

“LO POLÍTICO ES LA ANATOMÍA DEL MUNDO SOCIAL”

Una entrevista con Ernesto Laclau¹

Sumilla:

Ernesto Laclau, pensador argentino postmarxista y profesor de la Universidad de Oxford, habló con Anthropía. En esta entrevista, Laclau nos explica los principales conceptos de su desarrollo teórico como hegemonía y populismo, conceptos que a mediados de los ochenta marcaron la pauta del pensamiento crítico. También nos habla de su tan sonado debate con Žižek y de la gran importancia que implica el repensar lo político y la política en la actualidad.



El profesor Ernesto Laclau, junto a su esposa Chantal Mouffe, es uno de los pensadores más originales que tiene la filosofía política en la actualidad. El marxismo, psicoanálisis y la lingüística son las herramientas principales con las que construye su edificio teórico y que son, además, los elementos que le han permitido plantear ideas desafiantes como estimulantes. Toma el fenómeno político no como un hecho concomitante de lo social, sino como elemento inmanente de este. Lo político, como nos dice en esta entrevista, es la anatomía del mundo social. Aunque argentino de nacimiento, el profesor Laclau se ha establecido en Londres desde ya varios años atrás y desde ahí tuvo la amabilidad de concedernos una entrevista para *Anthropía*, entrevista que está pensada para un público que no necesariamente está familiarizado con los trabajos de Laclau. Se trata de invitar a que nuestros lectores se introduzcan en los textos de este pensador. Tomemos así esta entrevista que, hasta donde sabemos, es la primera que Ernesto Laclau concede al público peruano.

Nació en La Argentina y es licenciado en Historia. ¿Qué lo llevó a la filosofía política?

Bueno, fue un proceso un tanto largo, yo fui en realidad formado como historiador económico. Después, cuando estuve en Europa, se dio mi transición hacia la teoría política. Entonces yo fui a Oxford como estudiante de postgrado en 1969 y después allí, cuando estuve trabajando en Oxford, se dio toda mi transición hacia la filosofía política.

¿Cuál es el objeto de la filosofía política y cuál su papel como filósofo?

A mí me interesa sobre todo estudiar la forma en que el pensamiento contemporáneo se ha movido desde una filosofía social, que fue lo que marcó la temática general del siglo XIX y comienzos del XX, hacia un análisis de lo político. Lo político para mí es la anatomía del mundo social y esa es la dirección en la que mi pensamiento se ha movido en los últimos 20 años.

¿De qué manera llega a la teoría marxista?

Yo empecé por la teoría marxista cuando estaba en La Argentina. El problema fue que la teoría marxista en ese momento era un pensamiento sumamente reduccionista y los fenómenos de masa que el populismo unificaba, por ejemplo el fenómeno de masa del peronismo, no podían ser completamente abarcados por ese tipo de pensamiento. Entonces

en los años 60 yo comencé a estudiar seriamente la obra de Gramsci y la obra de Althusser y ahí comenzó todo un viaje cognitivo que me hizo avanzar hacia los fenómenos populares de tipo más amplio.

El psicoanálisis es una herramienta teórica central en su pensamiento...

Sí, el psicoanálisis y la lingüística. La obra de Freud fue para mí importante y la obra de Lacan también. Hay una teórica psicoanalista, Joan Copjec², cuyos trabajos yo he hecho traducir al español³. Con ella hemos trabajado conjuntamente durante bastante tiempo, teníamos un seminario conjuntos en la Universidad de *Buffalo* en los Estados Unidos sobre retórica, psicoanálisis y política. La obra de ella ha sido muy importante para mi trabajo.

¿En qué momento logra captar la conexión entre el psicoanálisis, la lingüística y el marxismo para lograr edificar su constructo teórico?

