimo Cesaro, collana di letture politiche, diretta da Luigi Migliorini, Napoli, Alfredo Guida Editore, Aprile 1997.
- *La città del sole*, a cura di Luigi Firpo, Bari, Editori Laterza, 1999.
- *Aforismos políticos*, en *La política*, Traducción de Moisés González García, Madrid, Alianza Editorial, 1991.
- *La ciudad del sol*, en *La política*, Traducción de Moisés González García, Madrid, Alianza Editorial, 1991.
- Hobbes, T.: *Leviathan: or the matter, form and power of a commonwealth ecclesiastical and civil*, introduction by A. D. Lindsay, London, J. M. Dunt & Sons LTD., 1957.
- *Leviatán: la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, Traducción, prólogo y notas de Carlos Mellizo, Madrid, Alianza Universidad, 1996.
- Laclau, E.: “Building a new left: an interview with Ernesto Laclau”, en *Strategies Collective*, N° 1, London, 1988, pp. 10-45.
- *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993.
- *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires, Ariel, 1996.
- “Un nuevo horizonte”, artículo de opinión publicado en el Diario *Clarín*, el 22 de septiembre de 1986, p. 14.
- “Cada vez es más difícil ser un líder populista”, entrevista realizada por Analía Roffo,

- publicada en el Diario *Clarín*, el 9 de noviembre de 1997, pp. 22-23.
- Laclau, E., Mouffe, Ch.: *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Madrid, Siglo XXI, 1987.
- “Postmarxismo sin pedido de disculpas”, en *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993, pp. 110-152.
- Locke, J.: *The second treatise of civil government. An essay concerning the true original, extent and end of civil government*, London, J. M. Dent & Sons Ltd., 1955.
- Machiavelli, N.: *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, introduzione di Gennaro Sasso, note di Giorgio Inglese, Milano, Bur-Classici, 1999.
- *Il principe*, a cura di Piero Melograni, Milano, Superbur-Classici, 1998.
- *Istorie fiorentine*, a cura di F. Gaeta, Milano, Feltrinelli, 1962.
- Marcuse, H.: *Eros and civilization. A philosophical inquiry into Freud*, London, Routledge & Kegan Paul LTD, 1956.
- *Eros y civilización*, Traducido por Juan García Ponce, Madrid, Sarpe, 1983.
- *Eros und Kultur. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud*, Stuttgart, 1957.
- *One-dimensional man. Studies in the ideology of advanced industrial society*, Boston, Beacon Press, 1966.
- *El hombre unidimensional*, Traducido por Antonio Elorza, Barcelona, Planeta-Agostini, 1985.
- Marx, K.: *Das Kapital*, Band I, Institut Für Marxismus-Leninismus Beim ZK der Sed, Berlin, Dietz Verlag, 1947.
- *Der 18 Brumaire des Louis Bonaparte*, Institutu Für Marxismus-Leninismus Beim ZK der Sed, Berlin, Dietz Verlag, 1969.
- *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, Institut Für Marxismus-Leninismus Beim ZK der Sed, Berlin, Dietz Verlag, 1973.
- Marx, K., Engels, F.: *Die deutsche Ideologie*, en *Die Frühschriften*, herausgegeben von Siegfried Landshut, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1968.
- *Kleine ökonomische Schriften*, Institut Für Marxismus-Leninismus Beim ZK der Sed, Berlin, Dietz Verlag, 1955.
- More, T.: *Utopia*, en *The Yale Edition of the Complete Works of St. Thomas More*, **Edición Crítica** Published by the St. Thomas More Project, Yale University, under the auspices of Gerad L. Carroll and Joseph B. Murray, Edited by J. Surtz and J.

Hexter, vol. 4, New Haven and London, Yale University Press, Third printing, 1974.

— *Utopia*, introduction by Paul Turner, London, Penguin Books, 1965.

— *Utopía*, Edición a cargo de E. García Estébanez, Madrid, Ediciones Akal, 1997.

Rousseau, J.: *Discours sur l'origine, et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, en *Oeuvres complètes*, vol. III, Dijon, Bibliothèque de la Pléiade N.R.F., édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, 1966.

— *Lettres écrites de la montagne*, en *Oeuvres complètes*, vol. III, Dijon, Bibliothèque de la Pléiade N.R.F., édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, 1966.

— *Du contract social*, en *Oeuvres complètes*, vol. III, Dijon, Bibliothèque de la Pléiade N.R.F., édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, 1966.

