

¿“Postmarxismo”? Crisis, recomposición o liquidación del marxismo en la obra de Ernesto Laclau*

ATILIO A. BORON**

Resumen: En este trabajo se analiza la contribución de la obra de Ernesto Laclau al surgimiento del así llamado postmarxismo. Se examina el programa teórico del postmarxismo y los argumentos que supuestamente avalan la legitimidad y la consistencia de dicha propuesta en relación a tres puntos cruciales: a) la contradicción social y la lucha de clases; b) la concepción de la subordinación, la opresión y la dominación y, c) la cuestión de la hegemonía. Luego de pasar revista a los planteamientos teóricos acerca de estas tres cuestiones, se concluye que los argumentos del postmarxismo, más que una superación, implican una vuelta a una suerte de premarxismo surgido del remplazo del reduccionismo economicista del marxismo vulgar por un reduccionismo discursivo.

Abstract: Analysis of the contribution of Ernest Laclau's work to the emergence of the so-called post-Marxism. It examines the theoretical program of post-Marxism and the arguments which supposedly guarantee the legitimacy and consistency of this proposal in relation to three critical points: a) social contradiction and class struggle, b) the concept of subordination, oppression and domination and c) the question of hegemony. After reviewing the theoretical exposition of these three issues, the author concludes that post-Marxist arguments, rather than an improvement, constitute a return to a sort of pre-Marxism resulting from the replacement of economic reductionism of vulgar Marxism by a discursive reductionism.

I. INTRODUCCIÓN

LA OBRA DE ERNESTO LACLAU constituye una de las más importantes contribuciones al desarrollo del pensamiento “postmarxista”. Según la opinión vertida por el propio Laclau y Chantal Mouffe en el “Prefacio” a la edición española de *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, las tesis desarrolladas en este libro —originalmente publicado en Londres en 1985— han “estado desde entonces en el centro de un conjunto de debates, a la vez teóricos y políticos, que tienen lugar actualmente en el mundo anglosajón”.¹ Sin desmerecer la importancia de su reflexión, debo confesar que esta afirmación me pareció un poco exagerada, producto tal vez de eso que Gramsci acertadamente llamara “la visión del campanario” y que sólo permite percibir los límites

* Agradezco los comentarios de Alejandra Ciriza, Clelia Guinhazu y María Alicia Gutiérrez a una versión preliminar de este trabajo.

** Dirigir correspondencia al Instituto de Investigaciones Europeo-Latinoamericanas (EURAL), Rivadavia 2358, 5ª izq., 1034 Buenos Aires, Argentina, tel: (541) 954-36-73, fax: 951-34-16.

¹ Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Siglo XXI Editores, Madrid, 1987, p. VII [en adelante, HES].

pequeños de la aldea. Más cercano a la verdad sería afirmar que las tesis de Laclau y Mouffe causaron una cierta agitación que, si bien aletargada, todavía palpita en algunos círculos académicos latinoamericanos —especialmente en Argentina, Chile y México— y en cierta medida en el Reino Unido. Sin el ánimo de desilusionar a nuestros autores, hay que reconocer no obstante que en relación a los debates políticos y prácticos de los partidos y movimientos sociales que integran el Foro de São Paulo, o el gobierno de Nelson Mandela en Sudáfrica —para usar algunos de los ejemplos mencionados en la obra de Laclau y Mouffe— la incidencia práctica de las propuestas del “postmarxismo” ha sido apenas más perceptible que las que les cupo a las tesis de Wittgenstein, Derrida o Lacan: es decir, ninguna. Tampoco creo que la reciente puesta al día doctrinaria producida por el Partido Laborista Británico hace pocas semanas, o la creación del Partido Democrático de Izquierda sobre los restos del antiguo PCI tengan parentesco alguno con la minuciosa “deconstrucción” del marxismo llevada a cabo en HES y en un texto posterior de Laclau.²

Pese a ello, la obra de Laclau y Mouffe ha adquirido una indudable gravitación en las ciencias sociales de la región. En su tiempo, Gino Germani observó que uno de los rasgos aberrantes del medio académico latinoamericano era que la extraordinaria divulgación de súbito adquirida por las críticas formuladas a un cierto autor o corriente intelectual —en su caso, Talcott Parsons y la “sociología científica” estadounidense— no eran acompañadas por un mismo empeño en conocer seriamente la naturaleza, alcances e implicaciones del pensamiento criticado. Su comentario reflejaba el asombro que le había producido la popularización de los cuestionamientos de C. Wright Mills al modelo parsoniano, en circunstancias en que éste apenas era conocido por los lectores de habla hispana.³ Si traigo este recuerdo a colación es porque treinta años más tarde el absurdo todavía persiste, sólo que en forma invertida: pero ahora son los críticos marxistas de Laclau quienes, en los conservadores noventa, quedan arrinconados en los márgenes del debate teórico. Como ocurre con harta frecuencia en la nuestros países, el “debate” fue sustituido por un aburrido monólogo de escaso interés intelectual. Cabe señalar, no obstante, que mis profundos desacuerdos con la perspectiva “postmarxista” que desarrolla Laclau no implican subestimar los méritos formales de su reflexión ni, menos todavía, insinuar temerarias hipótesis sobre los propósitos que

² Se trata de *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1993. [En adelante, NR.]

³ Estas reflexiones fueron volcadas en el prólogo a la edición en lengua española del libro de C. Wright Mills, *La imaginación sociológica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1961, p. 19. No es éste el lugar para entrar en un debate profundo sobre las polémicas ideas de Germani sobre esta materia, y su posterior evolución en sus años de “exilio académico” en Harvard. Quiero, no obstante, señalar dos cosas: muchos de sus comentarios deben ser comprendidos en el fragor de una batalla ideológica sin cuartel librada contra los sectores más reaccionarios de la derecha argentina, que se oponían a la llamada “sociología científica” por “subversiva, atea, materialista y comunizante”. Segundo: cabe tomar nota de la dirección en que se movieron sus ideas. En un mundo en donde tantos “marxistas” se convirtieron en fervorosos —y a veces vergonzantes— neoliberales, su trayectoria intelectual es un brillante ejemplo de un autor que, a medida que pasaba el tiempo, se acercó más y más a las fuentes originarias de la tradición socialista.

la habrían animado. Por el contrario, se trata de divergencias teórico-políticas, y la amplitud y minuciosidad de su trabajo exigen un cuestionamiento serio y fundado. Esto es lo que trataremos de hacer en las páginas que siguen.

Debido a las limitaciones propias de mi formación profesional, en estas notas me ceñiré al examen de las tesis sociológicas y políticas que me parecen centrales en el discurso de Laclau. Las abundantes referencias que en sus diversos textos remiten a las contribuciones de Wittgenstein, Lacan y Derrida, escapan a mi campo de competencia. Toca a los especialistas en lingüística, semiótica, psicoanálisis y filosofía la tarea de vérselas con las aplicaciones que Laclau hizo de tales aportes a la teoría política, aun cuando de momento no parece que éstos hayan demostrado demasiado interés por discutir sus contribuciones en este campo. Hechas estas salvedades, corresponde ahora adentrarse en los complejos laberintos discursivos de la obra de Laclau y evaluar el resultado de su labor.

II. EL PROGRAMA "POSTMARXISTA"

En reiteradas ocasiones, Laclau y Mouffe se preocuparon por señalar la naturaleza y el contenido teórico y práctico de su programa de fundación del "postmarxismo". Como era de esperar, el punto de partida no podía ser otro que la crisis del marxismo, sólo que, contrariamente a lo que sostienen muchos de los más enconados críticos de esta tradición —que establecen la fecha de su presunta muerte en algún indeterminado momento de la década de los setenta—, para nuestros autores "esta crisis, lejos de ser un fenómeno reciente, se enraiza en una serie de problemas con los que el marxismo se veía enfrentado desde la época de la Segunda Internacional".⁴ El problema, en consecuencia, viene de muy lejos, y al explorar los textos de Laclau y Mouffe se llega a una conclusión sorprendente y ciertamente paradójica: en realidad, el marxismo estuvo siempre en crisis y ésta se constituyó en el momento mismo en que el joven prusiano y su acaudalado y culto amigo, Friedrich Engels, ajustaban cuentas con la filosofía clásica alemana en la apacible Bruselas de 1845.

Si bien esta tesis estaba inscrita en "estado práctico" en algunos de los artículos que nuestros autores escribieran ya en la década de los setenta, es en *Nuevas reflexiones* cuando aquélla se plantea en su total radicalidad. Las resonancias del pensamiento de la derecha conservadora —Popper, Hayek, etc.— son atronadoras, especialmente cuando Laclau sostiene, en consonancia con ésta, que la ambigüedad del marxismo "no es una *desviación* a partir de una fuente impoluta, sino que domina la totalidad de la obra del propio Marx".⁵ ¿De qué ambigüedad se trata? De la que yuxtapone una historia concebida como "racional y objetiva" —resultante

⁴ HES, p. viii.