Digamos lo siguiente, yo creo que la historia intelectual del siglo XX comenzó con tres ilusiones de inmediatez, es decir, de acceso inmediato a las cosas, y esas tres ilusiones fueron: el referente, el fenómeno y el signo. Ellas dieron lugar a las tres corrientes intelectuales más importantes del siglo XX que fueron la filosofía analítica, la fenomenología y el estructuralismo. Ahora, la historia de esas tres corrientes es sumamente similar, porque en cierto momento la ilusión de un acceso inmediato a las cosas se disuelve y las tres tienen que pasar a una u otra forma de aceptación del carácter primario de la mediación discursiva. Eso es lo que ocurre por ejemplo en la filosofía analítica con las «Investigaciones filosóficas» de Wittgenstein, es lo que ocurre en la fenomenología con la transición hacia la analítica existencial de Heidegger y es lo que ocurre en el estructuralismo con toda la crítica postestructuralista del signo. Ahora, yo creo que dentro de la historia del marxismo hay una transición similar, porque todo empezó con una determinación de la identidad de clase como dato referencial unívoco y en cierto momento, sin embargo, esto se va disolviendo y es lo que ocurre, por ejemplo, en el fenómeno del gramscismo por el cual la relación hegemónica rompe con esa noción de una identidad clasista única. Es en esa tradición donde nos hemos ido formando.

La publicación de «Hegemonía y estrategia socialista», en coautoría con Chantal Mouffe, se ha convertido en un texto clásico. ¿Cómo explica este éxito?

En primer lugar yo empecé a acercarme a este tipo de análisis todavía cuando estaba en la Argentina en los años 60, ahí es donde, como le decía antes, empecé a estudiar a Gramsci y Althusser con cierto esfuerzo y entonces empecé a desarrollar una problemática distinta. En el caso de Chantal Mouffe, que es mi coautora y también mi mujer, ella venía de la tradición althusseriana, por ejemplo ella había participado con Althusser en el grupo de estudio del que surgió "Leer el Capital"⁴ en los años 60 en París, y cuando nos encontramos hallamos una gran afinidad de pensamiento entre lo que ella estaba analizando desde un punto de vista de la teoría marxista y lo que yo estaba analizando desde el punto de vista de los movimientos populares en América Latina, era el momento también del 68 en el cual toda una nueva apertura hacia los movimientos sociales se estaba dando; o sea que el proceso surgió casi naturalmente.

En el prefacio a la segunda edición en español de «Hegemonía...» Usted nos dice que han ocurrido drásticas transformaciones en la estructura social y que están en la raíz de nuevos paradigmas en la construcción de identidades sociales y políticas. Es más, dice usted, parafraseando a Eric Hobsbawm, que el «corto siglo XX» concluyó en algún punto a comienzos de los años 90 y que hoy en día encaramos problemas de un orden sustancialmente nuevo. ¿Podría explicarnos, al menos en términos generales, cómo es este nuevo orden?

En términos generales puede decirse que el marxismo clásico había sido una teoría acerca de la homogenización creciente de lo social, por ejemplo, la tesis básica del marxismo tradicional era que había una simplificación creciente de las contradicciones sociales bajo el capitalismo, de modo que al final lo que iba a producirse era una estructura dicotómica de la sociedad en la cual por un lado iba a estar la burguesía, por el otro lado iba a estar una masa proletaria homogénea, y que ese conflicto entre la burguesía y el proletariado generalizado de ese modo iba a ser el último de los conflictos antagonistas de la historia. Lo que ha ocurrido en realidad es lo opuesto, es decir en lugar de simplificarse la estructura social bajo el capitalismo se ha vuelto cada vez más compleja, no es que las clases medias y el campesinado han desaparecido como el marxismo suponía que iba ocurrir, sino que ha habido una complejización de esa estructura social cada vez mayor. Entonces, en esas circunstancias lo que

se ha dado es una importancia cada vez mayor de la mediación política como forma de articulación, y esa prioridad del momento político, que es exactamente lo que da su carácter central a la categoría de hegemonía, es lo que estamos viviendo hoy día.