— *Discours sur cette question proposée para la même Académie: Si le rétablissement des Sciences et des Arts a contribué à épurer les moeurs*, en *Oeuvres complètes*, Dijon, Bibliothèque de la Pléiade N.R.F., édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, 1966.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- A.A.V.V.: *Disparen sobre Foucault*, Traducido por V. Cotesta y Roy Hora, Buenos Aires, Editorial "El Cielo por Asalto", Buenos Aires, 1993.
- A.A.V.V.: *Márgenes de la justicia. Diez indagaciones filosóficas*, Buenos Aires, Grupo Editor Altamira, 2000.
- A.A.V.V.: *Michel Foucault, filósofo*, Traducido por Alberto Bixio, Barcelona, Gedisa, 1990.
- A.A.V.V.: *Revolución y democracia en Gramsci*, Barcelona, Editorial Fontamara, 1981.
- Abraham, T.: *Los senderos de Foucault*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1989.
- Adorno, T., Horkheimer, M.: *Dialéctica de la Ilustración*, Traducción de A. Murena, Buenos Aires, Sudamericana, 1987.
- Argumedo, A.: *Los laberintos de la crisis. América Latina: poder trasnacional y comunicaciones*, Buenos Aires, Ilet-Folios, 1984.
- Aristóteles: *Ethica nicomachea*, edited by I. Bywater, Oxford, Clarendon Press, 1984.
- *Ética nicomachea*, Madrid, Introducción de Emilio Lledo Íñigo, Traducido por Julio Pallí Bonet, Biblioteca Clásica Gredos, 1998.
- *Política*, editada por W. D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1959.
- *Política*, Introducción de Carlos García Dual, Traducción de Patricio de Azcárate, Madrid, Editorial Espasa Calpe, Madrid, 1997.
- Arocena, L.: *El maquiavelismo de Maquiavelo*, Madrid, Ediciones y Seminarios S.A., 1975.
- Arón, R.: *Ensayo sobre las libertades*, Traducido por Ricardo Ciudad Andreu, Madrid, Alianza Editorial, 1984.
- Arroyo Arrayás, L.: "Yo soy Lutero II". *La presencia de Lutero en la obra de L. Feuerbach*, Salamanca, Departamento de Ediciones y Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, 1991.
- Avelino de la Pienda, J.: *El panteón de los dioses marxistas: apoteosis y declives*, II vol., Oviedo, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo, 1992.
- Bachelard, G.: *L'activité rationaliste de la physique contemporaine*, Paris, Presses Universitaires, 1951.

- *La conscience de rationalité*, Paris, Presses Universitaires, 1958.
- Balandier, G.: *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*, Traducido por Beatriz López, Barcelona, Gedisa, 1996.
- *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*, Traducido por Manuel Delgado Ruiz, Barcelona-Buenos Aires, Paidós, 1994.
- Barbosa, S.: “El cambio entre dos paradojas: análisis de algunas de sus implicancias en la propuesta de Herbert Marcuse”, en *Sociología, Revista Argentina de Ciencias Sociales*, N° 10, Buenos Aires, 1984; pp. 11-30.
- “El problema de la dominación en Karl Marx”, en *Cuadernos de Investigación de la Sociedad Filosófica Buenos Aires*, N° 2, La Plata, 1996; pp. 59-89.
- “Verdad, impulso adivinatorio de la historia”, en Maresca, S., et alia: *Federico Nietzsche: verdad y tragedia*, Buenos Aires-Madrid, Alianza Editorial, 1997.
- “Friedrich Nietzsche. La verdad de la historia en su fuerza oracular”, en *Contrahistoria y poder. Teorías, ejes y registros informales en historia*, Buenos Aires, Leviatán, 1999.
- “Herbert Marcuse. De la historicidad a la historia como proyecto político”, en *Contrahistoria y poder. Teorías, ejes y registros informales en historia*, Buenos Aires, Leviatán, 1999.
- “Max Horkheimer. Historia y dominio. La teoría crítica de la historia en el olvido de la *praxis* y el poder de la creencia frente al cambio cultural”, en *Contrahistoria y poder. Teorías, ejes y registros informales en historia*, Buenos Aires, Leviatán, 1999.
- “Michel Foucault. Contrahistoria, genealogía y poder”, en *Contrahistoria y poder. Teorías, ejes y registros informales en historia*, Buenos Aires, Leviatán, 1999.
- Barnes, B.: *La naturaleza del poder*, Traducido por José M. Pomares, Barcelona, Ediciones Pomares-Corredor, S.A., 1990.
- Berlin, I.: *Four essays on liberty*, London, Oxford University Press, 1969.
- *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza Editorial, 1996. Versión española de Belén Urrutia para “Las ideas políticas”, Julio Bayón para “La inevitabilidad histórica” y “Dos conceptos de libertad”, Natalia Rodríguez Salmones para “John Stuart Mill y los fines de la vida”.

- Berndt, H., Reiche, R.: “La dimensión histórica del principio de realidad”, en Habermas, J., et alia: *Respuesta a Marcuse*, Traducción de J. Etcheverry, Barcelona, Editorial Anagrama, 1969, pp. 343-363.
- Bridgman, P.: *The logic of modern physics*, New York, Macmillan, 1928.
- Bobbio, N.: “Introduzione” a la obra de Campanella, T.: *La città del sole*, Torino, Ed. Giulio Einaudi, 1941.
- “Postfazione” a la obra de Campanella, T.: *La città del sole*, Bari, Editori Laterza, 1999, pp. 103-109.
- Bobbio, N., Bovero, M.: *Sociedad y Estado en la filosofía moderna. El modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano*, Traducción de F. Santillán, México, F.C.E., 1986.
- Bonefeld, W., Gunn, R., and Psychopedis, K. (Eds.): *Open Marxism*, Introduction by Bonefeld, W., Gunn, R., and Psychopedis, K., III vol., London, Pluto Press, 1992.
- Bottomore, T. (Ed.): *Diccionario de pensamiento marxista*, Traducido por V. Basterrica, T. Couceiro, J. Pérez Martín, V. Romano, M. Sansigre y H. Silva, Madrid, Tecnos, 1984.
- Cacciari, M.: *Il problema del politico in Deleuze e Foucault*, en A.A.V.V.: *Il dispositivo Foucault*, Venezia, Cluva, 1977.
- Capella, J.: *Los ciudadanos siervos*, Madrid, Editorial Trotta, 1993.
- Casali, C.: “Poder político y poder despótico en Aristóteles”, en *Cuadernos de Investigación de la Sociedad Filosófica Buenos Aires*, N° 1, La Plata, 1996, pp. 11-29.
- Chiocchetti, E.: *La filosofía de Giambattista Vico*, Milano, Giuffré, 1935.
- Chorroarin, S.: “Presentación y análisis del concepto de dominación en el Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres de J.J. Rousseau”, en *Cuadernos de Investigación de la Sociedad Filosófica Buenos Aires*, N° 3, La Plata, 1997, pp. 11-19.
- Conde, F.: *El saber político en Maquiavelo*, Madrid, Biblioteca de la Revista de Occidente, N° 18, 1976.
- Corigliano, A., Etchegaray, R.: *Control y dominio en los medios de comunicación en la Argentina*, La Plata, Ediciones Al Margen, 1998.
- “Las tesis y categorías de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe sobre el dominio, la hegemonía y la revolución democrática”, en *Control y dominio en los medios de*