⁵ NR, p. 246. Véase, por ejemplo, Karl Popper, *The Open Society and its Enemies*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1962, vol. II, pp. 193-98. Del mismo tenor son las críticas de otro prominente intelectual del neoliberalismo, Friedrich von Hayek, *cf. The Road to Serfdom*, The University of Chicago Press, Chicago, 1944, pp. 28-29.

de las contradicciones entre fuerzas productivas y relaciones de producción— a una historia dominada, según Laclau, por la negatividad y la contingencia, es decir, la lucha de clases. En su respuesta a la entrevista conducida por la revista *Strategies*, Laclau sostiene que, dado que

[...] esta dualidad domina el conjunto de la obra de Marx, y porque lo que hoy tratamos de hacer es eliminar aquélla afirmando el carácter primario y constitutivo del antagonismo, esto implica adoptar una posición postmarxista y no pasar a ser “más marxistas”, como tú dices.⁶

Erradicar esta ambigüedad es pues un objetivo esencial, y para ello Laclau está dispuesto a arrojar al niño junto con el agua sucia. Lo anterior supone postular algo que en la muy peculiar lectura que nuestro autor hace de los textos de Marx se encuentra ausente o, en el mejor de los casos, pobremente formulado: el “carácter primario y constitutivo del antagonismo”.⁷ Por eso su propuesta es tan sencilla como iracunda: ante esa inadmisibile falencia, ¡hay que subvertir las categorías del marxismo clásico! El hilo de Ariadna para coronar exitosamente esta subversión —dice Laclau— se encuentra en la generalización de los fenómenos de “desarrollo desigual y combinado” en el tardocapitalismo y en el surgimiento de la “hegemonía” como una nueva lógica que hace posible pensar la constitución de los fragmentos sociales dislocados y dispersos por el carácter desigual del desarrollo. Esta operación, no obstante, estaría condenada al fracaso si previamente no se arrojaron por la borda los vicios del esencialismo filosófico —y el inefable “reduccionismo clasista” que le acompaña—, se desconociera el decisivo papel desempeñado por el lenguaje en la estructuración de las relaciones sociales, o si se decidiera avanzar en esta empresa sin antes “deconstruir” la categoría del sujeto.⁸

Se comprenden así las razones por las cuales, en esta construcción, el concepto de hegemonía queda instalado en un sitio privilegiado: es el único nudo teórico capaz de rearticular los desajustes producidos por el desarrollo desigual y combinado del capitalismo (y no sólo, como dicen Laclau y Mouffe, del capitalismo tardío). Claro está que si la palabra “hegemonía” es la misma, el concepto es enteramente distinto al que fuera desarrollado por Antonio Gramsci. Me explico: en su medular ensayo sobre el fundador del PCI, Perry Anderson reconstruyó la historia del concepto de hegemonía, desde sus oscuros orígenes en los debates de la socialdemocracia rusa hasta su florecimiento en los *Cuadernos de la cárcel* del teórico italiano.⁹ La inserción de dicho concepto en la teoría social y política de Marx vino a coronar, en la esfera de las superestructuras complejas —la política y el Estado, la cultura y las ideologías—, los análisis que habían quedado inconclusos en el capítulo 52 de *El capital*. Para nuestros autores, en cambio, la “hegemonía” cer-

⁶ NR, p. 192.

⁷ *Ibidem*.

⁸ HES, pp. vii y viii.

⁹ Cf. “The Antinomies of Antonio Gramsci”, *New Left Review*, núm. 100, noviembre de 1976-enero, de 1977.

tificaría el carácter insalvable del hiato existente entre el marxismo clásico y el “postmarxismo”, pues dicho concepto supuestamente remitiría a “una *lógica de lo social* que es incompatible” con las categorías del primero.¹⁰ Así, [mal] entendida, la “hegemonía” es una construcción conceptual que habilita el tránsito del marxismo al “postmarxismo”. En sus propias palabras:

En este punto es necesario decirlo sin ambages: hoy nos encontramos ubicados en un terreno claramente postmarxista. Ni la concepción de la subjetividad y de las clases que el marxismo elaborara, ni su visión del curso histórico del desarrollo capitalista, ni, desde luego, la concepción del comunismo como sociedad transparente de la que habrían desaparecido los antagonismos, pueden seguirse manteniendo hoy.¹¹

No es un dato anecdótico constatar que esta formulación surgida de la pluma de quien se pretende un continuador y reelaborador del marxismo es más lapidaria que la que avanza uno de los más conocidos exponentes del neoconservadurismo estadounidense, Irving Kristol. Para éste, la muerte del socialismo “tiene contornos trágicos” por cuanto conlleva la desaparición de un “consenso civilizado”, fundado en argumentos serios aunque inaceptables desde el punto de vista de la burguesía, en relación al funcionamiento del capitalismo liberal.¹² La condena de Laclau a los “errores” incurables del marxismo es aún más terminante que la que encontramos en la encíclica *Centesimus Annus* de Juan Pablo II, en donde reconoce —¡cosa que no hace Laclau!— “las semillas de verdad” contenidas en dicha teoría. En cambio, Laclau se halla más próximo a un coterráneo del papa Wojtíla: me refiero a Leszek Kolakowski, quien desde las posturas de la derecha más reaccionaria sostiene que el marxismo fue “la mayor fantasía de nuestro siglo”, o una teoría que “en un sentido estricto fue un *nonsense*, y en un sentido lato un lugar común”.¹³ Me parece interesante cotejar estos diagnósticos para ubicar con precisión el terreno ideológico sobre el cual se construye el edificio del “postmarxismo”, situado irrefutablemente a la derecha de Su Santidad. ¿Qué quiere decir, en este contexto, “postmarxismo”? ¿Será que el “postmarxismo” es apenas otro nombre para el neoconservadurismo?

Pero prosigamos: si éste es el terreno en el cual se asientan las elucubraciones de Laclau y Mouffe ¿hay algunos “residuos” salvables, recuperables, del marxismo clásico? En caso afirmativo, ¿qué hacer con ellos y cuál es su destino? La respuesta de nuestros autores evoca una metáfora empleada a menudo por los seguidores de Buda. Éste habría supuestamente sentenciado que así como los cuatro ríos que caen en el Ganges pierden sus nombres en cuanto mezclan sus aguas con las del río sagrado, el futuro del arroyuelo marxista no puede ser otro que diluirse en el río sagrado de la “democracia radicalizada” y la nueva izquierda,

¹⁰ HES, p. 3 (cursivas en el original).

¹¹ HES, p. 4.

¹² Cf. su “Socialismo: necrología de una idea”, en *Reflexiones de un neoconservador*, GEL, Buenos Aires, 1986, p. 137.

¹³ Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, Oxford University Press, Oxford, 1981, vol. III, pp. 523-524.

[...] legando parte de sus conceptos, transformando o abandonando otros, y diluyéndose en la intertextualidad infinita de los discursos emancipatorios en la que la pluralidad de lo social se realiza.¹⁴

Amén.

III. LOS ARGUMENTOS DEL POSTMARXISMO

Llegados a este punto, me parece conveniente examinar, con un poco más de detenimiento, los argumentos específicos que abonan este programa de liquidación del marxismo clásico —piadosamente denominado de “deconstrucción” por Laclau y Mouffe— y de fundación de una “democracia radicalizada”. En esta sección analizaremos, en consecuencia, algunas de las principales razones que según ellos fundamentan la necesidad de “subvertir” las categorías centrales del marxismo clásico.

a) *Marx: contradicción social y lucha de clases*

El punto de partida de la crítica postmarxista se encuentra en la insalvable contradicción/ambigüedad que supuestamente desgarrar la obra teórica de Karl Marx: por una parte, la visión brillantemente sintetizada en el “Prólogo” a la *Contribución a la crítica de la economía política*, y en la cual se establece que el movimiento histórico se produce como resultado de las contradicciones entre las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción; por la otra, la afirmación que hizo célebre al *Manifiesto del Partido Comunista* y que establece que la historia de todas las sociedades que han existido hasta nuestros días es la historia de la lucha de clases. La audaz tesis de Laclau y Mouffe es que “la contradicción fuerzas productivas/relaciones de producción es una contradicción sin antagonismo”, mientras que “la lucha de clases es, por su parte, un antagonismo *sin* contradicción”.¹⁵

¿Como comprender este verdadero acertijo, que se encuentra en la base de —digámoslo de una buena vez— la radical incompreensión que nuestros autores manifiestan en relación al marxismo clásico? A pesar de la pasión “deconstructivista” que los domina, a la hora de definir los conceptos centrales de su armazón teórica, Laclau y Mouffe no ofrecen muchas ideas “claras y distintas”, como quería el bueno de Descartes. En todo caso, una mirada al conjunto de la obra de Laclau nos permite concluir que en su modelo teórico la “contradicción” no reposa en la naturaleza de las relaciones sociales —que, para evitar réplicas superfluas, digamos desde el inicio que siempre se manifiestan por medio de un lenguaje— sino que aquélla es una construcción puramente mental, una creación del discurso. Al reproducir cómo un concreto pensado postula el carácter contradictorio y la “negatividad” de lo real, la dialéctica se convierte para los “postmar-

¹⁴ HES, p. 5.

¹⁵ NR, p. 23.

xistas” en una rotunda superchería. Pensar que en la vida social algo puede ser y no ser a la vez excede irremediabilmente los límites de un pensamiento habituado a moverse en los acotados y estériles límites de la lógica formal: el blanco y el negro, el día y la noche; no hay tonos grises ni tampoco existen el crepúsculo y el alba.¹⁶ Precisamente: el rechazo al pensamiento dialéctico explica al menos en parte las razones por las que Laclau puede arribar a conclusiones tan espectaculares como la siguiente: “Se ve, así, por qué es posible calificar de populistas a la vez a Hitler, a Mao o a Perón”.¹⁷ El pensamiento lineal es muy mal consejero, y la historia real, como bien lo sabemos, no se desenvuelve de acuerdo a sus cánones metodológicos.

Encerrado en sus propias premisas epistemológicas, la única escapatoria que le queda a Laclau para dar cuenta del carácter contradictorio de lo real es postular que las contradicciones de la sociedad son meramente discursivas, y que no están ancladas en la naturaleza objetiva (¡que no es lo mismo que el “objetivismo”!) de las cosas. Conclusión: las contradicciones del capitalismo se convierten, por arte del discurso “postmarxista”, en simples problemás semánticos. Los fundamentos estructurales del conflicto social se volatilizan en la envolvente melodía del discurso, y de paso, en estos desdichados tiempos conservadores, el capitalismo se legitima ante los ojos de sus víctimas pues sus contradicciones sólo serían tales en la medida en que existan discursos que lacanianamente las hablen. Tal como decía, hace ya muchos años, un sociólogo conservador: “¡Por favor, acabemos de una buena vez con este terrible *malentendu* de las clases sociales! No hay razones para la lucha de clases: todo se reduce a un problema comunicacional”.

