

XIII Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2019.

La contingencia en la teoría de Ernesto Laclau.

Emiliano Echevarría.

Cita:

Emiliano Echevarría (2019). *La contingencia en la teoría de Ernesto Laclau. XIII Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-023/558>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Título: Metáfora y metonimia en la teoría marxista

Autor: Emiliano Echevarría

Eje 6: Cultura, Significación, Comunicación, Identidades

Mesa 94: Estructuralismo, Post-estructuralismo y Procesos Sociales contemporáneos

Institución de pertenencia: Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires

E-mail: emilianorechevarria@gmail.com

Abstract: En la presente monografía nos proponemos reflexionar acerca de la tensión entre contingencia y necesidad en la teoría marxista. Nuestra hipótesis consiste en que, para evitar las explicaciones teleológicas, Ernesto Laclau acude a aportes propios de la lingüística y del psicoanálisis lacaniano. En un primer momento de nuestro análisis, entonces, abordaremos algunos de los textos clásicos de Marx con el objeto de rastrear allí los indicadores de una visión fatalista de la historia; para hacerlo, nos valdremos de ciertas herramientas del análisis del discurso con el propósito de poner en relación a la filosofía marxista con su proyecto político. En un segundo momento nos enfocaremos en la obra de Laclau, la cual a nuestro criterio reviste una singular importancia gracias al lugar predominante que este autor otorga a la contingencia y gracias también a la riqueza de su lectura acerca de las transformaciones del discurso marxista. En el desarrollo de nuestro hilo argumental, se verá cómo la dupla necesidad/contingencia, propia del campo de la teoría política, puede relacionarse con los pares significado/significante, equivalencia/diferencia y metáfora/metonimia, más próximos al terreno de la lingüística y la retórica.

Palabras clave: Historia – Contingencia – Marxismo – Lenguaje – Postmarxismo

La necesidad de las cosas

Es habitual vincular la teoría marxista con el mandato de la necesidad o de la fatalidad, con las leyes objetivas que funcionan como leyes de la naturaleza, con la Historia con mayúscula. Es una concepción fundamentada en la noción de que el mundo social está movido por fuerzas que escapan a la mera voluntad de los actores e, incluso, muchas veces escapan también a su conciencia. Como sostienen Karl Marx y Friedrich Engels (1998) al comienzo del *Manifiesto comunista*, “la historia de todas las sociedades que han existido hasta nuestros días es la historia de la lucha de clases” (p. 96). Se presentan así, en la teoría marxista, diferentes estadios necesarios de la historia, los cuales se desprenden de la necesidad de las cosas. Como afirman Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (2010), “este último sustrato racional, que da sentido tendencial a los procesos históricos, tiene una ubicación específica en la topografía de lo social: en el nivel económico” (p. 112). El advenimiento del comunismo, ese espectro que se cierne sobre Europa, se debe a la “rebelión de las fuerzas productivas modernas contra las actuales relaciones de producción, contra las relaciones de propiedad que condicionan la existencia de la burguesía y su dominación” (Marx y Engels, 1998: 103). La contradicción del presente hace que ese desenlace futuro sea inminente y no dependa ni de la conciencia ni de la voluntad. Pareciera entonces que aquí la función del intelectual político consiste en develar los misterios de esas leyes objetivas que rigen el conflicto en nuestras sociedades, puesto que dichas leyes no se presentan tal y como son ante los ojos de los simples mortales, atravesados por la ideología.

En *La ideología Alemana*, Marx y Engels (2005) afirman que “en toda la ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en una cámara oscura” (p. 26); y, más adelante en el mismo libro, sostienen que

allí donde termina la especulación, en la vida real, comienza también la ciencia real y positiva, la exposición de la acción práctica, del proceso práctico de desarrollo de los hombres. Terminan allí las frases sobre la conciencia y pasa a ocupar su sitio el saber real (p. 27).

Es decir que a los sujetos de ideología las cosas se les presentan invertidas y que es la ciencia positiva del materialismo dialéctico la encargada de enderezarlas así como de reemplazar las frases de la conciencia, propias del terrenos de la especulación (es decir, de los reflejos especulares), por el saber real. Se asemeja a la idea del filósofo ilustrada por Platón en la alegoría de la caverna: aquel que adquiere el conocimiento verdadero de la realidad y luego pregona entre aquellos que aún tienen una visión del mundo distorsionada, invertida o velada. La caverna y la cámara oscura son metáforas similares, ambas traídas del

mundo de la óptica, que refieren a lugares donde la visión engaña a los videntes, quienes resultan incapaces de ver a las cosas tal y como son.