- comunicación en la Argentina*, La Plata, Ediciones Al Margen, 1998.
- Crossman, R.: *Biografía del estado moderno*, Traducción de J. Fernández de Castro, Madrid, F.C.E., 1991.
- Cupaiuolo, F.: *Poeti e prosatori di Roma*, Firenze, Editorial Felice Le Monnier, 1965.
- Daddabbo, L.: *Tempocorpo. Forme temporali in Michel Foucault*, Napoli, Edizioni “La Città del Sole”, 1999.
- Deleuze, G.: “Ecrivain non: un nouveau cartographe”, en *Critique* N° 343, Paris, 1975; pp. 1205-1243.
- *Foucault*, Paris, Éditions de Minuit, 1986.
- *Nietzsche y la filosofía*, Traducido por Carmen Artal, Barcelona, Editorial Anagrama, 1986.
- “¿Qué es un dispositivo?”, en A.A.V.V.: *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1990.
- “Posdata a la sociedad de control”, en *Revista Babel*, N° 21, Buenos Aires, Diciembre de 1990.
- Derrida, J.: *Spectres of Marx. The state of the debt, the work of mourning and the new international*, Translated from the french by Peggy Kamuf, Introduction by Bernd Magnus & Stephen Cullenberg, Routledge, New York-London, 1994.
- Dewey, J.: *The quest for certainty*, New York, Minton, Balch and Co., 1929.
- Díaz, E.: *De la maldad estatal y la soberanía popular*, Madrid, Editorial Debate, 1984.
- Elster, J.: *Una introducción a Karl Marx*, Traducido por Mario García Aldonate, Madrid, Siglo XXI, 1991.
- “Marx: vida y escritos”, en Elster, J.: *Una introducción a Karl Marx*, Madrid, Siglo XXI, 1991.
- Eribon, D.: *Michel Foucault*, Traducido por Thomas Kauf, Barcelona, Editorial Anagrama, 1992.
- Etcheagaray, R.: “El problema de la dominación en Maquiavelo, Moro y Hobbes”, en *Cuadernos de Investigación de la Sociedad Filosófica Buenos Aires*, N° 1, La Plata, 1996, pp. 31-78.
- “La lógica de la dominación o la unidimensionalidad de la razón”, en *Cuadernos de Investigación de la Sociedad Filosófica Buenos Aires*, N° 3, La Plata, 1997, pp. 75-102.

- Ewald, F.: *Anatomia e corpi politici*, Milano, Feltrinelli, 1979.
- Fages, J.: *Para comprender a Lacan*, Traducido por Matilde Horne, Buenos Aires, Amorrortu, 1973.
- Fernández, M., Barbosa, S.: *Tendencias sociales y políticas contemporáneas (Presupuestos y debates)*, Buenos Aires, Editorial Docencia, 1996.
- Ferrero, G.: *Poder, los genios invisibles de la ciudad*, Introducción, traducción y notas de Eloy García, Madrid, Editorial Tecnos, 1985.
- Ford, A.: *Medios de comunicación y cultura popular*, Buenos Aires, Legasa, 1985.
- Freud, S.: *El malestar en la cultura*, en *Obras completas*, Tomo III, Traducido por J. Etcheverry, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 1967.
- Fromm, E.: *Marx y su concepto de hombre*, Traducido por Julieta Campos, Distrito Federal de México, F.C.E., 1973.
- García Estébañez, E.: “Estudio introductorio” a la obra de More T.: *Utopía*, Madrid, Akal, 1997, pp. 7-69.
- Geyer, C.: *Teoría crítica. Max Horkheimer, Theodor Adorno*, Traducido por Carlos de Santiago, Barcelona, Alfa, 1985.
- Gianni, A.: *Storia e antologia della letteratura italiana dal cinquecento al neoclassicismo*, Tomo II, Messina-Firenze, Casa Editrice G. D’Anna, 1992.
- Giddens, A.: *Política, sociología y teoría social. Reflexiones sobre el pensamiento social clásico y contemporáneo*, Traducido por Carles Salazar Carrasco, Buenos Aires, Paidós, 1997.
- Gilmore, M. (Ed.): *Studies on Machiavelli*, Firenze, Sansoni, 1972.
- Giner, S.: *Historia del pensamiento social*, Barcelona, Ariel, 1982.
- González, M.: “Introducción” a la obra de Campanella, T.: *La política*, Madrid, Alianza Editorial, 1991, pp. 9-62.
- González Cruz, D. (Ed.): *Religiosidad y costumbres populares en Iberoamérica*, Huelva, Oficina de Publicaciones de la Universidad de Huelva, 2000.
- González García, J.: *Metáforas del poder*, Madrid, Alianza Editorial, 1998.
- Gorlier, J.: “Expansión del poder, resignificación de lo social”, en *Cuadernos de Investigación de la Sociedad Filosófica Buenos Aires*, N° 2, La Plata, 1996, pp. 139-159.
- “Análisis, discurso, dislocación, imaginario social”, en *Cuadrenos de Investigación*