Pero aceptemos provisoriamente el razonamiento de nuestro autor y preguntémos: ¿por qué no hay antagonismo en la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción? Respuesta: porque según Laclau el antagonismo supone un ámbito externo, factual y contingente, que nada tiene que ver con aquello que en la tradición marxista serían las “leyes de movimiento” de la sociedad. Veamos la forma en que Laclau plantea el caso:

Mostrar que las relaciones capitalistas de producción son *intrínsecamente* antagónicas implicaría, por lo tanto, demostrar que el antagonismo surge *lógicamente* de la relación entre el comprador y el vendedor de la fuerza de trabajo. Pero esto es exactamente lo que no puede demostrarse [...] sólo si el obrero resiste esa extracción (de plusvalía, AAB) la relación pasa a ser antagónica; y no hay nada en la categoría de “vendedor de la fuerza de trabajo” que sugiera que esa resistencia es una conclusión lógica.¹⁸

De donde Laclau concluye que:

En la medida en que se da un antagonismo entre el obrero y el capitalista, dicho antagonismo no es inherente a la relación de producción en cuanto tal sino que se da entre la relación de producción y algo que el agente es fuera de ella —por ejemplo,

¹⁶ Cf. Karel Kossik, *Dialéctica de lo concreto*, Grijalbo, México, 1976.

¹⁷ Cf. Ernesto Laclau, *Política e ideología en la teoría marxista*, Siglo XXI de España, Madrid, 1978, p. 203.

¹⁸ NR, p. 25.

una baja de salarios niega la identidad del obrero en tanto que consumidor. Hay por lo tanto una “objetividad social” —la lógica de la ganancia— que niega otra objetividad —la identidad del consumidor. Pero si una identidad es negada, esto significa que su plena constitución como objetividad es imposible.¹⁹

Tan preocupado está nuestro autor por combatir al “reduccionismo clasista” y los múltiples esencialismos del vulgo-marxismo que termina cayendo en la trampa del “reduccionismo discursivo”. En esta renovada versión, ahora sociológica, del idealismo trascendental —premarxista, y no “postmarxista”— el discurso se erige en la esencia última de lo real. El mundo exterior y objetivo se constituye a partir de su transformación en objeto de un discurso “lógico” que le infunde su “soplo vital” y que, de paso, devora y disuelve la conflictividad de lo real. La explotación capitalista no es resultado de la ley del valor y de la extracción de la plusvalía, sino que sólo se configura si el obrero la puede representar discursivamente o si, como decía Kautsky, alguien viene “desde afuera” y le inyecta en sus venas la conciencia de clase. La apropiación capitalista de la plusvalía, como proceso objetivo, no sería así suficiente para hablar de antagonismo o lucha de clases, mientras los obreros no se rebelen y resistan esa exacción. Por otra parte, y tal como lo vemos en la segunda cita, lo que está en juego no es la producción de la riqueza social y la distribución de sus frutos, sino una nebulosa “identidad” obrera como consumidor —a la Ralph Nader— que sería frustrada por el mal patrón.

No es ocioso observar que estos temas fueron ya abordados en los escritos del joven Marx sobre Proudhon y, por lo tanto, suenan un tanto anacrónicos. En efecto, para Marx el antagonismo era el rasgo decisivo de la contradicción entre el trabajo asalariado y el capital. Pero esto de ningún modo significaba la formación automática de la clase obrera como “sujeto” preconstituido, o como una esencia eterna y prescindente en materia discursiva predestinada a redimir a la humanidad. Hay que evitar la confusión entre Jean Calvin, y su teoría de la predestinación, y Karl Marx. Precisamente por no ser calvinista Marx decía que

La dominación del capital ha creado a esta masa una situación, intereses comunes. Así, pues, esta masa es ya una clase con respecto al capital, pero aún no es una clase para sí. Los intereses que defiende se convierten en intereses de clase. Pero la lucha de clase contra clase es una lucha política.²⁰

Pocos años más tarde, en *El dieciocho brumario*, Marx completaría esta idea diciendo que las condiciones objetivas de la “clase en sí” son sólo el punto de partida de un largo y complejo proceso de formación de la clase (que nada asegura culmine exitosamente) y para lo cual se requieren además y como mínimo una clara conciencia de sus intereses, una organización a nivel nacional que supere el fraccionalismo de las luchas locales y un instrumento político capaz de guiar esa lucha.²¹

¹⁹ NR, p. 33.

²⁰ Karl Marx, *Miseria de la filosofía*, Siglo XXI, México, 1970, p. 158. Véase asimismo Adam Przeworski, *Capitalismo y Social Democracia*, Alianza Editorial, Madrid, 1985.

²¹ En Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras escogidas en dos tomos*, Progreso, Moscú, 1966, tomo I p. 318.

Estas ideas, que se reiteran en innumerables textos de Marx y Engels, desmienten el carácter automático y fatal de la constitución del proletariado, y dan pie a una pequeña digresión. En efecto, ¿quién es el verdadero adversario contra el cual están debatiendo Laclau y Mouffe? ¿Es acaso la mejor tradición marxista, o tal vez una versión “canonizada” de alguna Academia de Ciencias contra las cuales Laclau lucha con singular denuedo? Lucha que, en todo caso, nada tiene de malo a condición de que no se confundan esos textos con el pensamiento de Karl Marx. ¡Nadie puede seriamente discutir a la teoría neoliberal de Friedrich von Hayek polemizando con los artículos del *Selecciones del Reader's Digest*, o refutando a los publicistas televisivos de Menem o Salinas de Gortari! Volveremos sobre esto hacia el final, pero me parece que uno de los problemas graves que tiene toda la argumentación de Laclau y Mouffe es precisamente ése: construir una “caricatura” del marxismo y, luego, proceder alegremente a su demolición so pretexto de su *desconstrucción*.

b) Subordinación, opresión, dominación

En todo caso, y retomando el hilo de nuestra argumentación, me parece que la clave para descifrar el atolladero conceptual en que cae Laclau se halla en el último capítulo de *Hegemonía y estrategia socialista*, en donde se produce un deslizamiento que no es sólo conceptual sino de decisiva importancia teórica. En efecto, es allí donde aparece en un lugar axial, como expresión de la conflictualidad de lo social, el concepto de “subordinación”. Es más, cuando nuestros autores examinan las condiciones bajo las cuales la subordinación se convierte en “una relación de opresión y se torna, por tanto, la sede de un antagonismo” comienzan a advertirse con claridad algunos de los problemas teóricos que socavan el ambicioso edificio construido por Laclau y Mouffe.²² Llegados a este punto, los autores distinguen entre relaciones de “subordinación”, de “opresión” y de “dominación”. Existiría “subordinación” cuando “un agente está sometido a las decisiones de otro —un empleado respecto a un empleador, por ejemplo, en ciertas formas de organización familiar, la mujer respecto al hombre, etc.” Las relaciones de “opresión”, a su vez, son un subtipo dentro de las primeras y su especificidad radica en el hecho que “se han transformado en sedes de antagonismos”. Finalmente, las relaciones de “dominación” son el conjunto de relaciones de subordinación consideradas ilegítimas desde la perspectiva de un agente social exterior a las mismas y que pueden “por tanto, coincidir o no con las relaciones de opresión actualmente existentes en una formación social determinada”.²³

El problema central, a juicio de Laclau y Mouffe, es determinar de qué modo las relaciones de subordinación pueden dar lugar a relaciones de opresión. Dado el carácter crucial de este pasaje conviene reproducirlo en toda su extensión:

²² HES, p. 172.

²³ HES, p. 172.

Está claro por qué las relaciones de subordinación, consideradas en sí mismas, no pueden ser relaciones antagonicas: porque una relación de subordinación establece, simplemente, un conjunto de posiciones diferenciadas entre agentes sociales, y ya sabemos que un sistema de diferencias que construye a toda identidad social como positividad no sólo no puede ser antagonico, sino que habría reunido las condiciones ideales para la eliminación de todo antagonismo —estaríamos enfrentados con un espacio social suturado del que toda equivalencia quedaría excluida. Es sólo en la medida en que es subvertido el carácter diferencial positivo de una posición subordinada de sujeto, que el antagonismo podrá emerger. “Siervo”, “esclavo”, etc., no designan en sí mismos posiciones antagonicas; es sólo en términos de una formación discursiva distinta, tal como, por ejemplo, “derechos inherentes a todo ser humano” que la positividad diferencial de esas categorías puede ser subvertida y la subordinación construida como opresión.²⁴

Este planteamiento suscita múltiples interrogantes. En primer lugar, llama poderosamente la atención el vigoroso idealismo que impregna un discurso en el cual el antagonismo y la opresión de siervos y esclavos depende de la existencia de una ideología que los racionalice. Si esto es así, los esclavos del mundo antiguo y los siervos de la gleba medieval aparentemente deben haber ignorado que su “subordinación” a amos y señores encubría una relación de antagonismo y de feroz opresión, hasta el momento en que un aparato discursivo les reveló que sus condiciones de existencia eran miserables y opresivas y que se hallaban ante una situación de enfrentamiento objetivo con sus amos y señores. Sin embargo, la historia no registra demasiados casos de esclavos y siervos felices de su condición: de un modo u otro, ellos eran conscientes de su situación, y siempre hubo alguna forma de discurso que se hizo cargo de racionalizar su conformismo y sumisión, o bien, por el contrario, de atizar las llamas de la rebelión. La consecuencia del planteamiento de Laclau y Mouffe es que sólo hay explotación cuando existe un discurso explícito que la desnuda ante los ojos de las víctimas. Engels notaba con agudeza que las luchas campesinas en la Alemania de la época de Lutero “aparecían” como un conflicto religioso en torno a la Reforma y la subordinación a Roma, desligadas por completo de la opresión terrenal que ejercían los príncipes y la aristocracia alemana sobre los campesinos. Sin embargo, continúa Engels, aquéllas eran el síntoma en donde se manifestaban los antagonismos clasistas exacerbados por la descomposición del orden feudal, y si los campesinos se rebelaban, lo hacían menos por las 95 tesis clavadas por el monje agustino en la puerta de la catedral de Wittenberg que por la opresión a que eran sometidos por la nobleza terrateniente alemana.²⁵

En todo caso, antes de ese momento primigenio y enigmático signado por la aparición del discurso, lo que hay es el sereno universo de la subordinación. ¿Como comprender, entonces, la milenaria historia de rebeliones, levantamientos e insurrecciones protagonizados por los esclavos muchísimo antes del surgimiento de elaborados argumentos en favor de la igualdad o convocando a la subversión del orden social? Parece necesario distinguir, tal como lo dijéramos más arriba, entre

²⁴ HES, pp. 172-173.

