

Repensar la experiencia democrática desde Latinoamérica: La concepción de la democracia radical en la obra de Ernesto Laclau

Rethinking the democratic experience from Latin America: The
conception of radical democracy in the work of Ernesto Laclau

WALTER FEDERICO GADEA

Resumen: La propuesta de una democracia radical condice con una concepción en la que el poder aparece como un «lugar vacío». Esto significa, que el lugar de la universalidad, que ocupaba la clase obrera en la teoría de Marx, 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).

Palabras clave: democracia radical, razón crítica, utopía política, filosofía política en Iberoamérica, identidad social.

Abstract: The proposal for a radical democracy fit with a conception in which power appears as an «empty space». This means that the place of universality, which occupied the working class in Marx's theory, is replaced by an articulatory practice policy, which becomes the unit responsible for providing a momentary and partial fragmentary elements of a structure open social and dislocated (plural).

Keywords: radical democracy, critical thinking, utopian politics, political philosophy in Latin America, social identity.

1. Hegemonía política e identidad social

El concepto de hegemonía que desarrolla Ernesto Laclau resume, de alguna manera, la idea de que no se puede separar el proceso de constitución de las identidades sociales del proceso de configuración del poder social. Esto significa 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 un *sistema de diferencias*. 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 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*» colectivo 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 el *sistema de diferencias* previo (momento primero) y ensayan una reorganización del tejido social. 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 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.

2. 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. 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».¹ 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».² 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. 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 a los «*fundamentos* del orden social por una pluralidad de *lógicas sociales*», las cuales intervendrían en grados diversos en la constitución de toda identidad social, limitando sus efectos mutuos.³

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» que no son permanentes.⁴ 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 y la democracia perdería todo su sentido. 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 de la competencia democrática carecería de función. Por ello, afirma Laclau:

1 Mouffe, Ch.: «El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical», Barcelona, Paidós, pág. 205 (1999).

2 Laclau, E.: *Emancipación y diferencia*. Ariel, Barcelona (1996), p. 100.

3 Laclau, E., Mouffe, Ch.: *Hegemonía y estrategia socialista*. Madrid, Siglo XXI, (1987), p. 206.

4 Con 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 interpe-laciones, en el lenguaje althusseriano, no pueden ser reducidas a un principio o fundamento único.

«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».⁵

Por ende, la democracia requiere de una pluralidad de sujetos que compitan para que sus reivindicaciones ocupen «momentáneamente» el lugar de la universalidad perdida. 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, para Laclau, que el poder es 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 «temporalmente» ocupa el lugar de la universalidad plena se revela como lo que es, es decir, como particular.

En segundo lugar, que el rechazo del universalismo identitario y político no significa, 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 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.

3. 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

5 Ibídem, p. 104.

tiempo, *cerrada* (como es el caso de la estructura de los signos en la teoría de Saussure).⁶ 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 a 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.⁷ ¿Qué significa esto? 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 causa, 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 el reposo; por el contrario, es porque un campesino *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 mi no ser y, de este modo, es desbordado por una pluralidad de sentidos que impide fijarlo como positividad plena».⁸

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

6 Al respecto se puede consultar Saussure, F.: *Problemes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966, p. 53 y ss.

7 El concepto de *límites internos* 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».

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

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 falta de autotransparencia de lo social y la imposibilidad de cierre de la identidad?

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. Así pues, la articulación entre los objetivos políticos y las posiciones económicas resultan externas y no dependen de ninguna legalidad *natural*, convirtiéndose en una práctica hegemónica de carácter político.⁹ Esto significa que la lucha obrera es una lucha más entre otras tantas, y está en un pie de igualdad con las demandas de la sociedad. 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 a la naturaleza y eficacia 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 representa 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».¹⁰

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

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

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

ser descifrado desde el inicio. La tendencia democratizadora de un movimiento social sólo 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».¹¹

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 son heterogéneos. La asignación de «unidad» y de «universalidad» será otorgada por el propio proceso de articulación de estas distintas posiciones o puntos variados. También cabe recalcar que la perspectiva laclausiana disuelve los problemas dejados por Marcuse, ya que al negarse a asumir 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 sean capaces de establecer.

La tercera consecuencia 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) momentánea 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.

4. Los principios organizativos de una democracia radicalizada. Una propuesta para una nueva izquierda

A) Los riesgos de la ofensiva antidemocrática

La propuesta que elabora Ernesto Laclau tiene como objetivo central responder a lo que ha dado en llamar «los riesgos de una ofensiva antidemocrática».¹² 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. Justamente, estos tópicos son los que permiten justificar la desigualdad social, económica y política, viabilizando la

11 *Ibíd.*, p. 103-104.

12 *Cfr. Ibíd.*, p. 193.