- de la Sociedad Filosófica Buenos Aires*, N° 2, Septiembre de 1996, pp. 157-179.
- “Movimientos sociales, identidad y narrativas contrahegemónicas”, en *Cuadernos de Investigación de la Sociedad Filosófica Buenos Aires*, N° 3, Agosto de 1997, pp. 103-118.
- “Constructivismo y el estudio de la protesta social”, en *Cuadernos de Investigación de la Sociedad Filosófica Buenos Aires*, N° 4, Mayo de 1998, pp. 9-38.
- “Dimensiones de análisis y temas de investigación”, en *Cuadernos de Investigación de la Sociedad Filosófica Buenos Aires*, N° 4, Mayo de 1998, pp. 39-73.
- Gorlier, J., Guzik, K.: “Estudios sobre la protesta social en América Latina”, en *Cuadernos de Investigación de la Sociedad Filosófica Buenos Aires*, N° 4, Mayo de 1998, pp. 140-174.
- Gramsci, A.: “Notes on the southern question”, in *Selections from political writings*, Edited and Translated by Q. Hoares, London, Verso, 1978, pp. 437-478.
- *Los intelectuales y la organización de la cultura*, Traducido por R. Sciarreta, Buenos Aires, Editorial Nueva Visión, 1984.
- *Notas sobre Maquiavelo, la política y el Estado Moderno*, Traducido por José Aricó, Buenos Aires, Editorial Nueva Visión, 1984 (a).
- *El materialismo histórico en la filosofía de Benedetto Croce*, Traducido por I. Frambaun, Buenos Aires, Editorial Nueva Visión, 1984 (b).
- *Introducción al estudio de la filosofía*, Prólogo de Manuel Sacristán, Traducido por Miguel Candel, Barcelona, Editorial Crítica, 1985.
- Granada, M.: Estudio introductorio a la obra de Maquiavelo, N.: *El príncipe*, Madrid, Alianza Editorial, 1997, pp. 7-26.
- Grimal, P.: *Los extravíos de la libertad*, Traducido por Alberto Bixio, Barcelona, Gedisa, 1990.
- Grupi, L.: *El concepto de hegemonía en Gramsci*, en A.A.V.V.: *Revolución y democracia en Gramsci*, Barcelona, Editorial Fontamara, 1981.
- Guariglia, O.: *Universalismo y neoaristotelismo en la ética contemporánea*, Bari, Editorial Palomar-Athenaeum, 1995.
- *Ética y política según Aristóteles*, Buenos Aires, C.E.A.L., 1992.
- Habermas, J.: *Respuestas a Marcuse*, Traducido por Manuel Sacristán, Barcelona, Anagrama, 1969.

- *Teoría y praxis*, Traducido por Salvador Mas Torres y Carlos Moya Espí, Madrid, Editorial Tecnos, 1987.
- *Teoría de la acción comunicativa*, II Tomos, Traducido por Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 1989.
- *El discurso filosófico de la Modernidad*, Traducido por Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 1989.
- *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Traducido por Antonio Domènech con la colaboración de Rafael Grasa, Barcelona, Ediciones G. G. Mass Media, 1994.
- Habermas, J., et alia: *Conversaciones con Herbert Marcuse*, Traducido por Gustau Muñoz, Barcelona, Gedisa, 1980.
- Habermas, J., Rawls, J.: *Debate sobre liberalismo político*, Introducción de Fernando Vallespín, Traducción de Gerard Vilar Roca, Barcelona, Paidós, 1998.
- Heath, S.: "Notes on suture", en *Screen*, Nº 4, vol. 18, London, 1977, pp. 49-76.
- Hegel, F.: *Vorlesungen über die Aesthetik*, en *Sämtliche Werke*, vol. XII, Stuttgart, Glockener, 1929.
- *Phänomenologie des Geistes*, en *Werke*, herausgegeben von E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt, Suhrkamp, 1970.
- *Fenomenología del espíritu*, Traducido por W. Rocas, Madrid, F.C.E., 1999.
- Heidegger, M.: "La época de la imagen del mundo", en *Sendas perdidas*, Traducido por José Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, 1969.
- Horkheimer, M.: *Teoría crítica*, Traducido por F. Albizú, Buenos Aires, Amorrortu, 1974
- *Historia, metafísica y escepticismo*, Traducido por M. Zurro, Madrid, Alianza Editorial, 1982.
- Humboldt, W.: *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues*, Berlin, Klostermann, 1936.
- Kant, I.: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, en *Werke IV*, herausgegeben von W. Weischedel, 6t, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966.
- *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Traducido por Manuel García Morente, Madrid, Espasa Calpe, 1981.