Podría hacerse un paralelismo entre esta visión del filósofo con el rol del científico en el campo de la física, cuyas leyes rigen, ocultas, las relaciones entre los cuerpos. Por ejemplo, la tierra es un cuerpo provisto de una gran masa, el cual, como resultado de ello, atrae hacia sí a otros cuerpos más pequeños, como por ejemplo las manzanas que cuelgan maduras de los árboles. No hace falta conocer la ley de gravedad para que esta ley opere compulsivamente sobre nosotros arrojándonos manzanas en la cabeza. El científico es el que descubre esas leyes pero esas leyes le preexistían al descubrimiento científico; es decir, existían pero estaban cubiertas, veladas. Las leyes, ya sean las del mundo físico o las del mundo social, son independientes de la conciencia de los hombres y, aun cuando se toma conciencia acerca de ellas, no basta con conocerlas para transformarlas ya que tampoco dependen de la voluntad de los hombres y, por lo tanto, no se las puede cambiar por decreto. De la misma manera, la lengua para Ferdinand de Saussure (1945), si bien es arbitraria y convencional, no puede ser modificable a voluntad de los interesados (p. 103). Este punto es importante debido a que la preocupación de Marx no es meramente filosófica sino que es, antes que nada, política: si el filósofo (o el científico social) se dedica a estudiar el mundo, si la *res cogitans* avanza sobre la *res extensa*, no es simplemente para obtener un mayor grado de conocimiento de ese mundo, sino también, y principalmente, para transformarlo. Recordemos que en sus *Tesis sobre Feuerbach* Marx (1845) sostiene que “los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo”.

Marx, entonces, de igual modo que el físico, descubre y de-vela las leyes, en este caso sociales, que se esconden detrás de lo simplemente observable, de lo inmediatamente aprehensible, que puede resultar engañoso: el científico es el que corre el velo que nos impedía ver las cosas tal y como eran. La necesidad propia de las cosas se le impone, en el mundo físico así como en social, tanto a la conciencia como a la voluntad de los hombres. Esta dimensión del marxismo regida por la necesidad alcanzó una gran difusión en todo el mundo con ayuda de los esquemáticos manuales de materialismo dialéctico elaborados por la Unión Soviética y difundidos a través de los Partidos Comunistas de los diferentes países. Esta visión se apoya en una epistemología realista ya que se parte de la base de que existe una realidad independiente al sujeto de conocimiento capaz de aprehenderla y esto es algo que está más allá de discusión y por lo tanto no puede ponerse en tela de juicio. Sin

embargo, la relación entre conciencia y realidad no es inmediata sino que se encuentra mediada por la representación: si bien hay, en última instancia, una realidad, es decir un sustrato en que se fundamenta la conciencia y al cual aspiramos a conocer sin engaños, son siempre signos lo que nos la representan.

La mediación del lenguaje

No debemos olvidar, por otro lado, que, como sostiene Benveniste (1977), “El lenguaje reproduce el mundo, pero sometiéndolo a su organización propia” (p. 27). Es decir que esa mediación entre mundo y conciencia, entre sujeto y objeto, no puede estar garantizada nunca absolutamente por la naturaleza de las cosas sino que la lengua se interpone para organizar y estructurar ese mundo conforme a la lógica propia de su sistema. Recordemos un enunciado similar: “Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente” (Marx, 2003: 15). Para Benveniste, el lenguaje media entre el mundo y la conciencia, para Marx, es la Historia la que media entre los hombres y su mundo. Por un lado, la arbitrariedad de la lengua, por el otro la necesidad de la historia. La batalla librada por Laclau será por reintroducir a la contingencia en el terreno de la historia y para ello tendrá que retomar algunos elementos de la lingüística.

Consideramos que las explicaciones fatalistas nos pueden brindar cierta tranquilidad de conciencia al saber que las cosas funcionan acorde a un plan preestablecido y esto puede explicar, en parte, nuestra predilección por creer en ellas. Si bien aceptamos nuestro desconocimiento de la lógica en mundo, no por eso renunciamos a creer que el mundo posee una lógica subyacente. Recordemos las palabras de Galileo Galilei (1984):

La filosofía está escrita en este grandísimo libro, que tenemos abierto ante los ojos, quiero decir, el universo; pero no se puede entender si antes no se aprende a entender la lengua, a conocer los caracteres en los que está escrito. Está escrito en lengua matemática y sus caracteres son triángulos, círculos y otras figuras geométricas, sin las cuales es imposible entender ni una sola palabra: sin ellos es como girar vanamente en un oscuro laberinto (p. 61).

Para Galileo, entonces, las matemáticas son el lenguaje con el que Dios ha escrito el universo. Lo que se interpone entre el sujeto y el mundo es también un lenguaje, pero no es el lenguaje convencional de los hombres sino la lengua sagrada de Dios: la matemática. El filósofo es, en este esquema, quien debe descifrar ese lenguaje encriptado por el Creador para conocer verdaderamente el mundo que habita. Lo que hace, al construir su teoría, es

tanto mostrar como de-mostrar, pues nos permite ver algo que antes nos permanecía velado u oculto. Al no comprender la lógica del mundo, Galilei se niega a declarar que el mundo no tiene lógica (lo que implicaría declarar el reinado de la contingencia); antes bien, prefiere admitir que somos nosotros quienes no comprendemos el lenguaje en que dicha lógica se expresa. Spinoza (2012), en el apéndice de su famosa *Ética*, afirma que el centro de esta cuestión radica en

el hecho de que los hombres supongan, comúnmente, que todas las cosas de la naturaleza actúan, al igual que ellos mismos, por razón de un fin, e incluso tienen por cierto que Dios mismo dirige todas las cosas hacia un cierto fin (p.45).

