



ESTUDIOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 24, n° 85, 2019, pp. 37-57

REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL

CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.

ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9535

Articulaciones hegemónicas, identidades políticas y lucha de clases en Ernesto Laclau y Slavoj Žižek ¿Una contradicción esencial o múltiples antagonismos contingentes?

Hegemonic articulations, political identities and class struggles in Ernesto Laclau and Slavoj Žižek. A key contradiction or multiple contingent antagonisms?

Jorge POLO BLANCO

hiperbolik1983@hotmail.com

Escuela Superior Politécnica del Litoral, Ecuador

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.3241660>

RESUMEN

Semejante confrontación teórica tiene que ver con esa invectiva posmarxista lanzada contra una tradición presuntamente anclada en parámetros esencialistas ya desacreditados y que se muestra incapaz, por ello mismo, de comprender las nuevas formas de subjetivación política que emergen en las sociedades del capitalismo tardío. Esta controversia se desplegará, de forma casi paradigmática, entre Ernesto Laclau y Slavoj Žižek. Y si bien el terreno de juego de la polémica vendrá determinado, en buena medida, por el universo teórico gramsciano —las nociones de “hegemonía”, “antagonismo” o “voluntad colectiva” serán, por lo tanto, decisivas— el debate más general sobre la posmodernidad y el multiculturalismo también configurarán un insoslayable telón de fondo.

Palabras clave: hegemonía; antagonismo; identidad política; Laclau; Žižek.

ABSTRACT

Such a theoretical clash is related to the post-Marxist invective hurled against a tradition ostensibly rooted in now-discredited essentialist parameters, and discernibly incapable, for the same reasons, of comprehending the new forms of political subjectivation that surfaced in the societies of late capitalism. This dispute will unfold, almost paradigmatically, between Ernesto Laclau and Slavoj Žižek. Despite the controversy's playing field already being determined, to a large extent, by the universe of Gramscian theory — the notions of 'hegemony', 'antagonism' and 'collective will' will thus be decisive — the more general debate over postmodernity and multiculturalism will also shape an inescapable backdrop.

Keywords: hegemony; antagonism; political identity; Laclau; Žižek.

Recibido: 14-04-2019 • Aceptado: 15-05-2019



Utopía y Praxis Latinoamericana publica bajo licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Más información en <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

1. BATALLAS POR LA SUBJETIVIDAD, DISPUTAS POR LA HEGEMONÍA CULTURAL

El neoliberalismo, en cierto modo, representó una exacerbación de todo aquello que ya tematizaran Karl Polanyi y Rosa Luxemburgo. El primero fue uno de los críticos más agudos de los quebrantos antropológicos derivados de la implantación de una sociedad *de* mercado, señalando que “naturaleza” y “trabajo” quedaron afectados de forma intensísima por el afianzamiento de un sistema de mercado prácticamente omnimodo y omnipotente. De tal modo, lo que él denominó “ficción mercantil” hizo su destructora aparición en la historia (Polanyi: 1994, p. 83). Luxemburgo, por su parte, señaló en *Die Akkumulation der Kapitalen* que el proceso de acumulación necesita vitalmente de zonas sociales –y, por supuesto, naturales– *todavía* no mercantilizadas y *aún* no enroladas en el poderoso mecanismo de las modernas relaciones de producción. El capital siempre requirió perentoriamente extenderse hacia esas zonas, subsumirlas; y esa tendencia habrá de perpetuarse (pues es la lógica immanente del sistema) hasta que dichas zonas, en un futuro, dejen de existir (Luxemburgo: 1967, p. 278). Porque, en el límite, la mecánica acumulativa del capital necesitaría movilizar *todas* las fuerzas productivas de la tierra, absorbiendo dentro de su esfera todas aquellas fuerzas naturales y energías humanas que no estuvieran aún dentro de su órbita. Todo lo “precapitalista” (entendiendo por tal, de un modo genérico, cualquier realidad natural o relación humana que implique una exterioridad fáctica y positiva con respecto a la lógica del capital) terminaría por quedar incluido en el vasto circuito planetario de la acumulación capitalista.

Pero el neoliberalismo, como ya habíamos apuntado, dio un paso más. La mercantilización se introdujo en la mismísima subjetividad humana. Wendy Brown (2016) o Laval y Dardot (2013), entre otros, han estudiado minuciosamente cómo la racionalidad neoliberal fue modificando –y configurando– casi todos los aspectos de la existencia cotidiana. El mismo Foucault había vislumbrado ya esta vertiente del neoliberalismo como productor de subjetividad (2009, p. 239). En semejantes condiciones, la vida misma trasmuta en *capital humano*; las capacidades intelectuales, emocionales y comunicativas son, todas ellas, otras tantas aptitudes capitalizables. Y entonces *todo* comportamiento humano debe quedar moldeado y prefigurado por unos mismos parámetros: el imperativo de la maximización permanente y la competitividad siempre ampliada. Hablaríamos no ya de un trabajo mercantilizado, fenómeno añejo, sino de la entera mercantilización de la existencia. Porque el régimen neoliberal, en su forma más tardía y ultramoderna, adquiere límites que sobrepasan la mera explotación por cuenta ajena. Byung-Chul Han, en ese sentido, ha señalado que muchísimo más eficiente que la explotación clásica (esto es, aquella forma en la que uno resulta explotado por un tercero) es la explotación de sí mismo por uno mismo; o la explotación de uno mismo por sí mismo, si se prefiere decir así (Han: 2014, p. 17). Jorge Alemán asegura que el “botín de guerra” del capitalismo actual es, precisamente, la subjetividad; porque el capitalismo, en esta fase neoliberal, persigue la captura misma del sujeto y trata de disputar lo que es el ser humano (2016, p. 64). El poder neoliberal ya no es meramente represivo (un dispositivo que normativiza, clasifica, inhibe o censura nuestro deseo), sino productivo: se introduce directamente en los rincones más íntimos de nuestra subjetividad para, desde allí, configurar la materialidad misma de nuestro deseo. El neoliberalismo produce una determinada antropología. Desde luego, los sujetos no son *enteramente* producidos; el crimen nunca es perfecto, como señala el propio Alemán. Porque si fuera perfecto, esto es, si los sujetos hubiesen sido *producidos* en su más absoluta completitud, ni siquiera quedarían espacios o grietas desde los cuales tejer resistencias o contrahegemonías.

Una población cualquiera no puede vivir permanentemente movilizada, y todo ímpetu rebelde y transformador debe solidificarse, cristalizando en instituciones y plasmándose en conquistas jurídico-políticas relativamente estables. En contra de lo que pensaba John Holloway (2002, p. 33), parece que sí es crucial la cuestión de *quién* detenta el poder, más allá de las quimeras poéticas de un mundo despojado de *todo* poder. La esencia de la política, en su radicalidad última, no es otra que la disputa por el poder. Y eso siempre será así, de forma ineludible, puesto que la historia humana jamás alcanzará un beatífico estado de plenitud

armónica; esto es, jamás arrumbaremos a un tipo de sociabilidad definida por la ausencia total de conflictos y la inexistencia absoluta de relaciones de poder. Eso nunca sucederá, a pesar de ciertas ilusiones en las que incurrieron, por cierto, tanto el marxismo teleológico –cuando se argumentaba que la historia se dirige, irremediablemente, hacia un mundo enteramente reconciliado (un paraíso) en el que por fin desaparecerán todas las relaciones de explotación– como el liberalismo económico, que soñaba con un “fin de la historia” plasmado en una apoteosis global del “libre mercado” (Fukuyama: 1992). La batalla política –que no queda reducida a la eventualidad de acceder al Estado o a las instituciones, sino que es al mismo tiempo una batalla por la subjetividad- jamás podrá quedar cancelada en algún arcádico lugar vacío de todo conflicto.

Modificar el “sentido común de época”, por usar términos de Antonio Gramsci, resultará crucial –en la perspectiva de cualquier proyecto político transformador– a la hora de cortocircuitar la “normalidad” atomillada en la subjetividad de los dominados. Porque cualquier régimen de poder (también el neoliberalismo) nos introduce siempre *en* una determinada visión del mundo, entendiendo por tal un conglomerado más o menos articulado de imágenes, nociones, metáforas y valores desde los cuales sentimos y pensamos la realidad. “Una filosofía de la praxis sólo puede presentarse inicialmente en actitud polémica y crítica, como superación del modo de pensar precedente y del pensamiento concreto existente (o del mundo cultural existente). Es decir, sobre todo, como crítica del «sentido común»” (Gramsci: 1997, p. 14). El pensador italiano comprendió la perentoria necesidad de incidir en ese complejo terreno de la “filosofía de los no filósofos”, esto es, en esa suerte de “cosmovisión espontánea” (heteróclita y parcialmente inconsistente, compuesta por multitud de elementos sedimentados, atávicos y modernos) que se manifiesta en eso que bien puede definirse “sentir popular”. Impactar en ese horizonte es crucial, si es que se desea dar una batalla contrahegemónica mínimamente exitosa. La “reforma intelectual y moral”, en léxico gramsciano (Gramsci: 1999, pp. 117-120), resultará un prerrequisito casi ineludible de todo proyecto político transformador que pretenda tener algún éxito. Porque la hegemonía, para el pensador italiano, no debe ser entendida *simplemente* como una alianza táctica interclasista, capitaneada siempre por la clase obrera. A partir de cierto momento, ocurrido alrededor de 1926 (cuando, al parecer, “descubre” a Maquiavelo y escribe sus “Notas sobre la cuestión meridional”), Gramsci complejiza su noción de hegemonía (Bobbio: 1979, p. 39; Mouffe: 1979, pp. 178-179). Es entonces cuando comprende que la constitución de un nuevo “bloque histórico”, que pueda ser capaz de enfrentar con eficacia a las élites político-económicas de turno, deberá ser algo más que una mera yuxtaposición de los intereses sectoriales o corporativos de los distintos grupos subalternos. Muy al contrario, el “príncipe moderno” –esto es, el Partido– deberá ser capaz de poner en marcha una reforma de tipo moral, intelectual y cultural que sepa articular (y no ya meramente “yuxtaponer”) los diferentes agravios de los grupos sociales oprimidos en torno a un nuevo horizonte, generando incluso nuevos valores éticos, un nuevo consenso, nuevas mentalidades y hasta una nueva cosmovisión. Sólo así surgirá una verdadera “identidad colectiva” – que, insistimos, no es ya un mero sumatorio de intereses parciales– capaz de constituirse como hegemónica (Fontana: 1996, pp. 116-139). Para llegar a ese punto, Gramsci hubo de romper (siquiera sea parcialmente) con la lectura “superestructuralista” de la ideología. Bien es verdad, señalarán Laclau y Mouffe, que Gramsci no se desprendió completamente (aunque avanzó bastante en esa dirección) del economicismo mecanicista (Laclau y Mouffe: 1987, pp. 80-81). Y, de hecho, ellos concebirán su propio proyecto teórico como una suerte de radicalización de todos aquellos elementos o presupuestos que en Gramsci solamente estaban apuntados prometedoramente pero embrionariamente (Laclau y Mouffe: 1987, p. 157).