- Kantorowicz, E.: *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología y política medieval*, Traducido por Susana Aikin Araluce y Rafael Blázquez Godoy, Madrid, Alianza Editorial, 1985.
- Kerényi, K.: “Origen y transformación del sentido de la utopía”, en *Eco: Revista de la cultura de Occidente*, Tomo XXXIV, Traducido por H. Pierotti, 1978, pp. 14-34.
- Kolakowski, L.: “Herbert Marcuse: marxism as a totalitarian utopia of the new left”, en Kolakowski, L.: *Main currents of marxism. Its origin, growth and dissolution*, Oxford, Clarendon Press, 1978.
- Koyré, A.: *Galileo y la revolución científica del siglo XVII*, en *Estudios de historia del pensamiento científico*, Traducido por Encarnación Pérez Sedeño y Eduardo Bustos, México, Siglo XXI, 1977.
- Labourdette, S.: *Política y poder. Problemas de teoría social y política*, Buenos Aires, A-Z Editora, 1993.
- Landi, O.: *Devórame otra vez*, Buenos Aires, Editorial Planeta, 1992.
- Larrauri, M.: *Conocer Foucault y su obra*, Barcelona, Dopesa, 1980.
- “La anarqueología de Michel Foucault”, en *Revista de Occidente*, N° 95, Abril de 1989; pp. 110-130.
- Lefort, C.: *La invención democrática*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990.
- Lenk, K.(comp.): *El concepto de ideología. Comentario crítico y selección sistemática de textos*, Traducido por J. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1982.
- López Gil, M., Delgado, L.: *La tecnociencia y nuestro tiempo*, Buenos Aires, Biblos, 1989.
- Löwith, K.: *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX. Marx y Kierkegaard*, Traducido por E. Estiú, Buenos Aires, Sudamericana, 1974.
- Luxemburgo, R.: *Huelga de masas, partido y sindicatos*, Traducido por Horacio Ciafarini, Madrid, Siglo XXI, 1974.
- Mansilla, H.: *Introducción a la teoría crítica de la sociedad*, Barcelona, Seix Barral, 1970.
- “La dialéctica de la razón”, en *Estudios de filosofía*, N°84, vol. XXX, Valladolid, Mayo-Agosto de 1981, pp. 235-248.

- Maresca, S., et alia: *Federico Nietzsche: verdad y tragedia*, Buenos Aires-Madrid, Alianza Editorial, 1997.
- Marius, R.: *Thomas More. A biography*, New York, Knopf, 1984.
- Masotta, O.: *Lecciones de introducción al psicoanálisis. Volumen I: el resguardo de la falta*, Barcelona, Gedisa, 1979.
- Mayer, P.: *Trayectoria del pensamiento político*, Traducido por Vicente Herrero, México, F.C.E., 1961.
- McPherson, C.: *The political theory of possessive individualism*, Oxford, Oxford University Press, 1979.
- *La democracia liberal y su época*, traducido por F.S. Fontela, Buenos Aires, Alianza Universidad, 1991.
- Meinecke, F.: *La idea de la razón de estado en la Edad Moderna*, Estudio preliminar de Luis Díez del Corral, traducido por Felipe González Vicen, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1983.
- Mellizo, C.: “Prólogo” a la obra de Hobbes, T.: *Leviatán*, Madrid, Alianza Universidad, 1996, pp. I-XIX.
- Mellosi, D.: *El estado del control social*, traducido por Martín Mur Ubasart, México, Siglo XXI, 1992.
- Mendel, G.: *Sociopsicoanálisis*, traducido por Victor Goldstein, Buenos Aires, Amorrortu, 1974.
- Miller, J. A.: “Suture: elements of the logic of the signifier”, en *Screen*, N° 4, vol. 18, London, Invierno de 1977-78, pp. 18-35.
- Miller, J.: *The passion of Michel Foucault*, New York, Simon & Schuster, 1993.
- Molino, P.: *El marxismo como tragedia. Una esperanza sin revolución*, Granada, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada, 1992.
- Morey, M.: “Introducción” a la obra de Foucault, M.: *Un diálogo sobre el poder*, Madrid, Alianza Editorial, 1981, pp. I-VII.
- *Lectura de Foucault*, Madrid, Taurus, 1983.
- Mouffe, Ch.: “Hegemony and ideology in Gramsci”, en Mouffe, Ch.(comp.): *Gramsci and marxist theory*, London, Verso, 1979, pp. 168-204.
- *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, traducido por Marco Aurelio Galmarini, Barcelona-Buenos Aires, Paidós, 1999.