²⁵ Friedrich Engels, *The Peasant War in Germany*, International Publishers, Nueva York, 1926, cap. 2.

las condiciones objetivas de existencia de una clase “en sí” y los discursos ideológicos que, con distintos grados de adecuación, exponen ante sus ojos su situación de opresión y explotación y le permiten convertirse en una clase “para sí”. Aun el lector menos informado sabe que la historia de las rebeliones populares es muchísimo más larga que la de los discursos y doctrinas socialistas y/o igualitaristas. El generalizado sentimiento —difuso y, muchas veces, oscuramente sentido— de la injusticia es algo que acompaña la historia de la sociedad humana desde tiempos inmemoriales. Tal vez Laclau y Mouffe hubieran podido plantear mejor el problema que los ocupa si hubieran reflexionado sobre aquellas sabias palabras de Barrington Moore (un autor cuya afinidad con el pensamiento marxista es innegable) cuando dice que

Durante las turbulencias sociales de los sesenta y comienzos de los setenta se publicó en los Estados Unidos un cierto número de libros con variaciones en torno al título de *¿Por qué los hombres se rebelan?* El énfasis de este capítulo será exactamente el opuesto: hablaremos de por qué los hombres y mujeres no se lanzan por el camino de la revuelta social. Dicho en términos groseros, la pregunta central será la siguiente: ¿qué debe ocurrirle a los seres humanos para que se sometan a la opresión y la degradación?²⁶

Dicho de otra forma, la distinción entre subordinación y opresión/antagonismo tiene un sesgo formal que, en gran medida, obnubila el análisis concreto del funcionamiento de las relaciones de subordinación en las sociedades “realmente existentes” y no en aquellas que sólo existen en la rebuscada imaginación de los “postmarxistas”. Porque, como bien lo recuerda Moore, no existe la subordinación sin su contracara, la rebelión, aunque ésta se exprese de modo primitivo y mediatizado, desplazada hacia esferas celestiales aparentemente dissociadas de la sórdida materialidad de la sociedad civil. Es precisamente el desconocimiento de esta elemental realidad lo que lleva a nuestros autores a sostener que:

Nuestra tesis es que sólo a partir del momento en que el discurso democrático está disponible para articular las diversas formas de resistencia a la subordinación, existirán las condiciones que harán posible la lucha contra los diferentes tipos de desigualdad.²⁷

Dado que dicho discurso fue elaborado apenas a partir del siglo XVIII, ¿cómo comprender el desarrollo histórico de las luchas sociales desde la Antigüedad Clásica hasta el Siglo de las Luces? ¿O será tal vez que no hubo lucha alguna contra “los diferentes tipos de desigualdad” hasta el momento en que Jean-Jacques Rousseau publicara su célebre *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes en 1755*? Las crónicas historiográficas parecerían indicar que no fue ése precisamente el caso, y que desde la más remota antigüedad hasta el Siglo de las

²⁶ Barrington Moore, *Injustice. The Social Bases of Obedience and Revolt*, M.E. Shape, White Plain, Nueva York, 1978, p. 49. (Hay traducción al español: *La injusticia: bases sociales de la obediencia y la rebelión*, IISUNAM, México, 1989.)

²⁷ HES, p. 173.

Luces hay evidencias incontrovertibles de luchas y rebeliones populares en contra de la "subordinación".

Por otra parte, me parece que conviene subrayar el indudable "aire de familia" que el argumento de Laclau y Mouffe guarda en relación con algunas de las expresiones más claras del funcionalismo estadounidense, en especial con la obra de Kingsley Davis y Wilbert E. Moore sobre la estratificación social y las concepciones de Talcott Parsons sobre el "sistema social". Para los primeros, la estratificación social es un mero imperativo técnico, mediante el cual "la sociedad, como mecanismo funcionante, debe distribuir de algún modo a sus miembros en posiciones sociales e inducirlos a realizar las tareas inherentes a esas posiciones".²⁸ No hay lugar —como tampoco lo hay en el esquema teórico de Laclau y Mouffe— para pensar en la posibilidad de que esa inocente "distribución de tareas" ("inocente" sólo en su apariencia) pueda depender, de diversas maneras, de la existencia de algún tipo de relaciones sociales que establezca —y no ciertamente por criterios y procedimientos democráticos, o por el mero arte discursivo— quién produce qué, cómo y cuándo, y qué parte le corresponde del producto social.

Las semejanzas entre la concepción de Laclau y Mouffe y la de Talcott Parsons, cuyos sesgos conservadores y apologéticos de la sociedad capitalista son suficientemente conocidos, son más pronunciadas todavía. La porfiada insistencia de nuestros autores en el sentido de que las relaciones de subordinación, en su positividad, no pueden ser antagónicas, es coincidente con la concepción parsoniana que concibe al orden social a partir de la preeminencia de un sólido consenso de valores. En esta peculiar visión, el disenso y las contradicciones sólo pueden ser descifradas como "patologías sociales" producto de fallas en el proceso de socialización o de rupturas en las cadenas semánticas que impiden que la gente se comprenda. En efecto, a la clásica pregunta hobbesiana acerca de cómo es posible el orden social, Parsons responde apuntando al sistema simbólico: el orden es posible porque existe un acuerdo "sobre valores fundamentales". El conflicto, aun siendo "endémico" (como decía Parsons en una reveladora metáfora médica) es siempre marginal y para nada compromete la estructura básica del sistema. Como es bien sabido, este enfoque ha sido criticado no sólo por autores marxistas que señalaron las insanables limitaciones de una teoría que no sólo "evapora" las clases sociales, el conflicto social y los fundamentos estructurales de la vida social sino que, asimismo, postula una inadmisibles fragmentación de la totalidad social en una multiplicidad de compartimientos estancos —los famosos "subsistemas" parsonianos: la economía, la política, la cultura, la familia, etc.— funcionando con total independencia unos de otros. La "gran teoría" de Parsons, como la denominara C. W. Mills, también fue severamente cuestionada por autores de inspiración liberal como Ralf Dahrendorf, quien desde finales de los años cincuenta identificó con agudeza las insuperables limitaciones y el incurable irrealismo de

²⁸ "Algunos fundamentos de la estratificación", en Claudio Stern (comp.), *La desigualdad social*, I, SepSetentas, México, 1974, p. 97.

un esquema que —en sus rasgos fundamentales, si bien con un lenguaje distinto— reaparece ahora en la obra de Laclau y Mouffe.²⁹

En síntesis, según Parsons, la sociedad (capitalista y desarrollada, se sobreentiende) se halla perfectamente integrada y sólo la presencia de un agente externo —¿quizás el nebuloso “exterior discursivo” de la construcción de Laclau y Mouffe?— puede hacer que la “natural” y consensuada subordinación de las grandes mayorías al dominio de la clase dirigente sea sustituida por un antagonismo. La misma crítica que Dahrendorf formulaba a Parsons —una sociedad utópicamente “sobreintegrada” en donde el conflicto está ausente y cuando ocasionalmente aparece es por obra de un perverso “villano” que, desde lo externo, instala el virus de la discordia— es pertinente para el modelo teórico desarrollado por Laclau y Mouffe. Sólo que el papel del “villano” (reservado en la teorización parsoniana a ciertos grupos imperfectamente socializados como los “extremistas” de diverso tipo y los enemigos de la propiedad privada y el *American Way of Life*) lo pasa a desempeñar en la interpretación de nuestros autores el “exterior discursivo”. Se ratifica de este modo el carácter externo y circunstancial del antagonismo y el conflicto en una formación social dominada por la lógica de la positividad.³⁰

A lo anterior habría que agregar también la insistencia, de filiación claramente weberiana, en concebir a la “acción social” o a las relaciones sociales en un aislamiento tan espléndido como ilusorio, independizadas de sus marcos estructurales y determinaciones fundamentales. El corolario de esta verdadera “toma de partido” es que la sociedad se convierte en un mero artefacto metodológico, resultante de reintegrar caprichosamente en el pensamiento un complejo entramado de categorías analíticas potencialmente combinables en una variedad infinita de formas. El “hilo de Ariadna”, al cual aluden Laclau y Mouffe, termina, previsiblemente, arrojando un piadoso manto de olvido sobre el fenómeno de la explotación en las sociedades de clase —capitalistas o precapitalistas por igual—, que así desaparece como por arte de magia del paisaje social, cediendo su lugar a una aséptica “subordinación” que a todos iguala en su abstracción. La sólida naturaleza explotativa de las relaciones sociales en las sociedades clasistas se disuelve rápidamente en el aire diáfano del nuevo reduccionismo discursivo, con lo cual —y como si fuera un detalle baladí!— la crítica al capitalismo se convierte en un asunto meramente adjetivo y ocasional. Se regresa, de este modo, a los planteamientos clásicos de Weber que, a pesar de no ser citado en *Hegemonía y estrategia socialista* (al igual que Parsons) proyecta todo el formidable peso de su teorización en las supuestamente novedosas reconstrucciones teóricas del “postmarxismo”. En realidad, el ocultamiento de la opresión clasista detrás de una concepción extraordinariamente abstracta de la “acción social” es una operación que el autor de *Economía y sociedad* había ya concluido mucho antes que Laclau y Mouffe hubieran nacido. Es el mismo vino viejo pero volcado en los nuevos odres del “postmar-

²⁹ El *locus* clásico de esta crítica es Ralf Dahrendorf, “Out of Utopía: Towards a Re-Oriented Sociological Analysis”, *American Journal of Sociology*, vol. LXIV, núm. 2, septiembre de 1958. La crítica “de izquierda” a Parsons se encuentra fundamentalmente en la obra, ya citada, de C. Wright Mills.