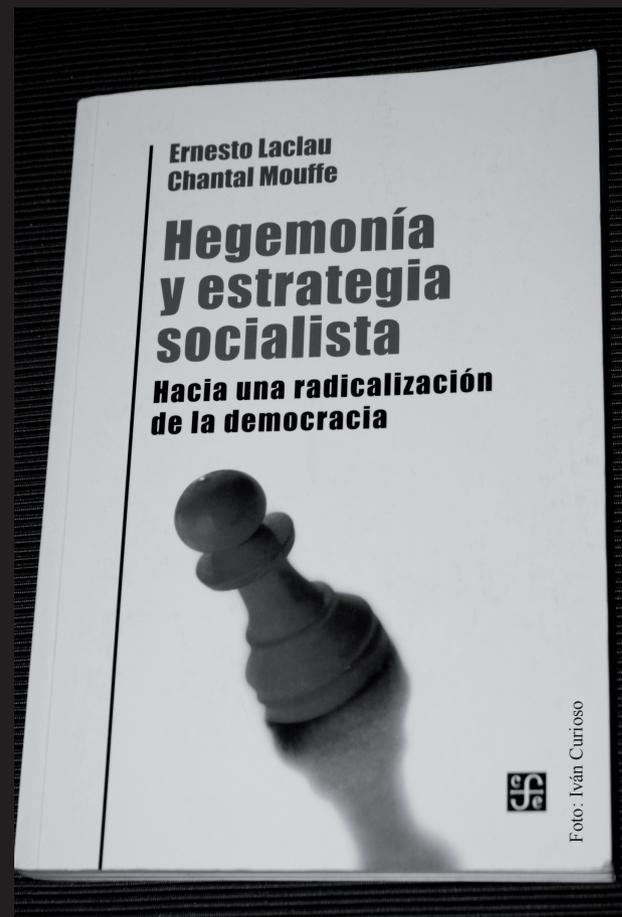
Un elemento central de «Hegemonía y estrategia Socialista» es la noción de antagonismo. ¿Podría explicar en qué consiste esta noción?

Sí. La cuestión es ¿qué es lo que constituye un antagonismo social? Ahora, ahí, si me permite referirme a una discusión que encaramos en «Hegemonía y estrategia socialista», está esa vieja distinción kantiana entre oposición real y contradicción dialéctica; una oposición real, para Kant, era una oposición entre dos procesos objetivos, por ejemplo el choque de dos piedras, el choque de dos automóviles, y eso es lo que llamaba oposición real. De otro lado decía que hay también la contradicción, y la contradicción tiene un carácter lógico, por ejemplo si yo digo «esta es una piedra» y al mismo tiempo digo «esta no es una piedra», ahí hay una contradicción lógica y la dialéctica se fundamentaba en las contradicciones lógicas. Entonces el argumento de, por ejemplo, los dellavolpianos⁵ en Italia en los años 60 era que una filosofía idealista como la de Hegel, que reducía la realidad al concepto, podía afirmar que existen contradicciones lógicas en la realidad, pero que una filosofía materialista como el marxismo que afirmaba el carácter extralógico de lo real no podía afirmar que había contradicciones en la realidad. Entonces el argumento que ellos daban era que el marxismo estaba equivocado en plantear la categoría de contradicción, que es una categoría lógica, como centro para entender los antagonismos y que los antagonismos sociales tenían que ser entendidos como oposiciones reales. Ahora, yo estuve de acuerdo con los dellavolpianos en afirmar que no puede haber contradicciones lógicas en la realidad, ese punto que ellos hicieron creo que es absolutamente correcto. Pero de otro lado tampoco creo que los antagonismos sociales puedan ser entendidos como oposiciones reales, porque en una oposición real no hay ninguna relación de antagonismo. Por ejemplo, si hay un choque entre dos piedras, ese choque entre dos piedras no tiene nada de antagónico en sí mismo, o sea que entonces, ni la contradicción dialéctica, ni la oposición real son fórmulas lógicas para entender al antagonismo, por tanto ¿qué es un antagonismo? Y ahí es donde comenzó nuestro análisis, el análisis que hacemos es que los antagonismos no son ni oposiciones rea-