- Mounier, E.: "Tratado del carácter", en *Obras completas*, Tomo II, Traducido por: Antonio Ruiz, Jesús Ayuso, Félix Cabello, Francisco León, Antonio Calvo, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1993.
- Neussüs, A.: *Utopía*, traducido por María Nolla, Barcelona, Barral, 1970.
- Oberschall, A.: *Social movements: ideologies, interests and identities*, New Brunswick, Transaction Books, 1993.
- Palmier, J.: *En torno a Marcuse*, traducido por Marta Rojzman, Madrid, Guadiana, 1969.
- Peces-Barba, G., Fernández García, E. (Directores): *Historia de los derechos fundamentales, Tomo I: Tránsito a la Modernidad Siglos XVI y XVII*, Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de Las Casas-Universidad Carlos III de Madrid, Madrid, Dykinson S.L., 1998.
- Pesoa Bissières, A.: *Política y economía en el pensamiento de John Locke*, Prólogo de Rafael Alvira, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, S.A., 1997.
- Pettit, P.: *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, traducido por Toni Domènech, Barcelona, Paidós, 1999.
- Pintor-Ramos, A.: "La concepción de la historia en Rousseau", en A.A.V.V.: *Cuadernos Salmantinos de filosofía*, N° XXVI, 1999, pp. 65-113.
- Polibio: *Historias*, traducción y notas de Manuel Balasch Recort, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1983.
- Portelli, H.: *Gramsci y el bloque histórico*, traducido por M. Braun, México D.F., Siglo XXI, 1992.
- Poster, M.: *Foucault, marxismo e historia. Modo de producción versus modo de información*, traducción de Ramón Alcalde, Buenos Aires, Paidós, 1987.
- Quine, W.: *From a logical point of view*, Cambridge, Harvard University Press, 1953.
- Revol, E.: "Metamorfosis de utopía", en *Eco: Revista de la cultura de Occidente*, Tomo XXXIV, 1978, pp. 1-13.
- Ridolfi, R.: *Vita di Niccoló Machiavelli*, Firenze, Sansoni, 1972.
- Riechmann, J., Fernénadez Buey, F.: *Redes que dan libertad. Introducción a los nuevos movimientos sociales*, Barcelona, Paidós, 1994.
- Rogow, A.: *Thomas Hobbes, radical in the service of reaction*, New York, Norton & CO., 1986.

- Rorty, R.: *Contingencia, ironía y solidaridad*, traducido por A. Sinnot, Buenos Aires, Paidós, 1991.
- Rubel, M.: *Karl Marx: essai de biographie intellectuelle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1959.
- Sabine, G.: *Historia de las ideas políticas*, traducido por V. Herrero, México, F.C.E., 1987.
- Sabiote Navarro, D.: “Pautas hermenéuticas para la comprensión de Fromm y Marcuse”, en *Estudios de filosofía*, N° 80, 1981, pp. 249-282.
- Sarmodia, R.: “El psicoanálisis y las relaciones de dominio en la subjetividad”, en *Cuadernos de Investigación de la Sociedad Filosófica Buenos Aires*, N° 3, 1997, pp. 37-47.
- Sartori, G.: *Elementos de teoría política*, traducción de María Luz Morán, Madrid, Alianza Editorial, 1992.
- Sartre, J.: *Critique de la raison dialectique*, vol. I, Paris, Gallimard, 1960.
- Sauquillo, J.: “Michel Foucault: estética y política del silencio”, en *Revista de Occidente*, N° 15, 1989, pp. 98-109.
- Schmitt, C.: *El concepto de lo político*, traducido por Rafael Agapito, Madrid, Alianza Editorial, 1998.
- Silverstein, G.: *Los asaltantes de caminos*, Buenos Aires, Editorial Carlos Pérez, 1969.
- Simondon, G.: *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier, 1958.
- Skinner, Q.: *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, II Tomos, traducción de Juan José Utrilla, México D.F., F.C.E., 1985.
- *Machiavelli*, Oxford, Oxford University Press, 1981.
- *Maquiavelo*, traducido por Miguel Benavides, Madrid, Alianza Editorial, 1991.
- Smith, J.: “Transnational policial processes and the human rights movement, en *Research in social movements, conflict and change*, N° 18, 1995, pp. 185-219.
- Soriano, R.: *La Ilustración y sus enemigos*, Madrid, Tecnos, 1988.
- Strauss, L.: *Naturrecht und Geschichte*, Stuttgart, Klostermann, 1953.
- Tarrow, S.: *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*, traducido por Herminia Bavía y Antonio Resines, Madrid, Alianza Editorial, 1997.

- Taylor, Ch.: "La teoría kantiana de la libertad", en *Cuadernos de Investigación de la Sociedad Filosófica Buenos Aires*, N° 3, traducido por R. Etchegaray, 1997, pp. 119-139.
- Touraine, A.: *The voice and the eye: an analysis of social movements*, New York, Cambridge University Press, 1981.
- Trías, E.: *Meditación sobre el poder*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1993.
- Tully, J.: "Placing the Two Treatises", en Phillipson, N., Skinner, Q. (comps.): *Political Discourse in Early Modern Britain*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 255-283.
- Tzveibel, A.: "El poder en Michel Foucault", en *Cuadernos de Investigación de la Sociedad Filosófica Buenos Aires*, N° 2, 1996, pp. 91-108.
- Vásquez García, F.: "Foucault: la mortal afinidad de la pasión y el concepto", en *Er, Revista de Filosofía*, N° 15, Sevilla, 1993, pp. 191-193.
- Vela López, F.: *Persona, poder, educación. Una lectura de E. Mounier*, Salamanca, Departamento de ediciones y publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca-Editorial San Sebastián, 1989.
- Verón, E.: *Semiosis de lo ideológico y del poder. La mediatización*, Buenos Aires, U.B.A-C.B.C., 1995.
- Villari, P.: *Maquiavelo: su vida y su obra*, traducido por Antonio Ramos Oliveira y Julio Luelmo, México D. F., Editorial Grijalbo, 1958.
- Viroli, M.: *La sonrisa de Maquiavelo*, traducido por Atilio Pentimalli, Barcelona, Tusquets Editores, 2000.
- Waldman, P.: *Ensayos sobre política y sociedad en América Latina*, traducido por Ernesto Garzón Valdés y Mónica Delacre de Waldmann, Barcelona-Caracas, Editorial Alfa, 1983.
- Wolin, S.: *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*, traducido por Ariel Bignami, Buenos Aires, Amorrortu Ediciones, 1973.
- Zerubavel, E.: *Ritmi nascosti*, Bologna, Il Mulino, 1985.