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 y para restaurar las relaciones jerárquicas que tres décadas atrás habían sido quebrantadas en las sociedades democráticas avanzadas. Por ello, señala Laclau:

«Lo que está aquí en juego es, en verdad, la creación de un nuevo bloque histórico. Tornando en 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».¹³

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 consideran a la pobreza, la falta de educación y la gran disparidad en las condiciones de vida, como no atentatorias de la libertad.¹⁴ 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 ampliación de la revolución democrática y, en consecuencia, tiene que «expandir las cadenas de equivalencias entre las distintas luchas contra la opresión».¹⁵

B) 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.

¹³ Ibídem, p. 198.

¹⁴ Se puede encontrar desarrollada esta tesis en Hayek, F.: *The constitution of liberty*, Chicago, University of Chicago Press, 1960, p. 11 y ss.

¹⁵ Laclau, E., Mouffe, Ch.: (1987), p. 199.

El concepto de «revolución democrática» es coextensible al proceso que se ha desarrollado en las sociedades avanzadas bajo el nombre de «democracia social», en el cual se ha transformado el sentido común de la dominación, 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 este último 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 a una nueva articulación entre libertad e igualdad efectiva. Ahora bien, el proceso de mercantilización y burocratización de las sociedades avanzadas han sido el marco en el que se ha desarrollado una expansión sin precedentes de las luchas por la igualdad; abarcando aspectos de la vida que anteriormente eran considerado 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*».¹⁶ 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 en la apariencia de igualdad de nuestras sociedades, dando lugar a una multiplicación de particularismos que, en muchos casos, ha generado una situación de mayor autonomía en diversos colectivos sociales.

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*».¹⁷ Por lo tanto, la irrupción de estos nuevos movimientos sociales, de estas nuevas formas de particularismos corre el peligro de ser funcionales a la dominación si se quedan 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.

16 Ibidem, p. 184.

17 Cfr. 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».¹⁸ 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 dominio que han sido naturalizadas a través del tiempo.¹⁹ 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 agremiación 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:

18 Mouffe, Ch.: (1999), pp. 39-40.

19 En 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». Pettit, P.: *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Traducido por Toni Domenech, Barcelona, Paidós, 1999. p. 92.

«Es sólo en la medida en que es subvertido el carácter diferencial positivo de una posición subordinada de sujeto, que el antagonismo podrá emerger».²⁰

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 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.²¹ 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 algún *Otro* que la niega o la pone en peligro.»²² 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.

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

21 Laclau 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, no 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.

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

5. La democracia radical: entre la igualdad y la libertad

La propuesta de una democracia radical condice con una concepción en la que el poder aparece como un «lugar vacío». Esto significa, que el lugar de la universalidad, que ocupaba la clase obrera en la teoría de Marx, 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).²³ 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».²⁴ 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 fin de este fundamento único es lo que torna radical a esta 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».²⁵

Desde esta perspectiva, el proyecto de una democracia radical navega entre dos tendencias complementarias: por un lado, nos enfrentamos ante una 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 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 reaccionar o luchar. Por ende, la formación de la unidad siempre está limitada por aquello que le permite

23 Es 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.

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

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

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 resulta complementaria 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 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*».²⁶

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 los 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 que no exista 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».²⁷ 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 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.

26 *Ibíd.*, p. 207.

27 *Ibíd.*, p. 208.

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, tornaría 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 lo tanto, todo proyecto de democracia radicalizada incluye la dimensión socialista, entendiendo por tal «la abolición de las relaciones capitalistas de producción»; aunque rechaza la idea de que a esta eliminación de las relaciones capitalistas le corresponda la desintegración automática del resto de «las desigualdades» sociales.²⁸ Esto significa que los objetivos finales del pensamiento de izquierda podrán hacerse efectivos sólo si se acepta el descentramiento del sujeto y la autonomía de los distintos discursos y luchas. No obstante, la multiplicación de los antagonismos y la construcción de una pluralidad de espacios políticos se convierten en nociones claves para superar las tesis del socialismo clásico.

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».²⁹

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 indecible.

²⁸ Cfr. *Ibíd.*, p. 216.

²⁹ Cfr. *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.

Bibliografía citada

- Hayek, F.: (1960) *The constitution of liberty*, Chicago, University of Chicago Press.
- Laclau, E.: (1988) «Building a new left: an interview with Ernesto Laclau», en *Strategies Collective*, N 1, London.
- Laclau, E.: (1996) *Emancipación y diferencia*. Ariel, Barcelona.
- Laclau, E., Mouffe, Ch.: (1987) *Hegemonía y estrategia socialista*. Madrid, Siglo XXI.
- Laclau, E., Mouffe, Ch.: (1987) «Post-marxism without apologies», *New Left Review*, N° 166, London.
- Laclau, E., Mouffe, Ch.: (1993) «Postmarxismo sin pedidos de disculpa», en *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Mouffe, Ch.: (1999) «El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical», Barcelona, Paidós.
- Pettit, P.: (1999) *Republicanismo. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Traducido por Toni Domenech, Barcelona, Paidós.
- Riechmann, J., Fernández Buey, F.: (1994) *Redes que dan libertad. Introducción a los nuevos movimientos sociales*, Barcelona, Paidós.
- Saussure, F.: (1966) *Problemes de linguistique générale*, París, Gallimard.