Haciendo cosas con palabras

La lingüística nos brinda las herramientas para abordar esta cuestión desde otra perspectiva. Puede decirse que la teoría está provista, además de su inocente función descriptiva de un estado de cosas de la realidad, o mejor dicho, en lugar de ella, de un importante efecto de teoría, lo que nos acerca a la noción de los actos de habla, a la fuerza ilocutiva del lenguaje y de la performatividad de los enunciados. Recordemos que John Langshaw Austin (1962) distinguía tres actos de habla distintos: “Thus we distinguished the locutionary act [...] which has a meaning; the illocutionary act which has a certain force in saying something; the perlocutionary act which is the achieving of certain effects by saying something” (p. 121). Es decir que por un lado está el sentido de las cosas que decimos, por otro lado la intención que tenemos al decirlas y, por último, los efectos que tienen las cosas que decimos sobre el mundo. Plantear esta diferenciación analítica nos ayuda a advertir dos fenómenos importantes de distinta naturaleza: por un lado, podemos ver que el lenguaje no se limita exclusivamente al terreno de la significación sino que es necesario reparar también acerca de lo extradiscursivo; por otro lado, observamos que los efectos que resultan de nuestros enunciados no necesariamente coinciden con nuestra intención al elaborar dichos enunciados. Se abre, por consiguiente, todo un terreno de contingencia representado por esa distancia existente entre el acto ilocutivo y el perlocutivo.

Pierre Bourdieu (2008) otorga más importancia al re-conocimiento que al conocimiento y sostiene que “la investigación del principio propiamente lingüístico de la fuerza ilocutiva del discurso cede así el lugar a la investigación propiamente sociológica de las condiciones en las que un agente singular puede verse investido [...] de tal fuerza” (p. 60). Siguiendo en la misma línea argumental, podemos advertir que, para analizar sociológicamente los enunciados elaborados por Marx, es decir, la teoría marxista, no basta

con analizar las relaciones puramente teóricas de sus conceptos, sino que es importante dar cuenta también de la relación entre el sujeto de la enunciación y el contexto de enunciación. Si la teoría marxista propiamente dicha es el sentido de los enunciados elaborados por Marx, es decir, el acto de habla locutivo, la intención política del autor al elaborar dicha teoría constituye lo que vendría a ser el acto de habla ilocutivo. Sin embargo, los efectos políticos de su teoría, el acto de habla perlocutivo, no se desprenden automáticamente de dicha intención, sino que está sujeto a las luchas políticas y simbólicas (como veremos luego, siempre contingentes) que se puedan desatar a partir de dichos enunciados. En relación a este asunto, en su libro acerca de la teoría de la acción Pierre Bourdieu (1997) sostiene que

paradójicamente, Marx que, más que cualquier otro teórico, ejerció el efecto de teoría, efecto propiamente político que consiste en mostrar (*theorein*) una 'realidad' que no existe completamente mientras no se la conozca y reconozca, omitió inscribir este efecto en su teoría... Sólo se pasa de la clase-sobre-el-papel a la clase 'real' a costa de una labor política de movilización. La clase 'real', suponiendo que haya existido 'realmente' alguna vez, tan sólo es la clase realizada, es decir movilizadora, desenlace de la lucha de clasificaciones como lucha propiamente simbólica (y política), para imponer una visión del mundo social, o, mejor aún, una manera de construirlo, en la percepción y en la realidad, y de construir las clases según las cuales puede ser distribuido (pp. 23-24).

Marx, con sus discursos, realiza su teoría, la hace real, le brinda materialidad gracias a la performatividad perlocutiva de que disponen sus enunciados. De este modo, se invierte el orden de los factores: en vez de que el filósofo des-cubra un mundo que lo preexiste, el filósofo crea un mundo teórico y luego lo materializa a través de su enunciación. El filósofo no solo enuncia, también denuncia y moviliza. No interesan entonces únicamente las afirmaciones provenientes de una enunciación constativa, susceptibles de ser verdaderas o falsas, sino también, y principalmente, las enunciaciones performativas, las que permiten hacer cosas por medio de la palabra misma. En el primer caso, se parte del mundo y se llega a la teoría; en el segundo caso, aparece primero la teoría para luego plasmarse en el mundo. El mundo no es lo que el filósofo descubre y describe sino lo que el filósofo hace con sus palabras, lo que propone y materializa. Recordemos que, para Marx (1845),

el problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento que se aísla de la práctica es un problema puramente escolástico.

El terreno puramente escolástico es el ámbito de la filosofía alemana, en la que los filósofos no “combaten en modo alguno el mundo real existente” (Marx y Engels, 2005: 18)

sino que elaboran una filosofía completamente locutiva. También en Bourdieu, como se deduce de la cita referida más arriba, se entrelazan el terreno de la política con el de las luchas simbólicas por imponer visiones del mundo social y construir las clases sociales. Es gracias a que no hay un vínculo necesario entre ilocución y perlocución, gracias a que la acción resultante no se desprende de la intención, y mucho menos del significado, que la política siempre se entromete en el campo de la significación, que la historia continuará abierta a la contigüidad independientemente de la justeza de nuestras metáforas.