les, ni contradicciones dialécticas, el antagonismo simplemente no es una relación objetiva, sino es una relación en que se muestra el límite en la constitución de toda objetividad. Por ejemplo, si un campesino se resiste a la expropiación de sus tierras por parte del terrateniente, desde el punto de vista del campesino y desde el punto de vista del terrateniente la relación respecto al otro es impensable, entonces ese momento en el cual no hay posibilidad objetiva de pensar la relación ni en términos de oposición real, ni en términos de contradicción dialéctica es exactamente, por ejemplo, lo que los lacanianos en la teoría psicoanalista llaman lo Real⁶, es decir algo que se resiste al proceso de integración simbólica. Ahora, eso es lo que ha sido esencial en nuestro análisis. El pensar la relación antagonica como un Real que impide, digamos, su absorción simbólica.

Las divisiones sociales que se derivan del antagonismo son parte inherente a la política y a la posibilidad misma de una política democrática. ¿Podría explicar este planteamiento?

Yo creo que la posibilidad de una política democrática consiste en poner junta una serie de puntos de ruptura que normalmente no tendrían una forma de confluencia necesaria. Por ejemplo, para darle un caso que hemos analizado en un artículo, supongamos que en un momento dado, en una determinada sociedad hay un grupo de vecinos que piden a la municipalidad que cree una línea de ómnibus que los lleve desde el lugar donde la mayor parte de ellos viven hasta el lugar donde la mayor parte de ellos trabajan. Si la municipalidad acepta ese pedido no hay ningún problema, pero si no la acepta, hay en ese caso una demanda insatisfecha. Entonces, supongamos que esa misma gente, cuya demanda de transporte es insatisfecha, ve que hay otras demandas que alrededor de ellos también son insatisfechas que se refieren a vivienda, la salud, la escolaridad, etc.; en ese caso hay una acumulación de demandas no satisfechas y un sistema institucional que no las puede absorber. Entonces, en ese momento empieza a generarse una identidad popular más amplia que abarca todo ese tipo de demandas insatisfechas y en cierto momento va a ser necesario que una cierta demanda cristalice toda esta situación. Por ejemplo, si uno piensa en Solidaridad⁷ en Polonia, *Solidarność*, al principio las demandas de *Solidarność* eran simplemente las demandas de un pequeño grupo de obreros de los astilleros Lenin de Gdańsk⁸, pero por el hecho de



que esas demandas tenían lugar en una sociedad en la cual muchas otras demandas también eran insatisfechas, esas demandas empiezan a adquirir un carácter más global, más general; pasan a ser de demandas puntuales democráticas a ser demandas populares más amplias y en cierto momento esas demandas pasan a definir la totalidad de todo un campo y así es como se van constituyendo las identidades populares en su sentido más generalizado.

Su libro «La razón populista» se cuestiona justamente sobre la lógica de formación de identidades colectivas; nos ha dado un ejemplo de cómo estas identidades colectivas se van construyendo y, sin embargo, ¿podríamos decir que hay elementos centrales que estructuran estas lógicas colectivas?

Bueno, no hay ningún elemento que a priori sea esencial, pero la centralidad se va creando a través de la interacción social.

El «populismo», dice usted, siempre ha estado vinculado a un exceso peligroso, que cuestiona los moldes claros de una comunidad racional.

Sin embargo, usted afirma que siempre ha estado inscrito en el funcionamiento real de todo espacio comunitario. ¿Podría desarrollar brevemente esta tesis?

La puedo desarrollar hasta cierto punto. El argumento básico es el siguiente: hay dos formas básicas en que las demandas pueden ser canalizadas, una primera es la forma institucionalista, por ejemplo si hay demanda referente a la salud, esa demanda puede ser absorbida a través de una entidad del Estado que se ocupe de los problemas de la salud, entonces ahí hay una forma institucionalista de la satisfacción de las demandas. La otra solución es a la que nos referíamos antes, es decir, supongamos que esa demanda no es satisfecha y hay otras que no son satisfechas también, en ese caso hay una equivalencia entre una pluralidad de demandas que va constituyendo una identidad popular de tipo más amplio. Mientras que la primera es una solución institucionalista, las segunda es una solución de tipo populista, o sea que yo creo que el institucionalismo y el populismo son las dos alternativas de la construcción de lo social.