Desde una perspectiva gramsciana, por ende, debería entenderse que si el neoliberalismo también hizo cuerpo –y, quizás, *principalmente*– en la mentalidad popular, es ahí donde han de incidir las prácticas contrahegemónicas, deshaciendo falsas evidencias que el propio neoliberalismo (el cual, además de una institucionalidad sociopolítica y socioeconómica, es también un cuerpo discursivo que produce subjetividad) había blindado con una apariencia de naturalidad incuestionable e inmodificable, abundando en esa mistificación que concibe los “asuntos de la economía” como una cuestión “técnica”, esto es, como algo no

sometido a debate público o a disputa ideológica. En efecto, y como bien apuntaría Slavoj Žižek, se tornará perentoria “una radical re-politización de la economía” (2007, p. 110), vital operación por medio de la cual se deconstruirá ese dogma que nos obliga a recibir los axiomas de la teoría económica ortodoxa como una realidad, incuestionable e indiscutible, que delimita las fronteras mismas de lo posible y de lo imaginable. La consolidación de un «aparato ideológico» anti-neoliberal, por seguir utilizando un vocabulario gramsciano, pasaría por la construcción de un nuevo terreno cultural desde el cual empezar a ganarle terreno al discurso dominante. Aclaremos que «aparato ideológico», en este contexto, se refiere a todos esos discursos dentro de los cuales aparecen fijados los límites de lo que puede ser conocido, formulado y realizado; se trata también de la articulación de una específica moral social que determina los contornos de lo razonable y lo plausible (Gramsci: 1997 p. 46). Es, en definitiva, ese medio en el que los hombres otorgan sentido a su relación con los otros hombres y construyen los términos que explican el sentido de la trama social en la que se hallan insertos. Ese aparato ideológico, así definido, adquiere posiciones hegemónicas (el neoliberal, por seguir con el mismo ejemplo) cuando incluso los perjudicados por un orden determinado comprenden el mundo en los mismos términos y en el mismo lenguaje de los que mandan, esto es, cuando los excluidos hablan y piensan con los mismos conceptos que usan sus verdugos, pues se hallan orgánicamente sumergidos en un mismo sentido común. Es entonces, por cierto, cuando un sector minoritario es capaz de convencer a todos los demás de que sus propios intereses (que son indefectiblemente particulares) concuerdan con el interés general.

Los “teóricos de la hegemonía” han enfatizado que es justo ahí donde debe librarse el combate; es en ese medio en el que se ha de dar la batalla. «Trincheras de ideas valen más que trincheras de piedra», decía el cubano José Martí en su célebre texto “Nuestra América”. Construir nuevos relatos para explicar lo que sucede, trabajar con nuevas ideas que ayuden a desnaturalizar las viejas, re-significar viejas nociones que fueron usurpadas por el adversario, reapropiarse de aquellos conceptos que el enemigo hegemonizó para connotarlos de acuerdo a otros intereses y objetivos. Porque si todo un “sentido común de época” ha estado durante décadas dominado hegemónicamente por los postulados del neoliberalismo, entonces una praxis contra-hegemónica sólo podrá tener posibilidades de éxito si previamente ha sabido dar la batalla cultural en este mismo terreno, a saber, deconstruyendo los dispositivos ideológicos del adversario; desactivando, en definitiva, la naturalización del sentido común neoliberal (Mouffe: 2003, p. 23). Es ahí donde deben empezar a conquistarse posiciones, haciendo un trabajo cultural que no se limite únicamente a las dinámicas representativas y a la acción política de tipo electoral; porque de nada sirve tomar posiciones dentro de las instituciones gubernamentales si, al mismo tiempo, no se incide en el campo de la subjetividad.

Debe trazarse, señalan estos teóricos evocando desde cierto ángulo a Carl Schmitt (2014), una nueva frontera amigo/enemigo, puesto que esta “construcción de los bandos” es siempre determinante: en ella se decide ya buena parte del resultado de la contienda política ulterior; es más, dicha construcción (toda vez que los “bandos” nunca están dados o *fijados* de antemano) es ya en sí misma una parte nuclear de la batalla política. Ernesto Laclau y Chantal Mouffe incidirán mucho en esta cuestión, advirtiendo que “hay prácticas hegemónicas porque esta radical no fijación impide considerar a la lucha política como un juego en el que la identidad de las fuerzas enfrentadas esté constituida desde un comienzo” (1987, p. 192). Esto siempre sucede así, en cualquier situación histórica imaginable. La dicotomización no es un dato de la estructura social, algo que ya esté dado ahí; debe construirse discursivamente, y solamente así emergerán unas subjetividades enfrentadas. Pero, a juicio de Laclau y Mouffe, esa configuración de las “identidades políticas” no tiene por qué ser necesariamente de índole clasista. Esta última afirmación, sustentada en la prohibición teórica de seguir manteniendo una “centralidad ontológica de la clase obrera” (Laclau y Mouffe: 1987, p. 2), provocará un terremoto político en el viejo imaginario socialista. Abundaremos en ello más adelante.

El asunto de la subjetividad también ha cobrado una preponderancia mayúscula en el pensamiento “decolonial” y “poscolonial”, desde los cuales se ha enfatizado que el expolio material conllevó asimismo un

expolio de lo simbólico-imaginario. Los europeos no sólo inmiscuyeron a las poblaciones colonizadas en una red de dominación territorial y explotación cruenta, sino que insuflaron en su universo cultural una pregnante malla de valoraciones, preconcepciones e imágenes que formaban parte consustancial de la propia dominación. Esto es, la “violencia epistémica” y la “colonialidad del saber” tuvieron una importancia igualmente decisiva – no menor que la dominación económico-política y militar, sostienen los pensadores y pensadas del “giro decolonial”– en la configuración y reproducción del orden colonial. La producción de “subjetividades coloniales”, en definitiva, resultó ser un elemento igual de determinante que la “base material” en el secular proceso colonizador (Castro-Gómez y Grosfoguel: 2007). Pero si bien es cierto que la Teoría de la Dependencia o el marxismo clásico esbozaron sus análisis desde una perspectiva *macro* (esto es, geoeconómica y geopolítica), descuidando con ello los aspectos subjetivos y culturales (las “identidades subalternizadas”) de la dominación colonial y neocolonial, Slavoj Žižek bien podría replicarles a los teóricos y teóricas del “giro decolonial” (muy atravesados, por cierto, de filosofía francesa posestructuralista) que ellos bascularon hacia el otro extremo, siendo así que terminaron ahondando excesivamente en un análisis molecular e intersubjetivo, recayendo por ende en una perspectiva demasiado *micro* que, a la postre, acabó por relegar a un segundo plano casi innombrado los aspectos molares (estructuras estatales y, sobre todo, económicas) de la dominación.

2. ANTIESENCIALISMO Y ANTAGONISMO PLURAL

En *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo* (2000), obra aparecida en 1993, Ernesto Laclau agudizaba sus críticas a una tradición teórica marxista que, en esos momentos, parecía hundirse junto al “socialismo realmente existente”. En esta obra, el pensador argentino arremeterá contra el racionalismo y el fundacionalismo que laten en la concepción marxista del desarrollo histórico. Para ello, confrontó con el celeberrimo *Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política* (1859), esos ya legendarios pasajes en los que Marx señalaba aquello de que en la producción social de su existencia los seres humanos establecen y contraen determinadas relaciones (independientes de su voluntad), denominadas “relaciones de producción”, que se corresponden a su vez con un determinado estadio evolutivo de las fuerzas productivas. La escolástica marxista ulterior se aferraría a estos párrafos, para repetir hasta la saciedad aquello de que es la estructura (o infraestructura) económica la que determina (en última instancia) todo el edificio social; la conciencia ideológica se hallaría mecánicamente determinada por esa materialidad de hierro constituida por las relaciones de producción y las fuerzas productivas. Laclau, por su parte, nos conminaba a prestarle mucha atención a lo siguiente: el cambio histórico, en semejante concepción, no era más que un “movimiento lógico”; en efecto, la expansión de las fuerzas productivas más allá del límite tolerado por las relaciones de producción existentes conllevaba siempre, más tarde o más temprano, la disolución del sistema social vigente, tras un período de revolución. Pero este esquema explicativo otorgaba a la “base económica” (a sus contradicciones internas) la virtud de ser la fuerza motriz de la historia y, por ende, de todas las transformaciones sociales. Para este marxismo tradicional, y a pesar de las variantes y matizaciones existentes dentro de él, la sociedad constituía una totalidad inteligible cuyas leyes objetivas –ineluctables– resultaban transparentes para la aprehensión científica.