³⁰ HES, pp. 172-173.

xismo”: si hay explotación, ésta seguramente obedecerá a factores accidentales o puntuales, muy probablemente transitorios, que, tal como dijera Weber, poco o nada tienen que ver con la estructuración compleja e indeterminada del capitalismo moderno. La especificidad de éste también se diluye mientras que, por la vía contraria, se avala la idea de que en realidad este tardocapitalismo de finales del siglo XX es, como dice Fukuyama, la sociedad del “fin de la historia”; o, como postulaba Parsons tras las huellas de Durkheim, el punto final en el doloroso y milenarismo tránsito desde la horda primitiva a la sociedad moderna. Del marxismo, concebido como el análisis concreto de las totalidades concretas, se pasa a una totalidad indiferenciada, meramente expresiva e invertebrada, en donde la estructuración de lo social es resultado de una enigmática operación discursiva... hecha por la potencia creadora del Lenguaje o descubierta, como en Weber, por la perspicacia de los elaboradores de heurísticos “tipos ideales”. En realidad, el “postmarxismo” de Laclau y Mouffe se parece demasiado a una tardía reelaboración de la sociología parsoniana de los años cincuenta, sólo que con una envoltura diferente. ¿Será esta la “superación” del marxismo de la cual tanto hablan Laclau y Mouffe?

c) *La cuestión de la hegemonía*

A partir de los planteamientos anteriores se comprende la centralidad que asume la cuestión de la hegemonía en el modelo teórico de Laclau y Mouffe: es éste el concepto que les permite reconstruir la fragmentación ilusoria de lo social, de suerte tal que un discurso sobre la sociedad sea inteligible. Sin embargo, y tal como era de esperar habida cuenta del itinerario de sus razonamientos, la concepción de la hegemonía a la que arriban Laclau y Mouffe se instala más allá de las fronteras que definen y caracterizan al marxismo como una teoría claramente diferenciable en el campo de las ciencias sociales. Esto, en sí mismo, nada tiene de malo o de censurable: otros autores han utilizado la palabra “hegemonía” en un sentido que nada tiene que ver con el marxismo, dando pie a una interesante discusión teórica y a un esclarecedor cotejo de potencialidades explicativas.³¹ Lo que sí introduce un elemento inaceptable de confusión —y recordemos que la ciencia progresa a partir del error y no de la confusión— es el hecho que Laclau y Mouffe pretendan remitir los frutos de su teorización sobre la hegemonía a un añoso tronco, el marxismo, que a estas alturas les es completamente ajeno. Vayamos al grano.

En efecto, para nuestros autores la hegemonía es una vaporosa “superficie discursiva” cuya relación con la teoría marxista se plantea en estos términos:

³¹ Cf., por ejemplo, Robert O. Keohane, *After Hegemony*, Princeton University Press, Princeton; Joseph S. Nye, Jr., *Bound to Lead. The Changing Nature of American Power*, Basic Books, Nueva York, 1990. Una crítica a estas interpretaciones se encuentra en Immanuel Wallerstein, *The Politics of the World Economy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, y en mi “Towards a Post-hegemonic Age?”, *Security Dialogue*, vol. 25, núm. 2, Oslo, junio de 1994, pp. 211-221.

Nuestra conclusión básica al respecto es la siguiente: detrás del concepto de “hegemonía” se esconde algo más que un tipo de relación política *complementario* de las categorías básicas de la teoría marxista; con él se introduce, en efecto, una *lógica de lo social* que es incompatible con estas últimas.³²

No se comprenden entonces las razones por las cuales Laclau y Mouffe refieren permanentemente sus elaboraciones a un aparato teórico y conceptual como el marxismo, que postula una lógica de lo social incompatible con la que surge de sus peculiares reelaboraciones argumentativas. Si esto es así, el estatus epistemológico del famoso “postmarxismo” se reduce a un dato banal: los límites del marxismo y el “postmarxismo” estarían trazados por consideraciones burdamente cronológicas. Tal vez en el campo de las ciencias sociales esto no suene demasiado absurdo, pero sin duda que en la física a nadie se le ocurriría aplicar a un modelo teórico el calificativo de “posteinsteiniano” por el sólo hecho de haber sido desarrollado con posterioridad a Einstein, y muy especialmente si estas contribuciones abjuraban con entusiasmo de las premisas centrales de la teoría de la relatividad y postulan un modelo interpretativo antagónico al de aquél. En este caso el “post” remitiría a un dato pueril: la mera sucesión temporal. De este modo el “post” oculta que se trata en realidad de una ruptura y un abandono, en vez de ser la continuidad —renovada y desarrollada— de un proyecto teórico. Esto quedó claramente expresado en la entrevista que la revista estadounidense *Strategies* le hiciera a Ernesto Laclau en marzo de 1988, ocasión en la cual éste reafirmo que la categoría de “hegemonía” equivale a un “punto de partida de un discurso ‘post-marxista’ en el seno del marxismo”, y que permite pensar a lo social como resultado de

[...] la articulación contingente de elementos en torno de ciertas configuraciones sociales —bloques históricos— que no pueden ser predeterminadas por ninguna filosofía de la historia y que está esencialmente ligada a las luchas concretas de los agentes sociales.³³

Estamos pues en presencia de un discurso neoestructuralista que parte de una crítica de Althusser a propósito de la “eficacia específica” de la superestructura, pero lo hace asumiendo el núcleo fundamental de la propuesta althusseriana sobre la ideología. Ésta es, en la interpretación del autor de *La revolución teórica de Marx*, una “práctica productora de sujetos”, con la cual se sientan las bases para una relectura en clave idealista del marxismo que se presenta, sin embargo, con los ropajes de una supuesta renovación “antirreduccionista” o, en los últimos trabajos de Laclau, como el manifiesto liminar del “postmarxismo”. En su formulación positiva, esta posición se expresa en la “reivindicación” de la temática gramsciana de la hegemonía entendida, claro está, desde la concepción althusseriana de la ideología que obliga a imaginar un Gramsci que, en realidad, sólo existe en la cabeza de Laclau y Mouffe.

³² HES, p. 3 (cursivas en el original).

³³ NR, p. 194.

En efecto, ¿de qué Gramsci se trata? De un Gramsci que, como correctamente anota Laclau, considera a la ideología no como un sistema de ideas o la falsa conciencia de los actores, sino como un “todo orgánico y relacional, encarnado en aparatos e instituciones que suelda en torno a ciertos principios articulatorios básicos la unidad de un bloque histórico”, con lo cual se cierra la posibilidad de una visión “superestructuralista” de la cultura y la ideología. Donde Laclau se equivoca, sin embargo, es en su apreciación de que en Gramsci los “sujetos políticos” se difuminan en enigmáticas “voluntades colectivas” y en su negación del hecho de que los “elementos ideológicos articulados por la clase hegemónica” tengan una pertenencia de clase necesaria.³⁴ Es precisamente por esto que, un par de páginas después, Laclau muestra su desazón ante la persistencia del marxismo de Gramsci, para quien todo discurso hegemónico siempre remite —aunque sea a través de una larga cadena de mediaciones— a una clase fundamental. Este “núcleo duro” del pensamiento del fundador del PCI constituye un obstáculo insalvable para las pretensiones del “postmarxismo”, por cuanto el axioma idealista de la indeterminación de lo social —o mejor, de su determinación por el discurso— se estrella contra lo que con indisimulada petulancia Laclau denomina una concepción “incoherente” de Antonio Gramsci, puesto que

[...] vemos que hay dos principios del orden social —la unicidad del principio unificante y su carácter necesario de clase— que no son el resultado contingente de la lucha hegemónica, sino el marco estructural necesario dentro del cual toda lucha hegemónica tiene lugar. Es decir, que la hegemonía de la clase no es enteramente práctica y resultante de la lucha, sino que tiene en su última instancia un fundamento ontológico [...] La lucha política sigue siendo, finalmente, un juego suma-cero entre las clases.³⁵

Sería largo tratar de dibujar el abismo insalvable que separa la concepción marxista de la hegemonía con la emergente de la obra de Laclau y Mouffe.³⁶ Recordemos que para el italiano la hegemonía tenía un fundamento clasista. No es la religión quien hace a los hombres, ni son los discursos hegemónicos quienes crean los sujetos de la historia. Por cierto que, para Gramsci, la producción de la hegemonía no es automática ni se deriva mecánicamente del desarrollo de las fuerzas productivas. Es bien conocido el hecho de que la constitución del proletariado en fuerza social autónoma y consciente es un proceso largo, complicado y dialéctico. Es la práctica histórica de la lucha de clases la que permite transitar ese ancho espacio que divide la clase “en sí” de la clase “para sí”, y en esta transición no hay nada mecánico ni predestinado; y antes de la constitución autónoma del proletariado como fuerza social es impensable cualquier intento de fundar un proyecto contrahegemónico al de la burguesía.

³⁴ HES, p. 78.

³⁵ *Ibid.*, p. 80.

³⁶ Hemos abordado esa temática en Atilio A. Boron y Oscar Cuéllar, “Notas críticas acerca de una concepción idealista de la hegemonía”, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. XLV, núm. 4, México, octubre-diciembre de 1983.