¿Sus críticas a Slavoj Žižek en su reciente libro «Debates y combates» pueden ser entendidas como un rechazo al enfoque teórico de este?

Sí, claro que sí es un rechazo de su enfoque teórico. Pero el enfoque teórico de él ha variado mucho en los últimos años.

Al inicio Usted y Slavoj Žižek tenían una relación más cercana, al menos teóricamente; es más, Žižek en el libro «El objeto sublime de la ideología» agradece el apoyo que ha recibido de la lectura del libro «Hegemonía y estrategia socialista» y de Usted. Pero ahora hay un distanciamiento teórico, este distanciamiento tiene un punto de quiebre, un momento en el que ocurre la separación teórica...

Sí, bueno, yo conocí a Slavoj Žižek en el año 85, lo conocí en París y en realidad yo lo lancé a la vida intelectual, porque él me presentó sus primeros trabajos, tradujo al esloveno «Hegemonía y estrategia socialista» y después yo publiqué su primer libro en inglés que era «El objeto sublime de la ideología». Después lo que ocurre es que él entró en una posición ultra izquierdista y entonces hubo cada vez menos acuerdos políticos y el punto de arribo de todo ese desacuerdo. Usted lo tiene en el ensayo del libro que Usted ha leído sobre «Debates y combates», en donde ya las dos pers-

pectivas teóricas realmente se separan totalmente la una de la otra.

En ese mismo libro a Georgio Agamben le critica la simplificación de las alternativas que ofrece la Modernidad...

Ese es un desacuerdo de tipo distinto. Yo creo que Agamben ha hecho un análisis muy inteligente de las alternativas de la modernidad, pero finalmente ha terminado, a mi modo de ver, planteando una simplificación de las alternativas políticas del mundo contemporáneo en que todo parece confluir en el campo de concentración como forma última de la modernidad.

¿Cuál o cuáles serían los aspectos centrales de su desacuerdo con Hardt y Negri en relación a la constitución de las identidades políticas?

Con ellos tenemos, de todos modos, una cierta relación de simpatía, especialmente con Hardt, pero hay puntos de desacuerdo. Básicamente la perspectiva que se liga a la tradición del operaísmo⁹ italiano de los años 60, es decir a una visión de los conflictos sociales en la cual cada conflicto en su especificidad concreta conduce a un enfrentamiento con el sistema sin necesidad de establecer una relación horizontal de equivalencia con otros conflictos, finalmente el operaísmo italiano surgió de una perspectiva que se opuso frontalmente a lo que había sido la política del Partido Comunista Italiano que en los años 40 y 50 siguió una orientación gramsciana afirmando que el momento de la articulación política entre distintas luchas era esencial para establecer una confrontación global con el sistema. Eso condujo, evidentemente, a simplificar en cierta medida la especificidad de las distintas formas de conflictualidad social, por eso cuando el operaísmo italiano surge, especialmente cuando *Operai e capitale* y todos estos libros se empiezan a publicar en los años 60 (Mario Tronti¹⁰ fue importante en esta perspectiva y otros pensadores también), entonces insisten en la especificidad autónoma de cada una de las luchas individuales, esto es lo que da su sentido al autonomismo. Hardt y Negri vienen de esa tradición intelectual, para ellos lo que se da no es pueblo en el sentido que lo entendemos nosotros, sino lo que se da es una multitud, es decir, una pluralidad de luchas específicas que sin establecer entre sí ningún tipo de articulación política confluyen todas ellas en producir un efecto ruptural respecto al sistema. Ahí es donde se da el punto de desacuerdo parcial, pero de todos modos desacuerdo, porque

para nosotros el momento de articulación política sigue siendo un momento central, si bien la articulación política ya no puede ser concebida en términos del partido en su sentido tradicional.

¿Podríamos afirmar que el enfoque hegemónico de Badiou es de algún modo complementario con el suyo, esto a pesar de las limitaciones que usted muestra sobre la distinción entre situación y acontecimiento?