La indeterminación

Retomemos el hilo de nuestro argumento inicial. Por un lado veíamos que un polo del marxismo se fundamentaba en la existencia de un garante último y pregonaba la existencia de una única causa política válida y, con ella, un sentido lineal de la Historia, un progreso donde la política siempre es reconducida en última instancia a la economía. Pero debemos también dar cuenta de una dimensión del marxismo que es radicalmente diferente a esa: se trata del marxismo de la contingencia, el cual carece de una causa última. Aquí a la determinación se le opone la sobredeterminación y a la literalidad de la economía se la combate con las metáforas y las metonimias de la política. Como sostienen los autoproclamados postmarxistas Laclau y Mouffe (2010), “la literalidad es, en realidad, la primera de las metáforas” (p. 151). Nos encontramos aquí con un marxismo tanto menos difundido cuanto más complejo e inquietante puesto que nada en él está garantizado y constituye por ello una verdadera filosofía de la sospecha. En el trabajo arqueológico que Laclau y Mouffe realizan en base al discurso marxista con el propósito de buscar pistas que le ayuden a defender su propia postura, los autores encuentran en Rosa Luxemburgo a una aliada ya que ella sostenía que la identidad de la clase obrera se constituía a través de una sobredeterminación de luchas parciales, argumentando que “la unidad de la clase no está determinada por ninguna consideración teórica acerca de la prioridad respectiva de las luchas política o económica, sino por los efectos acumulados de la división interna inherente a toda movilización parcial” (Laclau y Mouffe, 2010: 77).

Creemos que incluso en los textos del propio Marx pueden encontrarse motivos para sostener una u otra de las posturas mencionadas más arriba. Una explicación posible de esto radica en la dualidad de la figura de Marx como hombre de ciencia y como hombre político, en otras palabras, la dualidad entre su filosofía y su proyecto político. En esta clave, la militancia por la necesidad puede ser entendida como expresión de su voluntad por elaborar

una profecía autocumplida que moralice a las masas y dé fuerza para realizar su misión histórica. Es decir que la necesidad funciona aquí como un déctico: una huella en el enunciado que remite a las condiciones de la enunciación, al contexto político en el que el filósofo abogaba por un determinado proyecto. Otra explicación posible remite a la influencia sobre su pensamiento por parte de la filosofía de la historia hegeliana, donde toda particularidad está totalizada al servicio del sentido unívoco al que se tiende; se trata de la fe en el progreso, presente en las ideas de muchos filósofos del siglo XIX.

En su texto “Política de la retórica”, Laclau (2000) menciona dos ejemplos históricos en que se producen similares enfrentamientos estratégicos: un ejemplo es el de la Italia de posguerra y otro es en la Sudáfrica del *apartheid* (pp. 93-97). Consideramos que estos enfrentamientos no son sino indicadores de la ambigüedad propia de la teoría marxista desde sus inicios, a la cual nos referimos más arriba. En el primer ejemplo el debate se da al interior del Partido Comunista Italiano; allí se encontraban, por un lado, los que decían que la estrategia en el contexto democrático debía consistir en replegarse en el norte del país dado que era allí donde se hallaban tanto las fábricas como la clase obrera. De esta manera, se mantenía la identidad del sujeto revolucionario y la confianza en la revolución proletaria. Por el otro lado se encontraban los que afirmaban que el partido tenía que construir su hegemonía extendiendo sus actividades a una variedad de áreas y haciendo de esta manera del partido y de los sindicatos los puntos de confluencia de una variedad de iniciativas democráticas. Es una alternativa más gramsciana puesto que eran iniciativas enteramente contingentes (su éxito no estaba garantizado por ninguna lógica de la historia) y dependían de la construcción de una voluntad colectiva. “El concepto de 'hegemonía' surgirá precisamente [...] como intento de promover una respuesta socialista en un universo político discursivo que había asistido a la retracción de la categoría de 'necesidad' al horizonte de lo social” (Laclau y Mouffe, 2010: 39).

En el caso sudafricano, por otro lado, se oponen las tendencias obrerista y populista dentro del movimiento de liberación. Es el mismo enfrentamiento estratégico que en Italia: en un caso un principio de analogía por el que la clase obrera sudafricana repite una identidad obrera establecida por el mero análisis abstracto de las relaciones capitalistas de producción; en el otro caso, una sucesión de articulaciones meramente contiguas, que gobierna una narrativa contextualizada de un carácter predominantemente contingente. Para evitar las totalizaciones dogmáticas de la literalidad económica, Laclau y Mouffe (2010) otorgan un lugar fundamental al pensamiento de Antonio Gramsci dado que, gracias a los

aportes que hizo a la narrativa marxista,

la contingencia histórica parece haberse expandido más ampliamente en el campo de las relaciones sociales que en cualquiera de los discursos anteriores, ya que los elementos sociales han perdido la conexión esencial que los constituía en momentos del paradigma etapista, y su *sentido* mismo depende de articulaciones hegemónicas cuyo éxito no está garantizado por ninguna ley de la historia (p. 103).