Contrariamente a lo que se plantea en las formulaciones “postmarxistas” tan en boga en la ciencia política latinoamericana, Gramsci nunca dejó de señalar el firme anclaje de la hegemonía en el reino de la producción. Con una sensibilidad que lo aleja del riesgo de cualquier reduccionismo sostenía que

[...] si la hegemonía es ético-política no puede no ser también económica, *no puede no tener su fundamento* en la función decisiva que ejerce el grupo dirigente en el núcleo decisivo de la actividad económica.³⁷

La hegemonía, diría también Gramsci en otro de sus escritos, es liderazgo político y “dirección intelectual y moral”, pero nace de la fábrica. Surge en el terreno originario de la producción y es allí donde se encuentra su raíz, aun cuando para su pleno desarrollo necesariamente debe trascender las fronteras de su primigenio territorio. Y en el mundo de la producción hasta Weber coincide con Marx en afirmar que nos encontramos con las clases sociales. Es por eso por lo que la hegemonía de una clase, y el bloque histórico que sobre ésta se pretenda fundar, se enfrenta en su materialización con límites impuestos por las condiciones económicas, sin que esto signifique, por cierto, concebir esta restricción en un sentido determinista, absoluto y exclusivo, es decir, “reduccionista”. Como vemos, la concepción gramsciana nada tiene que ver con el economicismo ni con el idealismo de aquellas concepciones según las cuales el discurso construye sus “soportes terrenales”. No negamos que el problema de la hegemonía pueda —equivocadamente— plantearse en esos términos. Creemos, sin embargo, *a)* que éste no es un modo adecuado de encarar el asunto, toda vez que peca de una inadmisibles unilateralidad; *b)* que un abordaje de este tipo se sitúa más allá de los límites del materialismo histórico y que, por consiguiente, resulta una operación imposible de fundamentar acudiendo al rico y fecundo legado gramsciano.

Esta tentativa de “deconstrucción postmarxista” de la hegemonía nos recuerda la crítica que el joven Marx hiciera a la mistificación producida por el idealismo hegeliano:

Hegel adjudica una existencia independiente a los predicados, a los objetos [...] El sujeto real aparece después, como resultado, en tanto que hay que partir del sujeto real y considerar su objetivación. La sustancia mística llega a ser, pues, sujeto real, y el sujeto real aparece como distinto, como un momento de la sustancia mística. Precisamente porque Hegel parte de los predicados de la determinación general en lugar de partir del ser real (sujeto), y como necesita, sin embargo, un soporte para esas determinaciones, la idea mística viene a ser el soporte.³⁸

Para resumir, la “renovación postmarxista” de la teoría de la hegemonía tiene mucho más en común con el idealismo hegeliano que con la teoría marxista. En cuanto tal, se limita a recortar caprichosamente ciertos aspectos parciales y descon-

³⁷ Antonio Gramsci, *Note sul Macchiavelli, sulla Politica e lo Stato Moderno*, L. Einaudi, Torino, 1966, p. 31 (la traducción es nuestra).

³⁸ Karl Marx, *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, Grijalbo, México, 1968, p. 33.

textualizados de la temática gramsciana, los cuales son “reinterpretados” en clave idealista para así fundamentar una concepción de lo social que se halla en las antípodas del marxismo y que, lejos de ser su “superación”, implican un gigantesco salto hacia atrás, a las concepciones hegelianas sobre el Estado y la política. Laclau está en lo cierto cuando propicia una radical revalorización del crucial papel que le caben a la ideología y a la cultura, asuntos por los cuales el marxismo vulgar ha demostrado un injustificable desprecio. Sin embargo, su tentativa naufraga en los arrecifes de un “nuevo reduccionismo” cuando su crítica al esencialismo clasista y al economicismo del marxismo de la Segunda y la Tercera Internacionales remata en la exaltación de lo discursivo como un nuevo y hegeliano *Deus ex machina* de la historia.

IV. ¿RENOVACIÓN O LIQUIDACIÓN DEL MARXISMO?

A lo largo de toda su obra, Laclau se ha reconocido “dentro” del marxismo. A estas alturas de su trayectoria intelectual es legítimo preguntarse acerca del “lugar teórico” donde efectivamente Laclau se encuentra parado. En este sentido, la crítica que formulara Agustín Cueva a los “postmarxistas” latinoamericanos conserva en el caso toda su pertinencia. Decía aquél que con la expresión “postmarxista” se quería transmitir la (equivoca) impresión de un *corpus* teórico que fuese continuador y superador a la vez del legado de Marx, cuando en realidad se trata más bien de la producción de un conjunto de autores que alguna vez fueron marxistas y que ya no lo son más. En este sentido, concluye Cueva, el “postmarxismo” debería en rigor denominarse “ex marxismo”.³⁹ Sin embargo, es obvio que Laclau no cede posiciones muy fácilmente pese a que sus contradicciones con el pensamiento de Marx sean flagrantes. De ahí que luego de extender un “certificado de defunción” al marxismo afirme, sin falsos escrúpulos ni mayores remordimientos, que se ha quedado con los mejores despojos del difunto. Según sus propias palabras:

[...] yo no he rechazado al marxismo. Lo que ha ocurrido es muy diferente, y es que el marxismo se ha desintegrado y creo que me estoy quedando con sus mejores fragmentos.⁴⁰

Dos observaciones. Primero, sobre la “desintegración” del marxismo, asimilada por Laclau a la desintegración de la URSS y del bloque de las “democracias populares” del Este europeo. Cualquier historiador de las ideas podría rebatir su aseveración demostrando la persistencia del marxismo como *corpus* teórico pese a las desventuras de los regímenes políticos y partidos que se fundaron en su nombre. La mejor prueba del error contenido en la tesis de Laclau es su obsesiva referencia a un objeto que, según sus propias palabras, se ha desintegrado y ya no existe.

³⁹ Agustín Cueva, *Las democracias restringidas de América Latina*, Planeta Letraviva, Quito, 1988, p. 85.

⁴⁰ NR, p. 211.

Pero, si así fuera: ¿cómo entender su obstinación en pelearse con un muerto? Hobbes recordaba con ironía que quienes incurren en tales prácticas sólo certifican con su empecinamiento la vitalidad del presunto difunto. Segundo, la frase “quedarse con los mejores fragmentos”, revela precisamente el modo típico en que el pensamiento burgués se apropia de la realidad. Gyorg Lukacs señaló con mucha agudeza que lo que caracteriza al marxismo, lo que constituye su rasgo distintivo original no es la primacía de los factores económicos —como creen quienes lo asimilan a las más burdas versiones del materialismo— sino “el punto de vista de la totalidad”, es decir, la capacidad para reconstruir en la abstracción del pensamiento la complejidad del todo social contradictorio, multifacético y dinámico.⁴¹ El pensamiento fragmentador es incapaz de aprehender la realidad en su totalidad, descompone sus partes y las reifica como si fueran entidades autónomas e independientes: ergo, la economía, la sociología, la antropología, la ciencia política, la geografía y la historia se constituyen como “disciplinas académicas” autónomas y separadas, cada una de las cuales ofrece sus inútiles “explicaciones” especializadas referidas a fragmentos ilusorios de lo social —la economía, la sociedad, la cultura, la política, etc.— carentes en su aislamiento de toda sustancialidad.

Seguramente, Laclau es sincero cuando cree haberse apropiado de los “mejores fragmentos” del marxismo. Pero no deja de llamar la atención el hecho de que ya sean unos cuantos los estudiosos que se declaran incapaces de descubrir cuáles son dichos fragmentos y todavía muchos más quienes confiesan su imposibilidad de establecer una correspondencia entre la construcción teórica emprendida con ellos y la tradición intelectual fundada por el filósofo de Tréveris.⁴² Por otra parte, esta pretensión de conservar los insondables “mejores fragmentos” del marxismo es contradictoria con su aserción de que “lo importante fue la deconstrucción del marxismo, no su mero abandono”. En ese mismo tramo de su entrevista con *Strategies*, Laclau sostiene (esta vez con razón) que “la relación con la tradición no debe ser de sumisión y repetición sino de transformación y crítica”.⁴³ Lo que no está claro en ninguna parte de su obra es la demostración de que la tradición marxista se convirtió en un obstáculo a la creatividad y a la inscripción de nuevos problemas, lo que deja a todo su esfuerzo por fundar el “postmarxismo” en el aire. Porque, tal como anotábamos más arriba: ¿con quién está polemizando Laclau? La impresión de quien estudie objetiva y desapasionadamente su obra, y que respete la inteligencia y sistematicidad de la reflexión de Laclau, no

⁴¹ Cf. su *History and Class Consciousness*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1971, p. 27.

⁴² La trayectoria intelectual de Ernesto Laclau queda reflejada en la opinión de alguno de sus más serios críticos. Véase, por ejemplo, Nicos Mouzelis, “Ideology and Class Politics. A Critique of Ernesto Laclau”, *New Left Review*, 112, noviembre-diciembre de 1978; Norman Geras, “Post-Marxism?”, *New Left Review* 163, mayo-junio de 1987; Nicos Mouzelis, “Marxism or Post-Marxism?”, *New Left Review* 167, enero-febrero de 1988; Norman Geras, “Ex-Marxism Without Substance: Being a Real Reply to Laclau and Mouffe”, *New Left Review* 169, mayo junio de 1988; Ellen Meiksins Wood, *The Retreat from Class. A New “True” Socialism*, Verso, Londres, 1986. La defensa de las posiciones de Laclau y Mouffe fue fundamentalmente hecha en Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, “Post-Marxism Without Apologies”, *New Left Review* 166, noviembre-diciembre de 1987.