La “lucha de clases”, en semejante modelo teórico, sería poco más que un añadido superfluo. Semejante lucha, en todo caso, apenas sería el “reflejo mecánico” de una objetividad predeterminada y ya constituida, pero jamás un antagonismo. Aquí entraríamos en uno de los núcleos problemáticos más importantes: no es lo mismo “contradicción” (lógicamente necesaria, por ser fruto de una objetividad mecánica de hierro) que “antagonismo” (enfrentamiento que, en cada coyuntura, debe *construirse* y que, por ello mismo, es completamente contingente). Pues bien, el esquema teórico manejado por la escolástica marxista sería “una contradicción sin antagonismo”. Esto último es crucial. En *La razón populista* (publicada en 2005), Laclau

explica con detalle cómo se construye un antagonismo: un conjunto disperso y heterogéneo de “demandas insatisfechas”, procedentes de lugares sociales diversos y en principio no vinculados entre sí, terminan coaligadas a través de una “articulación equivalencial”. Un matiz crucial es que dicha articulación no estaba previamente dada en ninguna parte, esto es, no hay en ella nada de “natural”. Esa cadena de equivalencias, elástica, puede expandirse (incorporando nuevos eslabones, esto es, nuevas demandas insatisfechas); pero, al mismo tiempo, se requerirá de algún elemento aglutinador que ponga en juego algún tipo de “unificación simbólica” (Laclau: 2016, pp. 98-99). Este elemento aglutinante será el famoso “significante vacío”. Surgirá de tal modo una nueva “identidad popular”, o un nuevo “sujeto colectivo”, que por cierto será cualitativamente distinto a la mera suma de sus componentes (esto es, las demandas insatisfechas parciales o individuales). Este nuevo sujeto así construido confrontará, estableciendo una frontera antagonica, con un poder que es más o menos insensible a dichas demandas. Es esta insensibilidad, de hecho, la que habrá motivado en buena medida la emergencia novedosa del sujeto político en cuestión (Laclau: 2016, pp. 113-114).

Una puntualización importante debe ser resaltada, como decíamos hace un momento, con respecto a esa cadena equivalencial de demandas insatisfechas, y es que “debe encontrarse algún tipo de denominador común que encarne la totalidad de la serie. Como este denominador común debe provenir de la misma serie, sólo puede ser una demanda individual que, por una serie de razones circunstanciales, adquiere cierta centralidad. Ésta es la operación hegemónica que ya describimos” (Laclau: 2016, p. 124). Esto es, alguna de las demandas particulares termina ocupando una cierta centralidad y, por ello, encarnará una “universalidad” más amplia; y es así como ella misma cristalizará como un “significante” en torno al cual se soldarán y condensarán el resto de las demandas: dicho significante se convertirá, por medio de esta lógica, en una suerte de “nombre común” con el cual se identificarán todas las otras demandas particulares que componen la cadena equivalencial (Laclau: 2016, p. 125).

Ese instante de cristalización-condensación es determinante, y se da cuando “determinada demanda, que tal vez al comienzo era sólo una más entre muchas, adquiere en cierto momento una centralidad inesperada y se vuelve el nombre de algo que la excede [...]” (Laclau: 2016, p. 153). Sin embargo, Laclau recalca una y otra vez que no se trata de encontrar un rasgo común subyacente a todos los eslabones de la cadena; no se trata de “desvelar” una objetividad que, implícitamente, las vincula a todas ellas. Muy al contrario, la “operación hegemónica” se fundamenta siempre en articulaciones contingentes; es decir, no hay nada de “natural” en esa cadena equivalencial concreta (sus eslabones bien podrían haber sido otros), y tampoco hay nada de “natural” en que este significante (y no cualquier otro) opere como aglutinador simbólico. Este último aspecto será determinante en su polémica con Žižek, puesto que éste siempre ha insistido en señalar que la cadena equivalencial y el significante vacío no son construcciones *enteramente* contingentes, toda vez que la “lucha económica de clases” (y aunque ésta pudiera ser, en principio, otro eslabón más en una cadena equivalencial de demandas insatisfechas) constituía algo así como una “demanda esencial” que sobredeterminaría inexorablemente a todas las otras luchas. Laclau siempre combatió semejante paradigma, aseverando que las luchas de los trabajadores (estrictamente salariales o laborales, por así decir) podían aparecer como un eslabón más de la cadena, *pero* con la salvedad de que semejante eslabón jamás podría operar a priori (es decir, de forma natural) como un punto privilegiado, ni desde el punto de vista teórico ni desde la perspectiva de la praxis política. Es más, pueden existir operaciones hegemónicas de signo emancipador que hayan construido ciertas cadenas equivalenciales...en las que sin embargo la “lucha económica de los trabajadores” (como tal) no figure como alguno de sus eslabones constitutivos. Todo esto habría de causar mucho desasosiego en el marxismo, desde luego.

Lo que Laclau está señalando es que “trabajador”, en primera instancia, significa únicamente “vendedor de fuerza de trabajo”; y “capitalista”, en principio, puede ser definido como “extractor de plusvalía”. Pero de esta descripción no se desprende, de suyo, ningún antagonismo. No es *necesario* que el trabajador se *resista* a dicha extracción. Dicha resistencia pudiera surgir (pero también podría no hacerlo) mediante la construcción

discursiva de una identidad colectiva que se propusiese combatir la explotación laboral; pero debe *construirse*, puesto que tal cosa nos sucederá mecánicamente. Todo enfrentamiento político debe producirse como tal. El antagonismo *no* es inherente a las relaciones de producción; de éstas no emana, automáticamente, una “conciencia revolucionaria” determinada por el lugar estructural ocupado en las relaciones de producción. La contradicción sociológica, podríamos decir, no entraña ineluctablemente una relación propiamente antagónica; debe articularse, para ello, esa operación por medio de la cual se construye una demarcación dicotómica que estabiliza (de forma contingente, eso sí) una frontera combativa: un “nosotros”, que emerge como una nueva “voluntad colectiva”, frente a un “ellos”. Es así como se han construido, desde siempre, las identidades políticas de signo antagónico. Por lo tanto, la “identidad obrera” debe articularse hegemonícamente, para que surja dicho antagonismo; y esta articulación, por cierto, puede efectuarse mediante cadenas equivalenciales de muy diversa índole.

En esa misma lógica, el significante “proletariado” (o “clase trabajadora”) *no* está naturalmente destinado a ser el aglutinador simbólico –el significante vacío– en torno al cual se condensan todas las batallas políticas de signo popular y emancipador (Laclau: 2016, pp. 188-189). Pero debe añadirse un nuevo giro, y es que tampoco la “dominación capitalista” se halla autodeterminada por su propia forma objetiva; *también* ella es el resultado de una construcción-articulación hegemonica, señala Laclau. De lo contrario, no habría lugar ni para la resistencia ni para la “guerra de posición” en un sentido gramsciano, toda vez que nos enfrentaríamos a una lógica natural inamovible y estaríamos tan perfectamente subsumidos en ella que no existiría ni una sola grieta de disconformidad (Laclau: 2016, p. 293).

En *Hegemonía y estrategia socialista*, obra que Laclau publicó junto a Chantal Mouffe en 1985, aparece una distinción determinante, en la problemática que nos traemos entre manos: una cosa son las “relaciones de subordinación” (aquéllas que vienen dadas por las posiciones diferenciales ocupadas dentro de una estructura) y otra cosa bien distinta son las “relaciones de opresión” (que sólo emergen cuando ha tenido lugar una “operación hegemonica” y ha surgido, por ende, un antagonismo). El primer concepto es meramente topográfico, podríamos decir; una relación de subordinación, en ese sentido, es completamente apolítica y expresa (sin conflicto) un reparto de papeles, roles y lugares estructurales. Ahora bien, en un momento dado dichas relaciones de subordinación (que pueden ser de carácter laboral, sexual, racial o de cualquier otro tipo) pueden empezar a “politizarse”, esto es, a experimentarse como oprobiosas y conflictivas. Es entonces cuando puede empezar a operar una rearticulación hegemonica que transforme las relaciones de subordinación en relaciones de opresión (Laclau y Mouffe: 1987, pp. 170-178). En esta obra, que lleva por subtítulo “Hacia una radicalización de la democracia”, se sostiene que el mundo contemporáneo se caracteriza, precisamente, por un “desplazamiento del imaginario igualitario” a lugares y ámbitos del mundo social cada vez más amplios. Esa democracia “radicalizada”, por lo tanto, aparecería como una potenciación (en extensión y en intensidad) de aquella revolución democrática de la que hablara Alexis de Tocqueville. De tal modo, una heterogénea y variopinta cantidad de asuntos que, con anterioridad, no aparecían revestidos de conflictividad –esto es, no estaban politizados– empiezan en un momento dado a cobrar otro cariz: el “imaginario igualitario” se desplaza hacia todos esos asuntos y, entonces, se produce una rearticulación hegemonica por medio de la cual emerge el antagonismo (Laclau y Mouffe: 1987, pp. 178-180).

Parece evidente que Laclau extrajo de Claude Lefort algunas importantes enseñanzas (Gold: 2014). Todas las luchas son, en realidad, una radicalización del principio democrático –cuya “invención” definió el advenimiento de la modernidad (Lefort: 1990)–, que se extenderá paulatinamente a todos los ámbitos de la vida social: raza, sexo, religión, lengua, medio ambiente, economía. Pero esta última no tiene ninguna preponderancia –ni analítica ni política– con respecto a las otras áreas de lo social. Democratizar la economía no es, en principio, más importante que democratizar cualquiera de los otros ámbitos. Lo económico puede cobrar mucha relevancia en determinadas coyunturas, ocupando un lugar nuclear en la lucha antagonista de ese momento determinado; pero de ello no debe deducirse que dicho protagonismo siempre habrá de

replicarse en *todo* contexto. Lo económico, por lo tanto, ya no puede operar como un núcleo aglutinador de sentido, ni como esa esfera de certidumbre que otorgaba cohesión –y racionalidad subyacente– a todo el conjunto social.

Las múltiples subjetividades políticas que han emergido en el contexto del capitalismo tardío, esas mismas que Žižek contemplará con sospecha y desconfianza, afloraron de ese modo. Hablamos del feminismo y del antirracismo (estas dos tienen una trayectoria histórica más extensa, evidentemente), pero también del antimilitarismo, del pacifismo, del movimiento antinuclear, del animalismo, del ecologismo, de los regionalismos identitarios, de los movimientos por los derechos de los migrantes, del movimiento LGBT, de los diferentes movimientos urbanos... y de tantos otros. Pero hay otra tesis aún más fuerte, y es que Laclau y Mouffe (1987, pp. 174-175) señalarán que las reivindicaciones socialistas (también las del siglo XIX) deben ser comprendidas como *otro momento más* de este “desplazamiento equivalencial del imaginario igualitario”: las luchas obreras (en el plano sindical y en el plano político) no han sido históricamente sino la consecuencia de rearticular hegemónicamente el mundo de las relaciones laborales (lanzando sobre ellas el imaginario igualitario). Sólo entonces la desigualdad económica y la explotación aparecieron como oprobiosas e intolerables (habiendo pasado de ser “relaciones de subordinación” a “relaciones de opresión”), y sólo en ese momento pudo emerger un antagonismo propiamente laboral. En consecuencia, el espacio mismo de la economía, que no es “naturalmente” conflictivo (típico espejismo al que sucumbió el marxismo clásico), también debe ser articulado hegemónicamente, si es que pretendemos que surja dentro de él algún antagonismo (Laclau y Mouffe: 1987, p. 90).