Metáfora y metonimia

Saussure (1945) afirmó que “lo que el signo lingüístico une no es una cosa y un nombre, sino un concepto y una imagen acústica” (p. 91) y dejó atrás las visiones naturalistas del lenguaje postulando que el lazo que los une no es fijo sino arbitrario, es decir, inmotivado, puesto que no se fundamenta en ninguna relación natural. Reemplazó luego los términos “concepto” e “imagen acústica” por los de “significado” y “significante” por tener la ventaja de señalar la oposición que los separa. Jacques Lacan retoma su desarrollo para afirmar que el inconsciente está estructurado como un lenguaje donde el significante tiene siempre primacía por sobre el significado. Gracias a los aportes de la lingüística estructural y del psicoanálisis lacaniano, Laclau se permite llevar al terreno de la política ciertas conceptualizaciones provenientes de los estudios del lenguaje debido a que, según su concepción, la sociedad, necesaria e imposible, puede ser comprendida como un sistema simbólico fundado en una exclusión radical. El autor afirma que “todas las categorías centrales de la teoría gramsciana [...] pueden ser leídas retóricamente” (Laclau, 2000: 96) y toma al concepto de hegemonía como piedra angular de su teoría acerca de lo social.

Aproximándonos al mundo de la retórica, podemos decir que la metáfora se funda en relaciones de similaridad y sustitución, y por lo tanto tiene lugar en el eje paradigmático del lenguaje, mientras que la metonimia “se elabora según un proceso de transferencia de denominación, mediante el cual un objeto es designado por un término diferente del que habitualmente le es propio” (Dor, 1998: 59). La historia es vista por Laclau como un campo de desplazamientos contingentes que no son recuperables por ninguna de las figuras (analógicas) de lo igual: es el terreno donde gobierna la lógica de la metonimia ya que son las relaciones de contigüidad las que dan lugar a las articulaciones de demandas en base a las que se construye la hegemonía. La relación hegemónica es sinecdótica, puesto que un sector particular, el partido de la clase obrera, tiende a representar un todo que lo excede. Si bien es imposible realizar un cierre puramente diferencial, es decir no-tropológico, la

operación hegemónica hace que las metonimias tiendan a transformarse en totalizaciones metafóricas.

Siguiendo a Roman Jakobson y Morris Halle (1980), la metonimia se vincula con el eje combinatorio del lenguaje, el cual se opone al eje sustitutivo de la metáfora. La metonimia tiene que ver con la forma en que los significantes pueden combinarse en la cadena significante, es decir en relaciones horizontales, mientras que la metáfora remite a la forma en que un significante de una cadena puede ser sustituido por otro significante en otra cadena (relaciones verticales). De esta manera, nuestra oposición entre necesidad y contingencia puede verse ya anunciada en la oposición que mencionaba de Saussure entre el polo sintagmático y el polo paradigmático del lenguaje. El primero es el eje de la sucesión, combinación y/o contigüidad (metonimia para Jakobson) y el segundo es el de la sustitución y/o equivalencia (o metáfora). Así, mientras lo vertical se vincula con la necesidad, donde el análisis abstracto anula las especificidades y condena a los actores a la repetición análoga de roles preestablecidos, las relaciones horizontales permiten articulaciones contingentes que son las que abren el juego indeterminado de la política e impiden presentar a la economía como la literalidad última y a los modos de producción como determinantes de la superestructura política. Jakobson y Halle advierten dos tipos distintos de afasia, ese trastorno que consiste en alteraciones de la facultad de selección y sustitución o de la facultad de combinación y contextura: el primer tipo de afasia es el que suprime la relación de semejanza mientras que el segundo suprime la de contigüidad; de este modo “la metáfora es ajena al trastorno de la semejanza y la metonimia al de la contigüidad” (Jakobson y Halle, 1980, p. 133).

Consideramos, entonces, que ya a partir de los textos del propio Marx se anuncia esta oposición entre los dos tipos de afasia. El Marx político, el del manifiesto comunista, propone un mundo fácilmente inteligible, con una razón universal que gobierna el desarrollo de la historia: es este el Marx que desconoce la metonimia y padece de la afasia que suprime la relación de contigüidad. El otro Marx, el Marx histórico, el que estudia la complejidad del acontecer, tal como se ve en el *18 brumario de Luis Bonaparte* o en *La lucha de clases en Francia entre 1848 y 1852*, es el Marx que se olvida de la metáfora y suprime la relación de semejanza. La disputa entre el procedimiento metafórico y el metonímico se da en cualquier proceso simbólico y tiene por tanto un carácter universal ya que, como sostienen Jakobson y Halle (1980), “la dicotomía que estamos estudiando, resulta en extremo significativa y pertinente para toda la conducta verbal y para la conducta humana considerada globalmente”

(p. 138). Los polos descritos no son sino casos extremos que marcan los límites de un *continuum* de numerosas variedades que oscilan entre uno y otro. Mientras que los Partidos Comunistas de todo el mundo, comenzando por la URSS, dan mayor prioridad a los problemas políticos y por lo tanto se preocupan más por el aspecto metafórico del marxismo, suelen ser los filósofos marxistas quienes abogan por retomar el aspecto metonímico abriéndole lugar a la arbitrariedad y a la contingencia: cuando se encuentran en la disyuntiva entre la simpleza de las leyes universales de la Historia necesaria y la complejidad de la historia contingente, eligen quedarse con esta última.