Badiou es el pensador con el cual estoy más cercano si bien hay ciertos puntos de desacuerdo, por ejemplo ahora mi libro sobre «La razón populista» lo ha publicado Badiou en su colección en Francia y estamos en contacto para desarrollar otra serie de empresas en común. El punto fundamental de desacuerdo es que para Badiou entre el acontecimiento y la situación hay una ruptura de carácter radical, para mí lo propio del acontecimiento es algo que caracteriza a toda situación política y, de otro lado, no hay tampoco una situación cerrada en sí misma tal como la postula Badiou, pero de todos modos es verdad, como dice Usted, que la perspectiva de Badiou es la que está más cerca de la perspectiva del análisis que nosotros hacemos.

Finalmente, usted dice que todo su esfuerzo intelectual ha estado destinado a hacer la política nuevamente pensable. ¿A qué se refiere con esto?

Para mí pensar la política significa pensar en la posibilidad de la institución de lo social. Nosotros venimos de una época, el siglo XIX y comienzos del XX, en que lo político era subordinado a lo social, hoy día estamos pasando, yo creo, a la otra situación en la cual el momento de institución de lo social es el momento político, por eso es que le decía al comienzo de esta entrevista que para mí lo político es la anatomía del mundo social, a diferencia de, por ejemplo, lo que hubiera el marxismo tradicional pensado para el cual la anatomía del mundo social era la economía política como estructura de lo social en cuanto tal, entonces ese momento de privilegio de la instancia política yo creo que es algo que se va reconociendo desde distintas perspectivas y que hoy día es quizás lo más importante en la reflexión teórica acerca de la sociedad.

NOTAS

- 1 Entrevista y notas por Erik Pozo Buleje
- 2 Joan Copec es profesora en la Universidad de Buffalo en los Estados Unidos y directora del Centro de Estudios de Psicoanálisis y Cultura en esa misma universidad.
- 3 Se refiere al libro «Imaginemos que la mujer no existe. Ética y sublimación».
- 4 Se refiere al libro «Para leer el capital» que Louis Althusser y Étienne Balibar publicaron en 1965. Laclau hace la traducción directa del título del libro en francés *Lire Le capital* al español «Leer el capital».
- 5 Galvano Della Volpe fue uno de los más importantes e influyentes pensadores italianos en las nuevas generaciones de estudiosos de la dialéctica materialista; a los seguidores del pensamiento de Della Volpe se les denomina *dellavolpianos*. Della Volpe estudió a fondo el proceso de desarrollo de la filosofía marxista y fundamentalmente el tránsito de Hegel a Marx; asimismo, es considerado el continuador de la obra de Gramsci y Banfi.
- 6 Lo Real en Lacan no tiene nada que ver con lo que en lenguaje corriente referimos con la palabra realidad. En todo caso, lo Real sería justamente aquello que está excluido de la realidad, lo que carece de sentido, la dimensión de lo que no encaja, de lo que no podemos situar.
- 7 "Solidaridad" (*Solidarność* en polaco) fue el movimiento sindical fundado en septiembre del año 1980 y considerado el mayor sindicato de la historia que derrotó al totalitarismo polaco e impulsó la caída del comunismo en Europa.
- 8 Gdansk (en polaco *Gdańsk*) es una ciudad de Polonia en donde se fundó el sindicato Solidaridad. En Gdansk se encuentra uno de los astilleros más importantes de Polonia, durante la época de la República Popular de Polonia era llamado el Astillero Lenin.
- 9 El operaísmo (que viene el italiano *operario* que en castellano significa obrero) es un análisis y movimiento político marxista heterodoxo y antiautoritario cuyo análisis empieza por observar el poder activo de la clase obrera para transformar las relaciones de producción. Los elementos principales del operaísmo precedieron y se combinaron para evolucionar más elaboradamente en el autonomismo.
- 10 Mario Tronti fue uno de los principales teóricos y dirigentes del operaísmo italiano; es autor, entre otros libros, de *Operaia e Capitale* publicado en 1966.