Y así sucedió, históricamente, con todas las luchas. Y es por esto último que en *Hegemonía y estrategia socialista* “política” y “hegemonía” parecen equipararse, deslizándose hacia la sinonimia. Lo político, desde siempre, se habría dado a través de articulaciones hegemónicas; lo mismo en el Imperio romano del siglo III que en la modernidad europea. Bien es cierto, no obstante, que es con el advenimiento de las sociedades democráticas –caracterizadas por una apertura agonista nunca cancelada o cerrada, esto es, nunca estabilizada en consensos definitivos– cuando la lógica hegemónica de *lo político* se torna más palpable y evidente. Pero, no obstante sean en el mundo contemporáneo más visibles, podemos interrogar igualmente al pasado y descubrir allí formas incoadas de dichas articulaciones hegemónicas; éstas, en síntesis, han operado en todos los tiempos con mayor o menor intensidad (Laclau: 2004, p. 202).

La especificidad irreductible de las luchas aparecerá como otro corolario ineludible, para Laclau y Mouffe:

La clásica concepción del socialismo suponía que la desaparición de la propiedad privada de los medios de producción generaría una serie de efectos en cadena que, a lo largo de todo un período histórico, conducirían a la extinción de toda forma de subordinación. Hoy sabemos que esto no es así. No hay vínculos esenciales y paradigmáticos que unan a los distintos componentes del programa clásico del socialismo. No hay, por ejemplo, vínculos necesarios entre antisexismo y anticapitalismo, y la unidad entre ambos sólo puede ser el resultado de una articulación hegemónica. (1987: pp. 200-201).

Las organizaciones sindicales pueden estar atravesadas por múltiples prácticas sexistas, homófobas o racistas, por ejemplo. En ese sentido, una presunta “emancipación económica” no ha de conducir necesariamente a una victoria contra el racismo y el heteropatriarcado, como ingenuamente pudo creer cierto pensamiento marxista. Es cierto que todas esas luchas pueden llegar a coaligarse a través de una cadena equivalencial, en ciertas circunstancias; pero semejante operación hegemónica deberá construirse, porque nunca vendrá dada de suyo. Y si pudiera articularse semejante cadena, cada una de estas peleas parciales conservaría parcialmente su especificidad, al mismo tiempo que todas ellas se convertirían en símbolos equivalentes de una lucha única e indivisible (Laclau y Mouffe: 1987, pp. 205-207). Pero la explotación económica, y este punto es crucial para comprender la polémica de Laclau y Mouffe contra la tradición

marxista, no constituye algo así como la matriz de la que penden todas las otras relaciones de dominio. Y ello es así porque no existen “superficies privilegiadas a priori de emergencia de los antagonismos” (1987, p. 216). Ni siquiera “lo económico” puede jugar el papel de superficie privilegiada, y es un completo espejismo (un “prejuicio esencialista”, por ser más preciosos) considerar que en ese ámbito podemos hallar el verdadero núcleo (el auténtico fundamento) de todas las relaciones de opresión. Como si en la economía latiese, de forma objetiva, la contradicción esencial. Pero no hay contradicción esencial, o “contradicción principal”, aducen Laclau y Mouffe (1987, p. 91), sino múltiples antagonismos contingentes que pueden emerger en diversas superficies del orden social.

El racionalismo economicista será el blanco de todas las críticas laclaunianas, por ende, aunque debe admitir que en otros lugares de la obra de Marx emergen explicaciones del cambio histórico más “antagónicas” y menos mecanicistas (Cristobo: 2015). Pero, en cualquier caso, estas últimas siempre parecen terminar prevaleciendo en la obra marxiana, a juicio de Laclau. En esa perspectiva consagrada por la tradición marxista, en efecto, la lucha de clases siempre aparece como un “momento interno” del desarrollo endógeno de las fuerzas productivas; el despliegue lógico-mecánico de dichas fuerzas, que constituye la base objetiva y material de todo el orden social, es el terreno en el que los hombres adquieren conciencia de las contradicciones internas que determinan el movimiento histórico. Pero ese “tomar conciencia” no sería más que el epifenómeno de una legalidad inexorable que escaparía a todo control de los seres humanos implicados. A los hombres, en su conciencia, sólo les sería dado reflejar algo que, de todas formas, ya habría ocurrido en otro lugar. En este esquema no hay lugar para las “articulaciones hegemónicas”, esto es, para que ciertos grupos humanos organicen una lucha política emancipatoria construyendo una identidad política inédita o una nueva voluntad colectiva. La famosa tesis del *Manifiesto* de 1848, aquella que señalaba que toda la historia de la humanidad, hasta nuestros días, no había sido más que una historia de lucha de clases, quedaría subsumida en un esquema explicativo según el cual la historia se habría ido “moviendo” en función de una legalidad interna (contradictoria, eso sí) completamente inexorable; una “historia racional pero sin sujeto”, podría decirse, puesto que la conciencia de los hombres (y aquí debe incluirse el ámbito de lo político) no sería, en cada momento, más que un reflejo epifenoménico del despliegue autónomo y mecánico de las fuerzas productivas. Y a pesar de que existen pasajes marxianos muy críticos con el determinismo tecnológico, por ejemplo, lo cierto es –a juicio de Laclau– que la “base económica” operaría como el fundamento racional de la historia humana, como aquello que otorgaría una coherencia última (he aquí un deje hegeliano) al devenir histórico. Eso es lo que el pensador argentino no podrá admitir, y combatirá sin descanso ese “racionalismo dogmático de la primacía de las fuerzas productivas” (2000, p. 32).

¿Pueden todos los antagonismos socioculturales *subsumirse* en –o *reducirse* a– una contradicción primordial o esencial? La contradicción de clase, en muchas ocasiones, vino ocupando –o usurpando, enfatizarán algunos– ese lugar. Es digna de recordarse, toda vez que engarza con lo que venimos comentando, la polémica desatada por el peruano José Carlos Mariátegui, que siempre reconoció la especificidad *irreductible* de la “cuestión amerindia” (1994). Cierta marxismo (imbuído de filosofía hegeliana de la historia) carecía de los instrumentos teóricos más adecuados para aprehender en su verdadera textura la realidad histórico-cultural de los pueblos nativos andinos. Mariátegui, que había fundado el Partido Socialista del Perú, tuvo importantes desavenencias y encontronazos con la Internacional Comunista, precisamente por esta cuestión. La contradicción entre “capital” y “trabajo asalariado” (en un país que contaba con un proletariado industrial ínfimo) no constituía, en el Perú, la contradicción estructuralmente objetiva. Las luchas antagónicas de las comunidades indígenas se han articulado desde siempre en otros lugares, y sus identidades políticas –sus voluntades colectivas– poco tenían que ver con las de un proletariado industrial o con las de un “campesinado” (entendido éste de forma marxista). Es por ello que, desde ciertas posiciones, se ha señalado que también el marxismo debiera ser decolonizado (Polo Blanco: 2018). Porque, además, es precisamente el esencialismo economicista el que lo convierte en una práctica teórica demasiado

eurocéntrica. Pero esto último excede el objeto de estudio del presente trabajo. Nos centraremos, más bien, en el diálogo polémico sostenido entre Slavoj Žižek y Ernesto Laclau, que ha resultado ser uno de los acontecimientos teóricos más interesantes dentro de la filosofía política de los últimos lustros, o décadas (Gascón: 2014).

3. EL DÉFICIT MATERIALISTA DEL POSMARXISMO

Žižek ha sostenido que el multiculturalismo no es sino la ideología mejor destilada del capitalismo global. Apunta, además, que bajo su apariencia "liberalmente tolerante" sigue latiendo una pulsión racista (1998, pp. 171-172). Sin embargo, ahora nos interesa más otra cuestión. La problemática del multiculturalismo, aduce el filósofo esloveno, está íntimamente vinculada al aplastante triunfo del capitalismo como sistema mundial; esto es, la tan celebrada cacofonía multiforme (y la "coexistencia híbrida") de universos culturales diversos – que conlleva, a su vez, una pléyade de nuevas subjetividades– aparece, precisamente, cuando se despliega por doquier una homogeneización sin precedentes en el terreno de lo económico. Semejante correlación, que a su juicio no sería casual, se entiende mejor cuando se observa la dirección que ha ido tomando el pensamiento crítico. El multiculturalismo relativista permanece atrapado en una beata exaltación de las diferencias, pero es incapaz de articular un proyecto (intelectual y/o político) verdaderamente contrahegemónico; de igual modo, los múltiples feminismos, antirracismos o ecologismos que han irrumpido en la escena discursiva crítica –y a pesar de que algunos de éstos sí constituyen una propuesta teórica consistente y potente– tampoco pueden articularse en un proyecto holístico que tenga por objetivo transformar las estructuras más duras del sistema económico-político mundial.

Es como si, dado que el horizonte de la imaginación social ya no nos permite considerar la idea de una eventual caída del capitalismo (se podría decir que todos tácitamente aceptan que *el capitalismo está aquí para quedarse*), la energía crítica hubiera encontrado una válvula de escape en la pelea por diferencias culturales que dejan intacta la homogeneidad básica del sistema capitalista mundial. Entonces, nuestras batallas electrónicas giran sobre los derechos de las minorías étnicas, los gays y las lesbianas, los diferentes estilos de vida y otras cuestiones de ese tipo, mientras el capitalismo continúa su marcha triunfal. Hoy la teoría crítica –bajo el atuendo de "crítica cultural"– está ofreciendo el último servicio al desarrollo irrestricto del capitalismo al participar activamente en el esfuerzo ideológico de hacer invisible la presencia de éste: en una típica "crítica cultural" posmoderna, la mínima mención del capitalismo en tanto sistema mundial tiende a despertar la acusación de "esencialismo", "fundamentalismo" y otros delitos. (Žižek: 1998, p. 176).