Benveniste (1977), siguiendo los pasos saussureanos, afirmó que “la lengua es un sistema donde nada significa en sí y por vocación natural, sino donde todo significa en función del conjunto: la estructura confiere su significación o su función a las partes” (p. 25). No hay, como se observa, un vínculo necesario entre significado y significante, entre cosa y palabra, sino que toda significación se fundamenta en la estructura propia de la lengua; de este modo, el convencionalismo de Hermógenes finalmente se impone al naturalismo de Crátilo (Platón, 2002). Para Lacan, la articulación del lenguaje evoca algo real por medio de un sustituto simbólico que produce una escisión entre la vivencia real y aquella que es representada. El sustituto simbólico que significa ese hecho real no es en sí mismo lo real sino aquello que lo representa: la cosa debe perderse para poder ser representada. Laclau, por su parte, sostiene que las articulaciones de las demandas nunca están definidas por un referente último, ajeno al terreno de lo social, sino que cualquier significante puede adoptar la función de representar a la totalidad imposible, pagando, eso sí, el precio de vaciarse de contenido para poder construir hegemonía. No hay una serie de demandas que se articulen por necesidad en una misma cadena significativa porque no hay un sentido único, sino que la significación siempre se produce en función del conjunto. Lo social es un campo de heterogeneidad constitutiva donde se anula la posibilidad de una sutura completa que fije un sentido determinado en un sistema cerrado. A diferencia del marxismo teleológico, aquí se prioriza el polo sintagmático frente al paradigmático.

Significantes vacíos y significantes flotantes

Para Saussure (1945) “la lengua es un sistema en donde todos los términos son solidarios y donde el valor de cada uno no resulta más que de la presencia simultánea de los otros” (p. 138). Así, la significación es la relación entre significado y significante al interior del signo y el valor es la relación entre los distintos signos entre sí al interior del sistema. De

tal manera que el signo, esa entidad psíquica de dos caras, dispone de un valor que es diferencial y negativo: diferencial porque depende de las diferencias entre ese y los otros signos que componen el sistema y negativo porque no depende de lo que el signo es en sí, de su propia significación, sino de lo que el signo no es, es decir de oposición con los otros signos. Pero, si bien el sistema de la lengua pareciera cerrarse completamente sobre sí mismo, en el núcleo mismo del signo yace la arbitrariedad, la cual habilita los encadenamientos contingentes. Es esta misma arbitrariedad lo que impide que se consolide de una vez y para siempre una relación de significación absoluta, lo cual anularía el terreno de la política y, así, de la historia: “es porque hay hegemonía (y metonimia) que hay historia” (Laclau, 2000: 84).

Es precisamente debido a que la lengua (y así toda estructura significativa) es un sistema de diferencias que las identidades lingüísticas, los valores, son puramente relacionales y que la totalidad de la lengua está implicada en cada acto individual de significación. La totalidad es un requerimiento esencial de la significación también para Laclau, pero los límites de un sistema significativo no pueden ser nunca ellos mismos significados sino que tienen que mostrarse a sí mismos como interrupción o quiebra del proceso de significación. Todas las diferencias que componen un sistema son equivalentes las unas a las otras en la medida en que todas ellas pertenecen al lado interno de la frontera de exclusión frente a lo heterogéneo. “Las diferencias saussureanas aún presuponen un espacio continuo dentro del cual son constituidas como tales. La noción de un antagonismo constitutivo, de una frontera radical, requiere por el contrario un espacio fracturado” (Laclau, 2005: 112). Todo sistema significativo está estructurado en torno a un lugar vacío (la falta) que resulta de la imposibilidad de producir un objeto que es, sin embargo, requerido por la sistematicidad del sistema para representar esa totalidad: se trata de “un bloqueo constitutivo del lenguaje que requiere nombrar algo que es esencialmente innombrable como condición de su propio funcionamiento” (Laclau, 2005: 96). Si en Lacan el sujeto estaba barrado, en Laclau será la sociedad la que está barrada. Es gracias a que no todo lo real es simbolizable que, dentro del campo de la significancia, puede haber significantes vacíos: “gracias a la palabra que es una presencia hecha de ausencia, es la ausencia misma lo que se nombra” (Lacan, 2003: 276). La función de estos significantes es la de renunciar a su identidad diferencial a los efectos de representar la identidad puramente equivalencial de un espacio comunitario frente a un antagonista heterogéneo. “Solo si el más allá pasa a ser el significante de la pura amenaza, de la pura negatividad, de lo simplemente

excluido, puede haber límites y sistemas” (Laclau, 1997: 74). Qué es lo que determina que sea un significante y no otro el que asume en diferentes circunstancias esa función significativa es una cuestión puramente política ya que depende de su capacidad de construir hegemonía.