ÍNDICE GENERAL

Aclaración sobre el modo de citar.....	1
Introducción.....	2

PRIMERA PARTE ANTECEDENTES HISTÓRICOS DE LA RELACIÓN ENTRE EL PODER Y LA NATURALEZA HUAMANA

CAPÍTULO 1 MAQUIAVELO.-

1.1. Los desafíos políticos en la Florencia de Maquiavelo.....	15
1.2. Poder y ciencia en Nicolás Maquiavelo.....	19
1.3. Los conceptos centrales del poder en Maquiavelo	22
1.4. Naturaleza humana y orden político	26
1.5. La virtud y el manejo el estado.....	28
1.6. Historia y corrupción del cuerpo político.....	37
1.7. La concordancia entre libertad y dominación.....	40
1.8. Conflicto social y poder.....	43
1.9. La legitimidad del poder.....	53
1.10. A modo de crítica.....	57

CAPÍTULO 2 HOBBS.-

2.1.	Poder y razón científica: una introducción histórica al problema del poder como “física social”.....	66
2.2.	Naturaleza humana, deseo y guerra: la necesidad del orden político.....	77
2.3.	Derecho natural ley natural.....	80
2.4.	Libertad, estado político y voluntad común.....	84
2.5.	La libertad en el contexto de la necesidad y el temor.....	89
2.6.	Orden político y atributos del <i>Leviatán</i>	92
2.7.	Poder absoluto y poder social. El surgimiento del pacto político.....	94
2.8.	Dominación y gobernabilidad política.....	97
2.9.	La constitución del estado político. Las modalidades del dominio.....	101
2.10.	Los límites del poder del estado.....	105
2.11.	El mantenimiento del orden político.....	108
2.12.	Representación política intereses particulares.....	115
2.13.	Creencia, discurso y poder.....	117
2.14.	La relación entre lo público y lo privado.....	121
2.15.	Poder civil y poder religioso.....	121
2.16.	Dos interpretaciones de la obra de Hobbes.....	124
2.17.	Los principales postulados de la teoría del poder en Thomas Hobbes.....	126
2.18.	Análisis crítico de la teoría de Hobbes.....	128
2.19.	El problema de la relación del poder con la comunicación.....	130
2.20.	Hobbes y Maquiavelo: una perspectiva en común.....	131

CAPÍTULO 3 TOMÁS MORO.-

3.1.	Hacia una definición de la utopía moderna.....	134
3.2.	Aspectos biográficos de Tomás Moro.....	136
3.3.	Poder y utopía en Tomás Moro.....	138
3.4.	Los presupuestos de <i>Utopía</i>	141
3.5.	El poder como actividad y creación.....	143
3.6.	El poder de la utopía frente al realismo político.....	145
3.7.	El equilibrio de poder como diseño social.....	147

3.8.	La relación entre propiedad privada y explotación social.....	151
3.9.	Las alternativas teóricas de Moro.....	156
3.10.	La organización social y política de <i>Utopía</i>	158
3.11.	Síntesis crítica de la teoría del poder en Moro.....	159

CAPÍTULO 4 CAMPANELLA.-

4.1.	Las motivaciones vitales de la filosofía de Tomasso Campanella.....	167
4.2.	La unidad del poder político religioso.	169
4.3.	El estado y la comunidad como unidad orgánica.....	172
4.4.	Poder legítimo y poder supremo.....	176
4.5.	Las formas de gobierno.....	179
4.6.	Los aspectos centrales del poder.....	180
4.7.	Utopía y poder en la <i>Ciudad del sol</i>	182
4.8.	La virtud del soberano político.....	187
4.9.	Campanella frente al pensamiento de Maquiavelo y Moro.....	189
4.10.	Evaluación crítica de la teoría del poder en Campanella.....	193

CAPÍTULO 5 LOCKE.-

5.1.	Aspectos biográficos de John Locke.....	197
5.2.	Poder y autonomía: La filosofía de la libertad frente a la filosofía del orden.....	199
5.3.	La autonomía de la sociedad frente al poder absoluto del <i>Leviatán</i>	201
5.4.	Fundamentos y límites del poder estatal.....	207
5.5.	Estado de naturaleza y estado e guerra.....	211
5.6.	La lucha por el poder.....	213
5.7.	El trabajo como fundamento de la propiedad privada.....	214
5.8.	El problema de la acumulación y la guerra por el espacio.....	216
5.9.	Sociedad, legalidad y propiedad privada.....	218

5.10.	Los límites del poder estatal.....	220
5.11.	Las modalidades del poder.....	224
5.12.	Evaluación crítica de la postura de Locke sobre el poder.....	227