Lo que Žižek está señalando, con su habitual estilo cáustico, es algo demoledor: la inflación de "luchas culturales" –bendecida, si así vale decirlo, por todo el espectro de la "izquierda posmoderna"– viene propiciada por una represión o silenciamiento de las luchas económicas; de hecho, se argüía desde dichas coordenadas que apelar al "antagonismo de clase" –sosteniendo que éste sigue siendo preponderante, aunque sea entre medias de otros antagonismos– supondría una terrible caída en el "esencialismo economicista". Esto último es lo que hacen Ernesto Laclau, Chantal Mouffe y todos los epígonos del posmarxismo, como ya hemos podido ver.

El multiculturalismo posmoderno, y también ese posmarxismo que se sumerge en una pluralidad irreductible de luchas culturales sectoriales no subsumibles en ninguna contradicción esencial o determinante, se nutren precisamente de una suerte de ocultamiento (o "forclusión", dice Žižek, empleando terminología de Jacques Lacan) de lo económico.

Es la "represión" del papel clave que desempeña la lucha económica lo que mantiene el ámbito de las múltiples luchas particulares, con sus continuos desplazamientos y condensaciones. La política de izquierda que plantea "cadenas de equivalencias" entre las diversas luchas tiene absoluta correlación con el abandono silencioso del análisis del capitalismo en tanto sistema económico global, y con la aceptación de las relaciones económicas capitalistas como un marco incuestionable. (Žižek: 1998, p. 178).

La tesis fuerte, por lo tanto, sería esa "absoluta correlación". La inflación discursiva en torno a cuestiones que tienen que ver con el ecologismo, el patriarcado, la homofobia, las minorías étnicas, el racismo, el lenguaje, la xenofobia o la identidad, etc., semejante inflación, sentencia Žižek, está directamente correlacionada con el abandono por parte del pensamiento crítico de una perspectiva anticapitalista fundada en las contradicciones de clase. Esta batalla contra el "historicismo posmoderno", descarnadamente librada por el filósofo nacido en Liubliana, ha sido desbrozada magistralmente por Santiago Castro-Gómez (2015). Žižek, que según sus críticos posmarxistas ostentaría una suerte de veneración casi sagrada por las "determinaciones económicas", vendría a sostener que tras esa maraña de "luchas identitarias por el reconocimiento" lo económico seguiría, a pesar de todo, "pesando" más. Quizás, ser gay en una comunidad negra de rentas altas no es lo mismo que ser gay en un gueto negro marginal y paupérrimo; lo económico, en ese sentido, seguiría sobredeterminando a las otras relaciones de dominio y opresión.

Como bien explicó Pery Anderson, el centro de gravedad dentro del pensamiento crítico (incluso en el interior de la tradición marxista) se fue desplazando paulatinamente hacia la "crítica cultural", abandonando (o tratándolos únicamente de forma secundaria) todos los ejes teóricos relacionados con la propiedad de los medios de producción, las clases sociales, la explotación laboral y, en definitiva, dejando de lado todo aquello que tenía que ver más directamente con las estructuras socioeconómicas. Abandonando todas las premisas economicistas (o "esencialistas", dirían Laclau y Mouffe) del viejo marxismo, alejándose del materialismo histórico y abjurando del proletariado como sujeto histórico revolucionario, los nuevos críticos marxistas de la cultura se "posmodernizaron" velozmente y bascularon hacia nuevas cuestiones y problemáticas sociales relacionadas con el género, la raza, la ecología o la estética (Anderson: 1978). El "gran relato" marxista, según dictaminó Jean-François Lyotard (1996, pp. 55-56), se convirtió en un fantasma exánime que ya no albergaba ninguna capacidad movilizadora, pues su potencia crítica se había convertido –felizmente o no– en pólvora mojada.

Wendy Brown comprendió que ese proceso histórico, por el cual las luchas puramente económicas casi desaparecen de la escena *al mismo tiempo* que emerge una plétora de luchas "identitarias" y "culturales" – "superestructurales", que diría la vieja escolástica marxista– se despliega en un contexto de re-naturalización del régimen capitalista global. Dicho régimen aparece como un trasfondo intocable e impensado, mientras los movimientos emancipadores se enredan en cuestiones relacionadas con la ecología, la religión, el armamento nuclear, los derechos de los animales, la estética, el género o la raza. Siempre se acude al mantra de la interseccionalidad: "raza, clase, género, sexualidad". Sin embargo, la clase es una realidad nombrada pero muy rara vez teorizada, y casi nunca asumida como el núcleo de la lucha emancipatoria (Brown: 1995, pp. 60-61). Esta deriva, señala Žižek, se sostiene sobre una prohibición inexorable: las relaciones de clase ya no pueden operar como un principio estructurante que sobredetermina, de un modo u otro, la totalidad social. Las luchas "anticapitalistas" lanzadas por el multiculturalismo progresista y posmoderno quedarían reducidas, por todo ello, al modo en que el capitalismo alimenta la opresión sexista/racista o acelera la destrucción ecológica, por ejemplo. Pero el núcleo sistémico del modo de producción capitalista nunca sería específicamente tematizado y/o atacado. Se habría producido, en consecuencia, una "suspensión silenciosa del análisis de clase" (Žižek: 2004b, p. 104), que ya no encarnaría un rol clave dentro del antagonismo social. Lo económico, como puede observarse en las propuestas teóricas de Laclau y Mouffe, ha dejado de ser un

punto de anclaje ontológico; la economía misma será, simplemente, otro más de los muchos “lugares discursivos” dentro de los cuales se dan las batallas y las resistencias, pero nunca un lugar epistémico u ontológicamente privilegiado. Nos hallaríamos, de tal modo, ante una intensificación de la “autonomía de lo político” que, en su versión más extrema, deviene “política pura”, expresión despectiva que Žižek ha empleado para referirse a todos aquellos teóricos que trabajan desde un anti-economicismo radical que, a la postre, opera como una suerte de politicismo hiperbólico (2004a: pp. 102-103).

Žižek, en base a lo dicho, señala que nos hallaríamos ante un desplazamiento caracterizado por cierta sobredimensión exagerada de los horrores del sexismo y del racismo, fenómeno concomitante a la galopante infravaloración de la explotación específicamente económica. Y aunque él no lo menciona expresamente en los trabajos referidos, otro tanto valdría para todo el asunto de la “colonialidad”; en efecto, también los pensadores y pensadoras del llamado “giro decolonial” habrían hecho un excesivo hincapié en la “violencia epistémica” del eurocentrismo, descuidando muy a menudo el anclaje material de la dominación (el asunto de la propiedad de la tierra, por ejemplo). La tesis es, desde luego, muy polémica. Y en ella también ha incidido un autor como Alain Badiou, cuando nos recuerda cómo la problemática de clase referida a la explotación económica de los “trabajadores” se metamorfosea en una problemática multicultural referida a los “migrantes” que sufren discriminación o intolerancia (2009).

Es cierto que el posmodernismo anti-esencialista contribuyó, como podemos observar en la obra de Judith Butler con respecto al sexo y al género, a desnaturalizar algunas realidades contingentes que habían sido fraudulentamente fijadas y esencializadas (propiciando, con ello, un desmontaje de múltiples mistificaciones naturalizadoras cuyo principal objetivo era consolidar y perpetuar determinadas relaciones de dominio). Otro ejemplo paradigmático de naturalización (más allá de las cuestiones vinculadas al sexo/género) lo encontraríamos en Ludwig von Mises, el gran apologeta del liberalismo económico, cuando señalaba que las categorías de la “acción humana” descubiertas por la teoría económica moderna habían regido el comportamiento de los seres humanos en *todo* tiempo y lugar, esto es, en cualquier periodo histórico y dentro de cualquier configuración cultural e institucional, por muy disímiles que éstas pudieran ser en otros aspectos (1974, pp. 180-186). La operación sería la siguiente: la forma de *toda* acción humana no es contingente o histórica, sino que se refiere a algo así como un “a priori antropológico” invariable y universal (el cual coincidiría, claro está, con los parámetros de racionalidad práctica que imperan en una sociedad capitalista o en una economía de mercado). Deshacer esa naturalización espuria, tarea a la que concurren multitud de pensadores y pensadoras, albergaba sin lugar a dudas un componente de rebeldía epistémica anticapitalista (Polo Blanco: 2014).

En ese sentido, Žižek sí es consciente del valor emancipador que albergan los discursos posmodernos cuando son capaces de desnaturalizar –esto es, de repolitizar– ciertas cuestiones (el lenguaje, las relaciones entre los sexos, etc.) que jamás fueron “deconstruidas” por Marx. Asuntos que antes se hallaban fijados o normalizados de una manera incuestionable (puesto que aparecían como “naturales”) ahora se contemplaban como efectos contingentes (y por ello mismo, modificables) de determinados dispositivos de poder históricamente sedimentados; saltaban, así, desde un recinto privado y apolítico a la esfera pública. Sin embargo, vuelve a recalcar Žižek, esa atmósfera posmoderna –con su irrupción multiforme de nuevas subjetividades políticas– se alzó sobre una re-naturalización del capitalismo (2004b, p. 106). He ahí la terrible paradoja: huyendo de toda “tentación esencialista”, el posmodernismo y el posmarxismo han logrado desnaturalizarlo *casi todo* –y casi todo, pues, ha quedado sumergido en una liberadora contingencia– menos el sistema capitalista, que emerge entonces como una realidad natural inmovible e inmodificable.