Avanzando con su teoría, el autor aclarará unos años más adelante que nunca un significante puede ser absolutamente vacío sino que tan solo puede serlo tendencialmente, ya que las fronteras sociales no se mantienen siempre iguales sino que están constantemente sujetas a desplazamiento. Así, en sus estudios acerca del populismo, Laclau acude al concepto de significante flotante para referirse a aquellos significantes que, dado que ninguno está atado a una determinada cadena de demandas articuladas, se hallan suspendidos entre dos cadenas equivalenciales antagónicas.

Como podemos ver, las categorías de significantes 'vacíos' y 'flotantes' son estructuralmente diferentes. La primera tiene que ver con la construcción de una identidad popular una vez que la presencia de una frontera estable se da por sentada; la segunda intenta aprehender conceptualmente la lógica de los desplazamientos de esa frontera. En la práctica, sin embargo, la distancia entre ambas no es tan grande. Las dos son operaciones hegemónicas y, lo más importante, los referentes en gran medida se superponen (Laclau, 2005: 167).

Así, solo hay sistema en la medida en que hay exclusión radical de un afuera insignificante, a-tópico, y esa exclusión se realiza siempre en el terreno contingente de la política cuando, en su intento de constituirse pueblo, una demanda hegemónica toda una cadena significativa en su oposición al antagonista heterogéneo. Así como el signo lingüístico se funda en una ambigüedad constitutiva entre significado y significante, de donde se desprende su naturaleza arbitraria, toda lucha individual está penetrada por la contradicción entre una dimensión equivalencial y una diferencial. Así como un discurso finaliza con un punto que le da sentido a todo lo dicho (la puntada lacaniana), la articulación política de significantes sociales, de demandas insatisfechas, es necesaria para producir una identidad comunitaria frente a un antagonista. Por un lado, todas las luchas son equivalentes entre sí frente a lo que está del otro lado de la frontera; por el otro, gracias a que esta frontera genera un cierre parcial y da origen al sistema de significación, al interior de ese sistema, cada una de esas luchas se relacionan entre sí de modo diferencial y por lo tanto el valor de cada una depende negativamente de las posiciones de todas las demás. “Lo que es importante es comprender que la relación equivalencial no elimina este particularismo por la simple razón de que sin él no habría ninguna posibilidad de una relación equivalencial para comenzar” (Laclau, 2005: 175). El sistema no puede tener un fundamento positivo sino que

se funda a través de una exclusión radical y lo que está más allá de la frontera de exclusión debe ser reducido a la pura negatividad. Por lo tanto, “la política es posible porque la imposibilidad constitutiva de la sociedad solo puede representarse a sí misma a través de la producción de significantes vacíos” (Laclau, 1996: 84).

Pero, mientras que para Laclau la totalidad de toda estructura significativa constituye una imposibilidad fundamental, en el marxismo teleológico se presenta a la sociedad como un sistema cerrado en el cual la economía aparece como último referente, es decir como la metáfora que anula la metonimia y corta definitivamente la posibilidad de articulaciones contingentes en una cadena de significantes. Lejos de eso, Laclau y Mouffe (2010) afirman que

toda movilización por un parcial será percibida no solo en relación con la reivindicación u objetivo concreto de esas luchas, sino también como acto de oposición respecto al sistema. Este último hecho es el que establece el lazo entre una variedad de luchas y movilizaciones concretas o parciales -todas ellas son vistas como relacionadas entre sí, no porque sus objetivos *concretos* estén intrínsecamente ligados sino porque todas ellas son vistas como equivalentes en su confrontación con el régimen represivo. Lo que establece su unidad no es, por consiguiente, algo positivo que ellas compartan, sino algo negativo: su oposición a un enemigo común (p. 77).

Remitiéndonos a un caso extremo, en el marxismo que padece la afasia de la contigüidad, la especificidad de cada lucha particular es redirigida a lo que tienen todas las luchas de equivalente, de manera que toda diferencia es reconducida a una equivalencia última que explica el sentido en que se inscribe la historia del movimiento obrero. Se le imputa una causalidad subyacente a cada movilización y se hace caso omiso a la conciencia propia de los actores en virtud de una omnipotente regularidad histórica. Es por eso que, en cierta teoría marxista acerca del progreso inevitable regido por una sucesión etapista de los modos de producción, el comunismo significaría el fin de la historia ya que no habría más lucha de clases: traería consigo entonces una reconciliación terminal entre el significado y el significativo puesto que se elimina completamente el enemigo heterogéneo que da sentido a la cadena equivalencial. Triunfaría definitivamente la lógica de la diferencia por sobre la de la equivalencia en un sistema social perfectamente suturado. El signo de la historia finalmente se reconciliaría con sí mismo, de igual modo que la conciencia en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, luego de buscarse en el mundo, acaba por encontrarse a sí misma. Sin embargo,

un sistema plenamente logrado de diferencias, que excluyera todo significativo flotante, no abriría el campo a ninguna articulación; el principio de repetición

dominaría toda práctica en el interior del mismo, y no habría nada que hegemonizar. Es porque la hegemonía supone el carácter incompleto y abierto de lo social, que solo puede constituirse en un campo dominado por prácticas articulatorias (Laclau y Mouffe, 2010: 178).