CAPÍTULO 6 ROUSSEAU.-

6.1.	Aspectos biográficos de Rousseau.....	235
6.2.	Naturaleza humana y poder: las antinomias de la razón.....	237
6.3.	La civilización como proceso de dominación.....	241
6.4.	Virtud política e identidad.....	244
6.5.	Propiedad privada y desigualdad social.....	247
6.6.	Las modalidades del poder y las formas de dominación.....	251
6.7.	Orden político y voluntad general.....	253
6.8.	Legalidad y buen sentido. Las funciones de los poderes públicos.....	258
6.9.	La paradoja de la libertad y los problemas de la voluntad general.....	262
6.10.	Evaluación crítica de la teoría del poder en Rousseau. Autodeterminación y subjetividad.....	263

CAPÍTULO 7 MARX.-

7.1.	Aspectos de la vida y la obra de Marx.....	274
7.2.	Poder y alineación en Karl Marx. Una crítica integral a la sociedad industrial.....	276
7.3.	Análisis abstracto y análisis materialista del orden social.....	281
7.4.	La crítica de Marx a Hegel.....	284
7.5.	Dominación y estado político.....	286
7.6.	Poder y humanidad.....	292
7.7.	Las formas de la dominación social.....	293
7.8.	El poder emancipador del hombre.....	295
7.9.	La naturalización de las relaciones sociales.....	297
7.10.	Explotación social y plusvalía.....	300

7.11.	Una perspectiva común frente a la dominación social.....	302
7.12.	Las cuatro modalidades de la enajenación.....	304
7.13.	La enajenación “oculta”.....	317
7.14.	La libertad positiva en Marx.....	321
7.15.	Evaluación crítica de los aportes de Marx a la teoría del poder.....	322

SEGUNDA PARTE

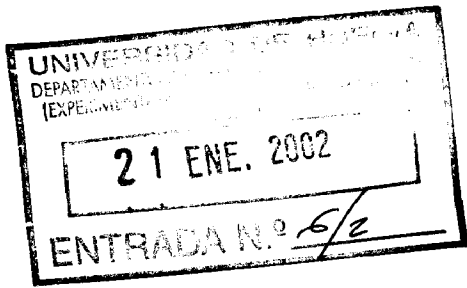
DOS ENSAYOS FILOSÓFICOS ACERCA DE LA RELACIÓN ENTRE EL PODER SOCIAL Y LA NATUALEZA HUMANA HERBERT MARCUSE Y ERNESTO LACLAU.

CAPÍTULO 8 HERBERT MARCUSE.-

8.1.	Marcuse en el contexto de la Escuela de Frankfurt.....	335
8.2.	Poder unidimensional y alineación cultural.....	338
8.3.	Unidimensionalidad y sociedad cerrada.....	342
8.4.	Dominio y operacionalismo.....	346
8.5.	La racionalidad dialéctica frente a la racionalidad unidimensional. La lucha entre el ser auténtico y el ser inauténtico.....	349
8.6.	Poder y contención social en el discurso político. El fin del sujeto revolucionario.....	353
8.7.	El cierre del universo del discurso. El poder como manipulación y represión.....	363
8.8.	La unidimensionalidad del lenguaje.....	367
8.9.	La historia como recurso del poder. La historia sin “memoria” y su relación con la unidimensionalidad.....	374
8.10.	Conciencia crítica y transformación de las condiciones intolerables.....	382
8.11.	Poder represivo y poder liberador.....	386
8.12.	Recapitulación: los aportes de Marcuse a la teoría del poder.....	390
8.13.	Evaluación crítica de la teoría del poder de Marcuse.....	395

CAPÍTULO 9
ERNESTO LACLAU.-

9.1.	Ernesto Laclau en el contexto del postmarxismo.....	412
9.2.	La importancia de la redefinición de la hegemonía política para la crisis del pensamiento de izquierda.....	413
9.3.	La genealogía del concepto “hegemonía”.....	416
9.4.	El concepto de “hegemonía” en Antonio Gramsci.....	422
9.5.	La crítica de Laclau al concepto de hegemonía en Gramsci.....	424
9.6.	La crítica al economicismo clásico.....	428
9.7.	El concepto de hegemonía política en Ernesto Laclau.....	434
9.8.	La importancia de la hegemonía en la formación de la identidad social.....	443
9.9.	La transformación de la relación entre naturaleza humana y poder: pluralismo social y pluralismo de los sujetos.....	445
9.10.	La formación de la identidad social: carácter <i>relacional</i> y antagonismo.....	449
9.11.	Los principios organizativos de una democracia radicalizada. Una propuesta para una nueva izquierda.....	462
9.12.	Recapitulación de la noción de democracia radical. El equilibrio entre igualdad y libertad.....	469
9.13.	Análisis crítico de la propuesta de Ernesto Laclau.....	473
	Conclusiones y hallazgos del trabajo de investigación.....	480
	Índice de obras citadas.....	493
	Fuentes.....	493
	Bibliografía secundaria.....	496
	Índice general.....	508



Universidad
de Huelva

Reunido el Tribunal integrado por los abajo firmantes
en el día de la fecha, para Juzgar la Tesis Doctoral de
D. / D^a. _____

Titulada _____

acordó otorgarle la calificación de _____

Huelva, ____ de _____ de 19__

El Vocal

El Vocal

El Vocal

El Presidente

El Secretario

El Doctorando

UNIVERSIDAD DE HUELVA
BIBLIOTECA



0000210310