⁴³ NR, p. 189.

puede sino llegar a la conclusión de que está enzarzado en una estéril polémica contra las peores deformaciones del marxismo de la Segunda y la Tercera Internacionales, y muy especialmente contra las diversas manifestaciones de la *vulgata* estalinista. Por eso, cuando Laclau piensa en el marxismo imagina cosas como éstas:

[...] una teoría que se basa en la gradual simplificación de la estructura de clases bajo el capitalismo y en la creciente centralidad de la clase obrera [o que proponen, AAB] considerar al mundo como fundamentalmente dividido entre capitalismo y socialismo, y que el marxismo es la ideología de este último.⁴⁴

La pregunta es: ¿qué marxista se reconoce en una caricatura como ésa, en contra de la cual Laclau y Mouffe levantan su edificio conceptual? ¿Quién puede salir a defender tamañas simplezas? Laclau ofende su inteligencia, y la de sus lectores, cuando en su afán por criticar al marxismo se convierte en el negativo de los burócratas de las Academias de Ciencias que con sus tristemente célebres “manuales” asolaron los países del Este en nombre del “socialismo”. Éstos caricaturizaron toda la historia del pensamiento político, diciendo de Jean-Jacques Rousseau, por ejemplo, que fue apenas un “ideólogo de la pequeña burguesía”, y que como desconocía “la existencia de la lucha de clases” debió recurrir al concepto “abstracto de pueblo” para hablar de la soberanía política. Estos distinguidos “académicos” —muchos de los cuales seguramente hoy deben haberse convertido en vociferantes propagandistas del neoliberalismo— caracterizaron a Maquiavelo como “uno de los primeros ideólogos de la burguesía”, y terminaron acusándolo de sostener que la “base de la naturaleza humana [es] la ambición y la codicia, y que los hombres son malos por naturaleza”.⁴⁵ Laclau procede de la misma manera con el marxismo: construye una caricatura —reduccionista, esencialista, economicista, objetivista, etc.— y luego lo destruye fácilmente. ¿Y después qué?

Ignoro las razones por las cuales Laclau se concentra con tanta fruición en las ramas marchitas del árbol, dejando de lado aquellas que han reverdecido o las que se encuentran florecidas. La asimilación entre marxismo y marxismo vulgar —que refleja la otra ecuación, más ominosa, entre marxismo y “socialismo real”— se torna sospechosa cuando a lo largo de toda su obra se presta escasísima o ninguna atención a los innegables desarrollos teóricos experimentados por el marxismo en los últimos veinte años. ¿Cómo es posible que la obra de intelectuales de la talla de Elmar Altvater, Perry Anderson, Giovanni Arrighi, Étienne Balibar, Rudolf Bahro, Robin Blackburn, Samuel Bowles, Robert Brenner, Alex Calinicos, Gerald Cohen, Agustín Cueva, Maurice Dobb, Florestán Fernandes, Jon Elster, Norman Geras, Herbert Gintis, Pablo González Casanova, Eric Hobsbawm, John Holloway, Frederic Jameson, Oskar Lange, Michael Löwy, Ernest Mandel, C. B. MacPherson, Ellen Meiksins Wood, Ralph Miliband, Nicos Mouzelis, Alex Nove, Claus Offe, Adam Przeworski, John E. Roemer, Pierre Salama, Adolfo Sánchez Vázquez, Göran Therborn, E. P. Thompson, Immanuel Wallerstein, Raymond Wi-

⁴⁴ NR, pp. 213-214.

⁴⁵ V.S. Pokrovski et al., *Historia de las ideas políticas*, Grijalbo, México, 1966, pp. 215-222 y 144-145, respectivamente.

lliams, Jean-Marie Vincent y tantos más haya pasado inadvertida para Laclau, ignorando una labor teórica muchas veces polémica pero siempre innovadora y creativa dentro del campo del marxismo? Para ninguno de estos autores la tradición marxista parece haber sido un obstáculo para la “inscripción” de las novedades de su tiempo y para hallar en ella los estímulos a la creatividad que deben existir en una tradición intelectual todavía viva y fecunda. Sin embargo, Laclau parece no haberse enterado de estas posibilidades.

Por el contrario, tanto él como Mouffe consideran necesario fundar el “postmarxismo”, para depurar a la vieja tradición de los lastres que habrían envenenado al marxismo clásico. Sin embargo, en su extensa obra no se encuentran argumentos valederos y convincentes que respalden esa pretensión. Más allá de su intrincada retórica lo que queda es una crítica bastante estandarizada en la corriente principal de las ciencias sociales estadounidenses en relación al marxismo, salpicada con alguna que otra observación valiosa, pero que no alcanza a corregir los vicios interpretativos que caracterizan al conjunto de sus planteamientos. Una pequeña muestra de la ligereza con que se encaró la crítica a la tradición marxista la ofrece la extensa cita del “Prólogo” de Karl Marx a la *Contribución a la crítica de la economía política*. Dicho pasaje fue tomado de una traducción al español de un texto originalmente escrito en alemán, mediante el cual se “certificaría” científicamente el carácter determinista del marxismo con las pruebas que ofrece una palabra —*bedingen*— torpemente traducida, por razones varias acerca de las cuales es preferible no abundar.⁴⁶ En efecto, según lo establece el prestigioso *Diccionario Langenscheidts* de la lengua alemana, los verbos *bedingen* y *bestimmen* tienen significados enteramente diferentes. Mientras la traducción del primero es “condicionar”, con otras acepciones como “requerir”, “presuponer”, “implicar”, y así sucesivamente, el verbo *bestimmen* se traduce como “determinar”, “decidir” o “disponer”. Marx usó el primer vocablo y no el segundo, pese a lo cual se le achaca permanentemente su afición por una palabra que él prefirió no usar. ¡Y no se trataba precisamente de un hombre que desconociera su lengua materna, o que fuera poco cuidadoso en el manejo de sus conceptos! Esta defectuosa interpretación del término reaparece mucho más adelante en *Nuevas reflexiones*, en el contexto de una polémica con Norman Geras, y conduce a Laclau a un nuevo yerro al sostener que “el modelo base/superestructura afirma que la base no sólo limita sino que determina la superestructura, del mismo modo que los movimientos de una mano determinan los de su sombra en una pared”.⁴⁷ Esta crítica sólo merece dos breves observaciones: en primer lugar, Marx utilizó el vocablo “condicionar”, que no es lo mismo que “determinar”. No se trata ya de “interpretar” correctamente a Marx, sino de algo mucho más elemental: de aceptar que él dijo lo que quería decir, y que por eso eligió la palabra *bedingen* en lugar de *bestimmen*. Sea por ignorancia o por malevolencia, lo cierto es que la distorsión de lo que Marx dijo favorece los equívocos interpretativos de Laclau. Segundo, ¿qué marxista digno de ese nombre utiliza en

⁴⁶ NR, p. 22.

⁴⁷ NR, p. 128.

estos días un modelo determinista como el de “la mano y su sombra” que tanto inquieta el sueño de Laclau y Mouffe?

A lo anterior podría contraponerse una afirmación del propio Laclau, cuando dice que hay una buena razón política para hablar de “postmarxismo”, y es la conveniencia de hacer con el marxismo lo mismo que se ha hecho con otras ideologías (como el “liberalismo” o el “conservadurismo”, por ejemplo): convertirlo en un “vago término de referencia política, cuyo contenido, límites y alcance debe ser definido en cada coyuntura”. El marxismo, pulcramente diluido, se convertiría en un tan enigmático como inocuo “significante flotante” que abriría la posibilidad de construir ingeniosos “juegos de lenguaje” (a condición, claro está, de que “no se pretenda descubrir el real significado de la obra de Marx”).⁴⁸ El propósito de esta operación es de una claridad meridiana: se trata de liquidar al marxismo —y, por extensión, al socialismo— como utopía liberadora y como proyecto de transformación social, diluyéndolo en el magma del “fin de las ideologías”. En este sentido, las implicaciones “reaccionarias” —un término que nuestro autor utiliza con frecuencia para calificar a sus oponentes— de la obra de Laclau son evidentes y quedan claramente expuestas desde las páginas iniciales de su *Hegemonía y estrategia socialista*, cuando en el mismo “Prefacio a la edición española” se sostiene que en dicho libro se plantea una

[...]redefinición del proyecto socialista en términos de una radicalización de la democracia; es decir, como articulador de las luchas contra las diferentes formas de subordinación —de clase, de sexo, de raza, así como de aquellas otras a las que se oponen los movimientos ecológicos, antinucleares y antiinstitucionales. Esta democracia radicalizada y plural, que proponemos como objetivo de una nueva izquierda, se inscribe en la tradición del proyecto político “moderno” formulado a partir del Iluminismo[...]⁴⁹

Ningún socialista podría disentir de tan bellos objetivos, a condición de que bajo el pretexto de lograr estas metas lo que en realidad se exija sea renunciar a la superación histórica del capitalismo, un objetivo que ni siquiera el propio Edouard Bernstein (al fin y al cabo un socialista) estuvo dispuesto a conceder. Sin embargo, lo que hubiera ruborizado al albacea testamentario de Friedrich Engels —la democracia “radicalizada y plural” y no el socialismo como objetivo de la nueva izquierda— es lo que queda completamente volatilizado en el laberíntico discurso de Laclau y Mouffe. Se completa así el itinerario de nuestros autores: comienza con una crítica epistemológica y abstracta a los marxismos de la Segunda y la Tercera Internacionales y concluye su largo recorrido con una sigilosa capitulación en donde el objetivo esencial del socialismo, la sustitución de la sociedad capitalista por otra más justa, humana y liberadora, queda definitivamente archivado en aras de una etérea profundización de la democracia. Sin decirlo, los autores comparten las tesis de Francis Fukuyama y toda la derecha moderna cuando anuncian *urbi et orbi* que el capitalismo constituye el estadio final de la historia humana. La

⁴⁸ NR, p. 213.

⁴⁹ HES, p. IX.

supuesta “renovación” del marxismo se efectuó con tanto ahínco que los “renovadores” se pasaron de bando... se les “olvido” la crítica al capitalismo y la necesidad de superarlo y se convirtieron en sus sibilinos apologistas.