4. POSMODERNIDAD Y LUCHA DE CLASES

Pero Žižek quiere comprender cómo se produce ese tránsito desde un esencialismo marxista a la contingencia posmoderna; una transformación político-intelectual que puede observarse no sólo en el posmarxismo de Laclau y Mouffe, desde luego, sino también en la obra de Judith Butler (2016) o en el pensamiento de Richard Rorty (2011), por poner dos ejemplos entre otros muchos posibles. Y para ello no cabe sostener que los individuos fueron durante demasiado tiempo una suerte de “esencialistas estúpidos”, mientras que ahora habrían despertado por fin de aquel sueño fanático. Por el contrario, “hace falta una suerte de metanarrativa que explique este pasaje mismo del esencialismo a la conciencia de la contingencia” (Žižek: 2004b, p. 116). Fredric Jameson dibujó acertadamente los trazos de dicha metanarrativa, cuando comprendió que la posmodernidad había de interpretarse como la lógica cultural del capitalismo tardío, hasta el punto de que “sus rasgos formales expresan en muchos aspectos la lógica más profunda de ese sistema social particular” (1985, p. 185). También David Harvey (1998, p. 180) señaló que el advenimiento de lo posmoderno –en lo estético, en lo axiológico y en lo intelectual– estuvo condicionado y propiciado por el tránsito, dentro del modo de producción capitalista, a un régimen de acumulación más flexible; por la disolución del fordismo, dicho en otros términos.

El *ethos* y el *pathos* posmoderno emergieron como consecuencia de esa mutación interna del sistema capitalista, como remarcó hace ya tiempo Terry Eagleton:

La posmodernidad es un estilo de pensamiento que desconfiaba de las nociones clásicas de verdad, razón, identidad y objetividad, de la idea de progreso universal o de emancipación, de las estructuras aisladas, de los grandes relatos o de los sistemas definitivos de explicación. Contra esas normas iluministas, considera el mundo como contingente, inexplicable, diverso, inestable, indeterminado, un conjunto de culturas desunidas o de interpretaciones que engendra un grado de escepticismo sobre la objetividad de la verdad, la historia y las normas, lo dado de las naturalezas y la coherencia de las identidades. Esa manera de ver, podrían decir algunos, tiene efectivas razones materiales: surge de un cambio histórico en Occidente hacia una nueva forma de capitalismo [...]. (1997, p. 11).

Esa nueva fase del capitalismo –acaecida en los países centrales del sistema-mundo– constituyó la matriz material de esa transición hacia una “cultura posmoderna”. Ésta emergió porque, de forma correlativa y retroalimentada, apareció un nuevo “espíritu” del capitalismo (Boltanski y Chiapello: 2002). Se trataría, en efecto, de ese “capitalismo postindustrial” (Bell: 2006) o “capitalismo tardío” cuyo centro de gravedad basculó desde una producción industrial clásica hacia una industria de servicios, todo ello acompañado de un auge explosivo de las tecnologías de la comunicación/información. Un “nuevo” capitalismo postfordista y descentralizado, en definitiva, volcado crecientemente en el capital financiero especulativo (aparentemente cada vez más desligado de la economía productiva “real”). Un capitalismo, y esto es decisivo, que lejos de ejercitar el consumo rígido y estandarizado de la producción en serie se adentra, ahora, en una nueva fase de ultraconsumismo hedonista, ecléctico, lúdico e hiperdiversificado, que encuentra en el simulacro y en el espectáculo –en la imagen/mercancía– el nuevo epicentro de un vasto y omnipotente fetichismo. El “estilo de pensamiento” posmoderno, he aquí la conclusión a la que pretendemos arribar, se incardinaria en las entrañas de este nuevo ciclo de la economía-mundo capitalista (Polo Blanco: 2010).

La propulsión del tiempo mercantilizado, en la “era del consumo” (Alonso: 2006), termina generando unas condiciones de vida que merman y erosionan la posibilidad de erigir una personalidad más o menos sólida en un mundo estable. Zygmunt Bauman, agudo analista de este “capitalismo líquido”, aprehendió sutilmente la dinámica de este proceso:

En efecto, el mensaje que actualmente transmiten con gran poder de persuasión los medios de comunicación culturales más ubicuamente eficaces [...] es un mensaje sobre la indeterminación y ductilidad esenciales del mundo: en este mundo, todo puede pasar y todo se puede hacer, pero no se puede hacer nada de manera definitiva, y todo lo que pasa llega de improviso y desaparece sin previo aviso. En este mundo, los lazos toman la apariencia de encuentros consecutivos; las identidades, de máscaras que se van usando sucesivamente; la biografía, de una serie de episodios cuya única importancia perdurable reside en su recuerdo igualmente efímero. No se puede saber nada con seguridad y todo lo que se sabe puede saberse de otra manera, siendo una forma de conocimiento tan buena, o tan mala (y, sin duda, tan volátil y precaria), como cualquier otra. La apuesta reina ahora allí donde antes se buscaba la certidumbre, mientras que la asunción de riesgos sustituye a la persecución obstinada de objetivos. Y, por consiguiente, no existen apenas cosas en el mundo que puedan considerarse sólidas y fiables, nada que recuerde a una lona resistente en la que uno podría tejer el propio itinerario de vida. (2001, p. 35).

La cultura contemporánea de los países capitalistas centrales ha dejado de ser un lugar dentro del cual poder estructurar una acción soportada sobre unos presupuestos existenciales mínimamente fiables. La aleatoriedad, contra la cual siempre tejí el hombre resortes materiales y simbólicos de protección, se inserta ahora en la médula misma de la vida social y personal. La biografía, como se han ocupado de señalar numerosos críticos, aparece como un agregado deshilachado y heteróclito del que apenas puede construirse un relato. Así lo apuntó Richard Sennett:

¿Cómo puede un ser humano desarrollar un relato de su identidad e historia vital en una sociedad compuesta de episodios y fragmentos? Las condiciones de la nueva economía se alimentan de una experiencia que va a la deriva en el tiempo [...] [D]iría que el capitalismo del corto plazo amenaza con corroer su carácter, en especial aquellos aspectos del carácter que unen a los seres humanos entre sí y brindan a cada uno de ellos una sensación de un yo sostenible. (2000, p. 25).

La mercantilización de todas las formas de vida involucra una constante e incoherente redefinición de la personalidad, que se mueve siempre a través de proteicas figuras fragmentadas. Hablaríamos de una vida nómada, siempre sumida en un gerundio reestructurador; un trabajo sísmico que no puede detenerse en una configuración estable, una licuefacción trashumante que no puede permitirse ninguna solidez arraigada; ningún *cogito* cartesiano ejerciendo de poderoso centro de gravedad. "Que el Yo se convierta en un espacio «flotante», sin fijación ni referencia, una disponibilidad pura, adaptada a la aceleración de las combinaciones, a la fluidez de nuestros sistemas, esa es la función del narcisismo, instrumento flexible de ese reciclaje *psi* permanente, necesario para la experimentación posmoderna" (Lipovetsky: 2002, p. 58). Esa función corrosiva que deshace todos los centros estables del yo procede, sin duda, de las necesidades de un sistema económico que necesita a toda costa fabricar sujetos consumistas hiperestimulados y permanentemente excitados, seducidos por el juego mercantil devorador que no puede permitirse rémoras que opongan resistencia a su fluidez. El yo que Gilles Lipovetsky describe es, en efecto, el yo funcional al turbocapitalismo ultracostumista; el yo que lubrica la movilidad permanente del ciclo de renovación mercantil, el yo blando y lábil que puede ser atravesado sin oposición por un torrente constante de mercancías y por un gigantesco aparato informativo-publicitario. Un yo capaz de asimilar y digerir todo ese torbellino mercantil-consumista ha de ser un yo flexible, reblandecido, anárquico y descentrado.

Se ha transitado desde un consumidor receptor "pasivo" al consumidor "autoproducido". En efecto, las complejísimas ingenierías mercadotécnicas –neuromarketing incluido– proyectan un espectro amplísimo en el que el consumidor se ve excitado por una variedad apabullante de reclamos, imágenes, seducciones, posibilidades.

Parece haber una armonía predeterminada, una resonancia especial entre esas cualidades de los bienes de consumo y la ambivalencia típica de esta sociedad posmoderna frente al problema de la identidad. Las identidades, como los bienes de consumo, deben pertenecer a alguien; pero sólo para ser consumidas y desaparecer nuevamente. Como los bienes de consumo, las identidades no deben cerrar el camino hacia otras identidades nuevas y mejores, impidiendo la capacidad de absorberlas. Siendo este el requisito, no tiene sentido buscarlas en otra parte que no sea el mercado. Las «identidades compuestas», elaboradas sin demasiada precisión a partir de las muestras disponibles, poco duraderas y reemplazables que se venden en el mercado, parecen ser exactamente lo que hace falta para enfrentar los desafíos de la vida contemporánea. (Bauman: 2000, p. 51).

La férrea identidad "clase obrera", desde luego, resultó pulverizada en un contexto semejante. Y los discursos de la "pluralidad contingente", manejados por cierta intelectualidad posmoderna izquierdista (Vattimo: 1996), encontrarían su razón de ser en la irrupción de este capitalismo tardío, del cual sólo hemos trazado aquí una rápida semblanza.

¿Pero qué queremos decir con la expresión "su razón de ser"? Será de nuevo Žižek quien nos introduzca en esta sutil problemática epistémico-política, planteando la siguiente disyuntiva: esa consistencia radicalmente plural y contingente, presupuesto asumido por los "teóricos de la hegemonía", ¿responde a la lógica constitutiva de "lo político" en todo tiempo y lugar, o se trata más simplemente de la estructura formal propia y específica de la constelación ideológico-política del capitalismo tardío y postfordista? Si se afirma lo primero, habrá de sostenerse consecuentemente que se produjo una suerte de transición desde el error hacia la verdadera lucidez; esto es, la posmodernidad política (incluido el posmarxismo) nos habría despertado de un mal sueño dogmático y esencialista, con todas las tonalidades nietzscheanas que ello conlleva. Žižek, sin embargo, complejiza el asunto:

¿Acaso cada postura se ajusta a su propia época, de modo que en el tiempo de Marx el "esencialismo de clase" era adecuado, mientras que hoy necesitamos la afirmación de la contingencia? ¿O deberíamos combinar ambos de una manera proto-hegeliana, para que el paso mismo del "error" esencialista al "verdadero" discernimiento de la contingencia radical esté condicionado históricamente (en el tiempo de Marx, la "ilusión esencialista" era "objetivamente necesaria", mientras que nuestra época permite el discernimiento de la contingencia)? Esta solución proto-hegeliana nos permitiría combinar el alcance o la "validez" "universal" del concepto de hegemonía con el hecho obvio de que su reciente emergencia está claramente vinculada a la constelación social específica actual: aunque la vida sociopolítica y su estructura fueron siempre el resultado de luchas hegemónicas, no obstante es recién hoy, en nuestra constelación histórica específica —es decir, en el universo "posmoderno" de la contingencia globalizada—, donde la naturaleza radicalmente contingente-hegemónica de los procesos políticos finalmente puede "volver/retornar a sí misma", para liberarse del bagaje "esencialista"... (2004b, pp. 116-117).