Para el otro polo del marxismo, entonces, no es más que una articulación discursiva lo que ata a una determinada lucha o demanda particular con una determinada misión histórica: “La relación equivalencia/diferencia no está intrínsecamente ligada a ningún contenido diferencial particular [...] Esta relación por la que un contenido particular pasa a ser el significante de la plenitud ausente es exactamente lo que llamamos relación hegemónica” (Laclau, 1996: 82). Debe aclararse, no obstante, que el hecho de que no haya nada natural en ese vínculo, es decir, que la naturaleza de ese vínculo sea discursiva, no niega su performatividad material. Cabe mencionar también que cuanto más extendida sea la cadena de equivalencias, menos concreto será lo que las identidades diferenciales encarnen como lo igualmente presente en todas ellas. Ese algo que tienen en común será, en su límite extremo, el ser puro de la comunidad mientras que lo que quede más allá de la frontera de exclusión que delimita el espacio comunitario expresará la más pura anticomunidad, la negatividad y el mal. De un lado el proletariado, del otro la burguesía. Sin embargo, el significante proletariado difícilmente pueda ser vaciado de su significado propio para desempeñar una pura función equivalencial y tal vez sea más acertado remitirse a otros significantes como comunismo o revolución. Pero, si bien cualquier término que en un cierto contexto político adquiere la función de significante vacío pasa a desempeñar el mismo papel, es importante también mencionar que

no toda posición en la sociedad es igualmente capaz de transformar sus contenidos en un punto nodal que pueda tornarse un significante vacío [...] No se trata de negar la efectividad histórica de la lógica de las localizaciones estructurales diferenciales sino más bien de negar que estas localizaciones, consideradas como un todo, tengan el carácter de una infraestructura que determinaría, a partir de sí misma, las leyes de movimiento de la sociedad. (Laclau, 1996: 81-82)

Conclusión

Creemos que hay un polo del marxismo que padece la afasia de la semejanza dado que, desde su perspectiva, la economía es presentada como la literalidad sobre la que se fundamentan todas las luchas sociales, las cuales no pueden ser leídas sino como metáforas. Se anula de este modo la posibilidad de encadenamientos contingentes de demandas contiguas y se erradica la metonimia de la historia. Este polo del marxismo encuentra sus raíces en los textos del propio Marx quien, a nuestro juicio, utilizaba las explicaciones

teleológicas como herramientas al servicio de su proyecto político. Consideramos que la necesidad emerge en su teoría cuando el acto de habla ilocutivo predomina por sobre el acto de habla locutivo. Dado que se mantiene vivo ese proyecto político hoy en día, de igual modo sobreviven las visiones teleológicas.

Para combatir esta postura, Ernesto Laclau parte de la lingüística estructural y del psicoanálisis lacaniano con el objetivo construir una teoría de la sociedad como un sistema simbólico, el cual nunca puede suturarse por completo pero cuya totalidad sin embargo es necesaria para dar sentido a las luchas políticas. Ya no es la economía lo que garantiza el sentido de la historia sino que se pone a la política en el centro del análisis y se le da allí un lugar prioritario a la contingencia: la sociedad no dispone de ningún tipo de esencia preestablecida sino que depende siempre de la producción social de significantes vacíos para ser representada. No hay aquí nada que esté dado de antemano y no hay ningún contenido particular necesariamente ligado a una misión histórica.

Bibliografía

- Austin, J. (1962). *How to do things with words*. Oxford: Oxford University Press.
- Benveniste, É. (1977). *Problemas de lingüística general*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores.
- Borges, J. L. (1969). *El otro, el mismo*. Buenos Aires: Emecé.
- Bourdieu, P. (1997). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. (2008). *Qué significa hablar. La economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid: Akal.
- De Saussure, F. (1945). *Curso de lingüística general*. Buenos Aires: Losada.
- Dor, J. (1998). *Introducción a la lectura de Lacan. El inconsciente estructurado como un lenguaje*. Barcelona: Gedisa.
- Galilei, G. (1984). *El ensayador*. Madrid: Sarpe.
- Hegel, F. (1985). *Fenomenología del espíritu*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Jakobson, R. y Halle, M. (1980). *Fundamentos del lenguaje*. Madrid: Ayuso.
- Lacan, J. (2003). *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Laclau, E. (1996). *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Ariel.
- Laclau, E. (2000). *Misticismo, retórica y política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E. (2005). *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E. y Mouffe, C. (2010). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (1885). *Tesis sobre Feuerbach*. Recuperado de <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/45-feuer.htm>
- Marx, K. (2003). *El 18 brumario de Luis Bonaparte*. Buenos Aires: Prometeo.
- Marx, K. y Engels, F. (1998). *El manifiesto comunista*. Barcelona: Edicomunicación.
- Marx, K. y Engels, F. (2005). *La ideología alemana*. Buenos Aires: Santiago Rueda Editores.
- Platón (1992). *República*. Madrid: Gredos.
- Platón (2002). *Cratilo o del lenguaje*. Madrid: Trotta.
- Spinoza, Baruch de (2012). *Ética*. Buenos Aires: Agebe.