Esto queda claro cuando se examina más detenidamente el significado de la “democracia radicalizada” de Laclau y Mouffe. En primer lugar, nos parece cuestionable tratar un tema como éste sin reexaminar críticamente lo que Rosa Luxemburg, desde el corazón de la tradición marxista, escribió sobre esta materia.⁵⁰ Una reflexión como la que hacen Laclau y Mouffe, cual si fueran Adán y Eva el primer día de la creación del mundo, poco ayuda a su autodeclarado propósito de renovar críticamente el pensamiento marxista. En segundo término, el planteamiento de nuestros autores es por lo menos vago, y por momentos peligrosamente confuso. En efecto, no se puede afirmar alegremente que

La tarea de la izquierda no puede por tanto consistir en renegar de la ideología liberal-democrática sino al contrario, en profundizarla y expandirla en la dirección de una democracia radicalizada y plural.⁵¹

Laclau y Mouffe son profesores de ciencia política en Europa y no pueden ignorar que la posibilidad de “profundizar y expandir” la ideología liberal-democrática no es algo que pueda hacerse al margen de los condicionantes que dicha ideología tiene en función de su articulación con una estructura de dominio y explotación clasista, en cuyo seno aquélla se desarrolló, y a cuyos intereses fundamentales ha servido diligentemente durante tres siglos. Aquí el “instrumentalismo” de Laclau y Mouffe es tan burdo que recuerda a esa verdadera caricatura del leninismo que los autores construyeron en su obra con el ánimo de despacharlo más tarde sin ningún tipo de reparos. Sólo que el nuevo “instrumentalismo” de Laclau y Mouffe pertenece, aparentemente, a una variedad benigna que no despierta la menor preocupación en nuestros autores. ¿Creen éstos que es tan sencillo “hacer romper al liberalismo su articulación con el individualismo posesivo”?⁵² Si así fuera, la historia de la democracia habría sido muchísimo más pacífica y apacible: hubiera bastado con ir de a poco socavando los vínculos entre liberalismo y explotación clasista para que, una radiante mañana, los burgueses liberales hubiesen amanecido como demócratas radicales *ad usum Laclau*. ¿Por qué si el liberalismo tiene una historia tres veces centenaria la democracia es una frágil y reciente adquisición de algunas sociedades capitalistas? ¿Será porque a nadie se le ocurrió pensarlo? ¿O será tal vez porque esa tarea de “profundizar y expandir” la democracia liberal en una dirección “radicalizada y plural” tropieza con límites estructurales y de clase, que hacen que dicha empresa requiera para su materialización lo que con mucha elegancia Barrington Moore denominaba “una ruptura violenta con el pasado”, es decir, una revolución?⁵³ ¿Pueden Laclau y Mouffe citar

⁵⁰ Algo de lo cual hemos recogido en nuestro “La transición hacia la democracia en América Latina. Problemas y perspectivas”, *El Cielo por Asalto*, núm. 3, primavera, Buenos Aires, 1991.

⁵¹ HES, p. 199 (cursivas en el original).

⁵² *Ibid.*

⁵³ Cf. *Social Origins of Dictatorship and Democracy*, Beacon Press, Boston, 1966.

un solo ejemplo, tan sólo uno, de una democracia “radicalizada y plural” en el capitalismo contemporáneo?

Laclau puede formular estas propuestas acerca de la ilimitada elasticidad ideológica del liberalismo porque su visión “postmarxista” del mundo le impide reconstruir la totalidad social, y el “efecto embudo” de su perspectiva teórica le inhibe de percibir las conexiones existentes entre discursos, ideologías, modos de producción y estructuras de dominación. La radical e insuperable fragmentación de la realidad social hace que en el vastísimo terreno de su fértil imaginación todo sea posible, hasta una conversión del liberalismo y su transformación en una ideología democrática en donde por imperio de los “juegos de lenguaje” y los “significados flotantes” se disuelvan todos los condicionamientos clasistas, sexistas, racistas, lingüísticos, religiosos y culturales que caracterizaron al liberalismo desde sus orígenes. Ni siquiera un conservador ilustrado como Tocqueville creía que esto fuera posible, para no hablar de Max Weber.⁵⁴

¿Debemos, por lo tanto, rechazar la propuesta de “profundizar y extender la democracia”, tan cara a los “postmarxistas” latinoamericanos? De ninguna manera. Pero este programa exige un planteamiento mucho más profundo que el que sugieren Laclau y Mouffe, lo que supone antes que nada una apreciación realista de lo que significa la democracia burguesa. De lo contrario, toda la propuesta reposaría sobre una ilusión. En este sentido las reflexiones de Rosa Luxemburg —ya en la cárcel y siguiendo con atención los primeros pasos de la revolución rusa— son de extraordinaria importancia porque, contrariamente a lo que proponen nuestros autores, recuperan el valor de la democracia sin legitimar al capitalismo y arrojar por la borda la utopía y el proyecto socialistas.

Lo que esto significa es lo siguiente: siempre hemos distinguido el núcleo social de la forma política de la democracia burguesa. Siempre hemos revelado el núcleo duro de desigualdad social y falta de libertades que se oculta bajo la dulce envoltura de la igualdad y las libertades formales. Pero no para rechazar estas últimas sino para impulsar a la clase trabajadora a no conformarse con la envoltura sino a conquistar el poder político; a crear una democracia socialista para reemplazar a la democracia burguesa, no a eliminar a la democracia.⁵⁵

El planteamiento de Rosa Luxemburg, por lo tanto, supera creativamente tanto las trampas del vulgomarxismo —que al rechazar a la democracia capitalista terminaba repudiando *in toto* la sola idea de la democracia y justificando el despotismo político— como las del “postmarxismo”, que capitula ideológicamente, se disuelve y refunde complacido en la ideología liberal. Ni desprecio ni entrega: lo que se requiere es una auténtica *aufhebung* [una simultánea negación, recuperación y superación] en donde el socialismo aparece como dando luz a una forma

⁵⁴ Un penetrante y esclarecedor estudio sobre los límites sociales del liberalismo se encuentra en Uday S. Metha, “Estrategias liberales de exclusión”, *El Cielo por Asalto*, año III, núm. 6, verano 1993-94, pp. 119-145. Sobre los alcances de la concepción de la democracia en Weber, véase Gyorg Lukacs, *El asalto a la razón*, Barcelona, Grijalbo, 1967, pp. 491-494.

⁵⁵ “The Russian Revolution”, en *Rosa Luxemburg Speaks*, Pathfinder Press, Nueva York, 1970, p. 393.

cuantitativa y cualitativamente superior de democracia y no, como en la propuesta de Laclau y Mouffe, como una simple “dimensión social” de una nebulosa “democracia radicalizada”.⁵⁶ En este caso, el socialismo se degradaría al rango de mera faceta de una “forma superior” de democracia que, pese a todas las evidencias, nuestros autores sueñan poder construir dejando incólume la explotación capitalista.

No podemos hacer menos que rechazar toda tentativa de liquidar los ideales socialistas. Como ya lo hemos expuesto en otro lugar, no se trata de negar la gravedad sin precedentes de la crisis del marxismo.⁵⁷ Pero sería insensato dejar de preguntarse si no será esto un reflujo transitorio en vez del ocaso definitivo del socialismo. Es demasiado pronto para saber, aunque nos resistimos a creer que el fracaso en las tentativas de construcción de la sociedad socialista pueda significar la definitiva erradicación de una de las más bellas y nobles utopías gestada por la especie humana. Hay sobradas razones para creer que la euforia de la burguesía —que hoy parece inundarlo todo— habrá de ser breve, habida cuenta de los múltiples signos que hablan bien a las claras de la precariedad del “triumfo” capitalista. ¿Como olvidar que en los últimos noventa años los ideólogos de la burguesía anunciaron en tres oportunidades —la *belle époque* de comienzos de siglo, los *roaring twenties* y los años cincuenta— la victoria final del capitalismo? Y ya sabemos lo que ocurrió después. ¿Por qué habríamos ahora de creer que hemos llegado al “fin de la historia”?

En todo caso, la pregunta queda planteada con total legitimidad: ¿podrá el marxismo hacer frente al formidable desafío de nuestro tiempo, o deberemos buscar refugio en la vaguedad y esterilidad del “postmarxismo” para encontrar los principios, las categorías y los análisis que nos guíen en este atormentado fin de siglo? Creemos que la teoría marxista cuenta con los elementos necesarios como para salir airoso de la presente crisis, a condición de que los marxistas rehúsen atrincherarse en las viejas y tradicionales certidumbres. Para resolver positivamente la crisis hay que estar dispuestos a poner todo en discusión, y pienso que las cabezas más lúcidas del marxismo contemporáneo han manifestado claramente esa disposición. Lo que se viene es un marxismo renovado, dinámico y plural, de cara al siglo XXI, y abierto a todos los grandes temas de nuestro tiempo. Coincido, en este sentido, con la poética anticipación que años atrás hiciera Marcelo Cohen, con palabras que hacemos nuestras y que aluden a la presencia creadora, difusa y profunda del marxismo en el mundo contemporáneo. Nos habló de sus legados, sus promesas y sus inmensas posibilidades, y lo dijo de esta manera:

Soy la voz insepulta del marxismo [...] sólo algunos de mis avatares yacen bajo los escombros del Muro de Berlín. Otros retroceden ante las imágenes polacas de la Virgen. Pero espiritualmente, por así decir, ando aún por todas partes. Mi respiración empapa la vida del mundo, no sólo occidental [...] Me han usado, como a casi

⁵⁶ HES, p. 201.

⁵⁷ En mi *Estado, capitalismo y democracia en América Latina*, Ediciones Imago Mundi, Buenos Aires, 1992, pp. 254-260.

todo, para perpetrar pesadillas sociales y bodrios de la imaginación. Me han invocado para torturar [...] He dado palabras para nombrar lo que hoy sigue hiriendo, he nutrido el nervio, la rabia orgullosa, la agudeza crítica [...] Y he proporcionado aperturas, fantásticos relatos interpretativos, anchas alucinaciones teóricas que alimentaron la fantasía rebelde y el placer inteligente. Para los amantes del futbol: soy un fino centrocampista que crea juego inagotable. Y nada más. Conmigo se seguirá discutiendo. No seré cemento de construcciones perversas, sino movilidad y sugerencias; presiento nuevas metamorfosis. El que quiera puede recibirme. Y el que no, que se embrome.⁵⁸

⁵⁸ Marcelo Cohen, "Una voz en las librerías", *Página/12*, 24 de junio de 1990, p. 24.