Nos *han hecho* anti-esencialistas, vendría a decir Žižek; es el capitalismo postfordista y consumista —o el neoliberalismo ultraflexible y líquido, si preferimos nombrarlo así— el que ha disuelto la posibilidad de construir un "relato fuerte" sustentado en un antagonismo clasista que, a su vez, tenga fundamento en una contradicción objetiva.

Quizás sea cierto que, en todo tiempo y lugar, la construcción de identidades políticas se ha trazado en parámetros discursivos de contingencia, como parecen querer señalar Laclau y Mouffe; en ese caso estaríamos ante una suerte de "ontología política", esto es, ante la forma -¿universal?- de la construcción discursiva de identidades políticas (Marchart: 2009, p. 200). El "populismo", en ese sentido, no tendría nada

que ver con la "psicología de las masas" (descrita, entre otros, por Gustave Le Bon); en tal caso, el fenómeno pudiera ser comprendido como una suerte de aberración política, propia de unas multitudes sugestionadas por fuertes dosis de retórica demagógica y que, a la postre, terminarían movilizándose únicamente en función de unas pasiones irracionales espoleadas por la magia del embaucamiento (trazado éste con plásticas imágenes desprovistas de racionalidad analítica) y por el efecto contagio propio de la des-individualización. El populismo, desde esa óptica, no sería más que una sentimentalización irracional de la política; esto es, una patología peligrosa. Mucha demofobia se trasluce en semejante concepción. Ernesto Laclau señalará que el populismo no es eso (2016, pp. 37-47). Muy al contrario, la lógica populista es una tensión que recorre todo momento genuinamente político, en cualquier contexto histórico. El populismo, por ende, es algo así como una *forma* determinada de construir identidades políticas y, por ello mismo, es indiferente a la *materia* (contenido doctrinal, objetivos ideológicos) de la identidad política en cuestión.

¿Pero realmente puede sostenerse que *todo* es pura construcción discursiva? ¿No existen objetividades –teóricamente pensables– que estructuran las relaciones de dominio y de explotación? Žižek prepara su mordaz crítica, cuando señala lo siguiente:

[D]esde mi punto de vista, la política posmoderna actual de subjetividades múltiples no es precisamente lo suficientemente política, en la medida en que presupone calladamente un sistema "naturalizado" no tematizado de las relaciones económicas. Debería afirmarse, contra la teoría política posmoderna que tiende cada vez más a prohibir la referencia misma al capitalismo como "esencialista", que la contingencia plural de las luchas políticas posmodernas y la totalidad del Capital no se oponen, siendo el Capital el que de alguna manera "limita" la deriva libre de los desplazamientos hegemónicos –el capitalismo actual más bien aporta *el telón de fondo y el terreno mismo para la emergencia de las subjetividades políticas cambiantes-dispersas-contingentes-irónicas-etcétera*. ¿No lo señaló acaso Deleuze, en cierto modo, cuando puso de relieve que el capitalismo es una fuerza de "desterritorialización"? ¿Y acaso no seguía la vieja tesis de Marx de que, con el capitalismo, "todo lo sólido se disuelve en aire"? (2004b, p. 117).

La tremenda deconstrucción posmoderna –aquella que sostiene que en el mundo político todo es una construcción contingente, y por lo tanto no existen identidades objetivas que permitan erigir un "relato fuerte" o un artefacto teórico que permita develar alguna "verdad subyacente"– emerge al mismo tiempo que el capitalismo sufre un potente proceso de re-naturalización. Todo lo sólido se disuelve en el aire, sí, y las luchas políticas (junto a las subjetivaciones políticas correspondientes) se hacen radicalmente plurales y posmetafísicas (puesto que asumen, con esa "ironía" de la que tanto hablaba Rorty, que tras su discurso no existe un fundamento "natural", objetivo y estable). Pero Žižek insiste en señalar que la condición de posibilidad de semejante estallido posmoderno radica, precisamente, en el terreno de juego definido por un capitalismo omnipotente y –oh sorpresa– naturalizado; porque es el capitalismo el que disuelve todo lo sólido en el aire...con la condición de que su propia solidez permanezca impensada e inmune a la crítica. Y es así cómo las izquierdas posmodernas y multiculturales, ahondando con desmedida insistencia en el horizonte de la radical contingencia, terminaron pensando que hablar de capitalismo (y de lucha de clases) era un abominable "residuo" esencialista.

Nancy Fraser (1997, pp. 229-250), en esa misma línea, argumentaba sobre la insoslayable necesidad de vincular las políticas de "reconocimiento cultural" de las identidades múltiples con la redistribución socioeconómica y la justicia social, porque de lo contrario aquella "democracia radical" resultará completamente inoperante. Fraser denunciaba que tanto el "antiesencialismo deconstructivista" como el "multiculturalismo pluralista" incurrieran en un mismo déficit, a saber, el abandono teórico (y, por ende, práctico) de todo aquello que se refiere a las condiciones materiales de existencia, a la desigualdad social y a la

inequidad económica. Ambas cuestiones debían ser, en todo caso, articuladas y conjugadas; es decir, nunca habrá auténtico “reconocimiento” sin “redistribución”.

Ernesto Laclau, respondiendo directa y explícitamente a las interpelaciones de Žižek, enfatizaba una vez más que del “hecho objetivo” de que existan compradores y vendedores de fuerza de trabajo no se desprende de forma necesaria un antagonismo social. Este último siempre debe *construirse*, puesto que no es una realidad inherente a la contradicción capital-trabajo (Laclau y Mouffe: 1987, pp. 101-103). El antagonismo, y las identidades políticas que son capaces de articularlo y proyectarlo, nunca responden a una inteligibilidad ya dada de antemano.

Del hecho de que se le quite plusvalor a los trabajadores no se desprende lógicamente que el trabajador resistirá necesariamente a esa extracción. De modo que si tiene que existir antagonismo, su causa no puede ser interna a las relaciones de producción sino que se la debe buscar en algo que es el trabajador fuera de esas relaciones, algo que está amenazado por ellas: el hecho de que debajo de un cierto nivel de salario el trabajador no pueda llevar una vida decente y demás. Ahora bien, a menos que nos encontremos con una situación de extrema explotación, la actitud del trabajador *frente* al capitalismo dependerá por entero de cómo esté constituida su *identidad*, como los socialistas lo descubrieron ya hace mucho tiempo cuando debieron enfrentarse con las tendencias reformistas dentro del movimiento sindical. No hay nada en las demandas de los trabajadores que sea *intrínsecamente* anticapitalista [...] ¿Podríamos tal vez decir que esas demandas tienen prioridad sobre las de otros grupos porque están más ligadas a la economía y que por eso están en el corazón mismo del funcionamiento del sistema capitalista? Este argumento no es más afortunado. (Laclau: 2004, p. 204).

Se trata de una tesis muy intranquilizadora para el pensamiento marxista, toda vez que la economía habría perdido su aura sagrada; ella no constituiría, como antaño, un punto arquimédico. No cabe ya la posibilidad de postular espacios epistémica y políticamente privilegiados, a la hora de articular batallas antisistémicas; desapareció finalmente el ensueño de un “sujeto revolucionario universal” (pese a las nostálgicas e impotentes apelaciones a la “recomposición unitaria de la clase obrera”). Estamos ya en otro mundo, atravesado por otras lógicas, en lo que al campo político emancipador se refiere; es el mundo de la “democracia radicalizada y plural” (Laclau y Mouffe: 1987, pp. 187-190).

Los antagonismos no se hallan necesariamente vinculados con localizaciones específicas dentro de las relaciones de producción. La clave de esta réplica de Laclau y Mouffe estriba en lo siguiente: Žižek seguiría sin comprender que la “lucha de clases” es una identidad política más, junto a otras muchas posibles; una identidad que, en todo caso, debe ser construida, puesto que no aparece de suyo (como el reflejo mecánico de una objetividad). Y, más allá de ciertas añoranzas, lo cierto es que en el mundo contemporáneo la identidad clasista ha dejado de operar de una manera significativa; y ello por diversos motivos, entre ellos la drástica reducción de la tradicional clase obrera industrial, al menos en los países centrales del sistema-mundo (Laclau y Mouffe: 1987, p. 205). Es así que pudo decretarse un óbito del proletariado clásico (Gorz: 1981; Touraine: 1982). En tiempos pretéritos constituyó una identidad potentísima, erigiéndose en la columna vertebral de ciertas identidades colectivas que eran capaces de movilizar energías sociales ingentes. El antagonismo clasista lograba ser esa “superficie” en la que se inscribían una pluralidad diversa de demandas sociales (no sólo relacionadas con el ámbito laboral); todas esas demandas quedaban articuladas, mediante una cadena equivalencial, en torno a un significante vacío –en este caso, la “lucha de clases”– que operaba como un anclaje aglutinador de múltiples y heterogéneas demandas insatisfechas. Pero lo cierto es que la clase –o la “lucha de clases”– ya no puede hacer nada de todo eso; ya no es capaz de jugar ese papel. Ralf Dahrendorf había señalado el presunto error del “teorema de la lucha de clases”, remarcando que semejante confrontación interna no había conducido, tal y como el marxismo había pronosticado de forma errónea, a

una polarización radical de la sociedad capitalista que constituyera la contradicción *última* de la misma, hasta el punto de hacer implosionar al sistema para dar paso a otro distinto (1962, p. 307). El campo político, finalmente, no se polarizó en una dicotomía semejante; y la "clase" perdió su fuerza aglutinante, a la hora de construir identidades políticas subversivas.

Laclau concluye que Žižek gravita en "una deconstrucción insuficiente del marxismo tradicional" (2004, p. 207). No existe una localización especial dentro del sistema social que goce de un privilegio a priori en la lucha contra este último. Y seguir pretendiendo que la "base económica" es ese lugar privilegiado no sería más que una tozudez esencialista teóricamente insostenible (e inoperante desde el punto de vista de la praxis política). Laclau, por otro lado, también cancela todo intento de resucitar el viejo asunto de la "falsa conciencia", porque ya no cabe sostener lo siguiente: los grupos dominantes y las élites distorsionan el sentir popular, mientras que los discursos socialistas o revolucionarios sí reflejan la "auténtica" querencia de las masas. En realidad, en la perspectiva laclauiana, tanto la una como la otra son articulaciones hegemónicas; el asunto estriba en cuál de ellas consigue ser más exitosa. En cualquier caso, la constante apelación a una "lucha de clases" presuntamente ninguneada o traicionada por los pérfidos posmodernos no dejaría de ser una proclama vacía.

[L]a referencia que Žižek hace al análisis de clase es simplemente una sucesión de aseveraciones dogmáticas sin el más mínimo esfuerzo por explicar la centralidad de la categoría de clase para entender las sociedades contemporáneas. Uno no puede evitar pensar que Žižek introduce la noción de clase en su análisis como una suerte de *deus ex machina* para que juegue el papel del muchacho bueno contra los demonios multiculturales. (Laclau: 2004, p. 207).

La discusión que hemos mostrado en estas páginas parece entrar en un punto muerto, pero quizás no sea del todo inviable concebir alguna suerte de síntesis que recoja los elementos más decisivos de ambas posiciones. La incompatibilidad, tal vez, no es tan mayúscula.

5. A MODO DE CONCLUSIÓN

Según hemos podido ver, "clase social" y "sujeto político" no se superponen, no coinciden. Es ésta, quizás, la principal enseñanza –o la principal admonición– del posmarxismo de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe. Ser un asalariado, desde un punto de vista sociológico, no conlleva de suyo una "subjetividad antagónica" con respecto a ningún sistema de opresión (Laclau y Mouffe: 1987, pp. 137-139). Toda "pelea política", *también* la lucha económica de clases, debe *construirse* hegemónica y discursivamente, puesto que la conciencia revolucionaria anticapitalista no viene *ya* dada, mecánicamente, por la posición objetiva ocupada en la estructura socioeconómica. He ahí el núcleo del asunto. Una contradicción, por muy objetiva que pueda llegar a ser, debe cargarse de significado político si es que pretendemos erigir ahí un antagonismo...y eso es una "tarea" que debe articularse. Pero, a nuestro parecer y creemos que también al parecer de Žižek, asumir este presupuesto básico de la "construcción hegemónica" no debiera implicar un rechazo frontal y absoluto de la búsqueda de alguna contradicción objetiva estructurante, esto es, determinante en algún sentido. Porque, en efecto, no todo lo existente ha de ser pura construcción discursiva. Y, sin embargo, esto último es lo que parece suceder en las filosofías políticas posmodernas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alemán, J. (2016). *Horizontes neoliberales en la subjetividad*. Buenos Aires, Argentina: Grama.
- Alonso, L. (2006). *La era del consumo*. Madrid, España: Siglo XXI.
- Anderson, P. (1978). *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. Madrid, España: Siglo XXI.
- Badiou, A. (2009). *Compendio de metapolítica*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo.
- Bauman, Z. (2000). *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*. Barcelona, España: Gedisa.
- Bauman, Z. (2001). *La posmodernidad y sus descontentos*. Madrid, España: Akal.
- Bell, D. (2006). *El advenimiento de la sociedad post-industrial*. Madrid, España: Alianza.
- Bobbio, N. (1979). Gramsci and the concept of civil society. En C. Mouffe (Ed.), *Gramsci and marxist theory* (pp. 21-47). Londres, Reino Unido: Routledge Library Editions and Kegan Paul Books.
- Boltanski, L.; Chiapello, È. (2002). *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid, España: Akal.
- Brown, W. (1995). *States of Injury. Power and freedom in late modernity*. Princeton, Estados Unidos de América: Princeton University Press.
- Brown, W. (2016). *El pueblo sin atributos. La secreta revolución del neoliberalismo*. Barcelona, España: Malpaso.
- Butler, J. (2016). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Madrid, España: Paidós.
- Castro-Gómez, S.; Grosfoguel, R. (Comp.). (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- Castro-Gómez, S. (2015). *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo postmoderno*. Ciudad de México, México: Akal.
- Cristobo, M. (2015). Sobre la comprensión de la historia en Marx. Las perspectivas de Ernesto Laclau y Jürgen Habermas en torno al desarrollo de las fuerzas productivas. *Las Torres de Lucca. Revista internacional de filosofía política*, N° 7, julio-diciembre, pp. 209-233.
- Dahrendorf, R. (1962). *Las clases sociales y su conflicto en la sociedad industrial*. Madrid, España: Rialp.
- Eagleton, T. (1997). *Las ilusiones del posmodernismo*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Fontana, B. (1996). *Hegemony and power. On the relation between Gramsci and Machiavelli*. Minneapolis, Estados Unidos de América: University of Minnesota.
- Foucault, M. (2009). *Nacimiento de la biopolítica. Curso del Collège de France (1978-1979)*. Madrid, España: Akal.
- Fraser, N. (1997). *Iustitia interrupta. Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"*. Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores.
- Fukuyama, F. (1992). *El fin de la Historia y el último hombre*. Barcelona, España: Planeta.
- Gascón, L. (2014). Democracia radical, entre la crítica y el nihilismo: un abordaje de la propuesta desde el diálogo entre Ernesto Laclau y Slavoj Žižek. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Universidad Nacional Autónoma de México, Nueva Época, Año LIX, núm. 221, mayo-agosto, pp. 121-144

- Gold, T. (2014). Democracia, hegemonía y populismo. Ernesto Laclau lector de Claude Lefort. *Las Torres de Lucca. Revista internacional de filosofía política*, N° 5, julio-diciembre, pp. 57-76.
- Gorz, A. (1981). *Adiós al proletariado. Más allá del socialismo*. Barcelona, España: El Viejo Topo.
- Gramsci, A. (1997). *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- Gramsci, A. (1999). *Cuadernos de la cárcel. Vol. 5*. Ciudad de México, México: Era.
- Han, B-C. (2014). *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. Barcelona, España: Herder.
- Harvey, D. (1998). *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Holloway, J. (2002). *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. Barcelona, España: El Viejo Topo.
- Jameson, F. (1985). Posmodernismo y sociedad de consumo. En H. Foster (Ed.), *La posmodernidad* (pp. 165-186). Barcelona, España: Kairós.
- Laclau, E. (1987). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid, España: Siglo XXI.
- Laclau, E. (2000). *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- Laclau, E. (2004). Estructura, historia y lo político. En *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, (pp. 185-214). Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E. (2016). *La razón populista*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Laval, C.; Dardot, P. (2013). *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Barcelona, España: Gedisa.
- Lefort, C. (1990). *La invención democrática*. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- Lipovetsky, G. (2002). *La era del vacío*. Barcelona, España: Anagrama.
- Luxemburgo, R. (1967). *La acumulación del capital*. Ciudad de México, México: Grijalbo.
- Lytard, J-F. (1996). *Moralidades posmodernas*. Madrid, España: Tecnos.
- Marchart, O. (2009). *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Mariátegui, J. (1994). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima, Perú: Amauta.
- Mises, L. von. (1974). *Teoría e historia*. Madrid, España: Unión Editorial.
- Mouffe, C. (1979). Hegemony and ideology in Gramsci. En C. Mouffe (Ed.), *Gramsci and marxist theory* (pp. 168-204). Londres, Reino Unido: Routledge Library Editions and Kegan Paul Books.
- Mouffe, C. (2003). *La paradoja democrática*. Barcelona, España: Gedisa.
- Polanyi, K. (1994). *El sustento del hombre*. Barcelona, España: Mondadori.
- Polo Blanco, J. (2010). *Perfiles posmodernos. Algunas derivas del pensamiento contemporáneo*. Madrid, España: Dykinson.

- Polo Blanco, J. (2014). Los mitos del interés propio universal y la razón eternamente calculadora. *Factótum. Revista de Filosofía*, Universidad de Salamanca, N° 12, 47-62.
- Polo Blanco, J. (2018). Decolonizar el marxismo. Algunas observaciones críticas en torno a un pensamiento que apenas pudo dejar de ser eurocéntrico. *Thémata. Revista de Filosofía*, Universidad de Sevilla, N° 57, enero-junio, 191-210.
- Rorty, R. (2011). *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona, España: Paidós.
- Schmitt, C. (2014). *El concepto de lo político. Texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios*. Madrid, España: Alianza.
- Sennett, R. (2000). *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Barcelona, España: Anagrama.
- Touraine, A. (1982). *El postsocialismo*. Barcelona, España: Planeta.
- Vattimo, G. (1996). *La sociedad transparente*. Barcelona, España: Paidós.
- Žižek, S. (1998). Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional. En *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, (pp. 137-188). Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Žižek, S. (2004a). *A propósito de Lenin. Política y subjetividad en el capitalismo tardío*. Buenos Aires, Argentina: Atuel/Parusia.
- Žižek, S. (2004b). ¿Lucha de clases o posmodernismo? ¡Sí, por favor! En *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, (pp. 95-140). Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Žižek, S. (2007). *En defensa de la intolerancia*. Madrid, España: Sequitur.

BIODATA

Jorge POLO BLANCO: Doctor Ph.D en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Actualmente, trabaja como docente e investigador en la Escuela Superior Politécnica del Litoral (Guayaquil), donde dicta, entre otras, la materia "Teoría de la Cultura". Ha publicado múltiples artículos en revistas académicas especializadas, 20 de ellos en revistas indexadas en SCOPUS. También ha publicado dos libros: *Perfiles posmodernos. Algunas derivas del pensamiento contemporáneo* (Dykinson, Madrid, 2010); y *La economía tiránica. Sociedad mercantilizada, dictadura financiera y soberanía popular* (Carpe Noctem, Madrid, 2015). Ha intervenido, como ponente, en diversos congresos internacionales celebrados en países como España, Colombia, Uruguay o Cuba. Prepara, en estos momentos, otro ensayo sobre la filosofía política de Friedrich Nietzsche. Asimismo, es editor de la revista *Ñawi* (Ecuador) y participa como investigador en algunos Proyectos de Investigación en Colombia y Ecuador.