



Artículo

Orígenes heideggerianos de la diferencia política de Ernesto Laclau

Rubén Alepuz Cintas

Universidad de Valencia

Recibido: 28/02/2019

Aceptado:03/04/2019

Resumen:

Este ensayo se propone llevar a cabo un análisis del pensamiento de Ernesto Laclau, situándolo dentro del heideggerianismo de izquierda, dando cuenta de la manera mediante la cual la diferencia ontológica heideggeriana es transformada en las teorías posfundacionalistas, dentro de las que se sitúa la teoría de Laclau, en la diferencia política. Todo ello se llevará a cabo mediante un análisis del concepto de fundamento heideggeriano, mostrando cómo éste influye en los conceptos laclauianos de «antagonismo», «universalidad» e «historicidad».

Conceptos clave: Laclau; Heidegger; posfundacionalismo; diferencia política.

Abstract:

The aim of this essay is to analyze the Ernesto Laclau's thought, placing it inside the leftist heideggerianism, showing how the posfoundationalist theories transform the ontological difference into the political difference. All this will be carried out through an analysis of the concept of ground in Heidegger, showing how this concept influences the laclauian concepts of "antagonism", "universality" and "historicity".

Key concepts: Laclau; Heidegger; posfoundationalism; political difference.

En “Postmarxismo y emancipación” Laclau argumenta que la filosofía del siglo XX nace con la “ilusión del acceso inmediato” (Laclau, 2010). Sea en el caso de la filosofía analítica, en la fenomenología o en el estructuralismo, se postula la posibilidad de un acceso inmediato al referente, el fenómeno o el signo. No obstante, las tres corrientes experimentaron una evolución similar que acabará presentando que tal acceso inmediato a las cosas es imposible y que ha de verse mediado por algún tipo de mediación discursiva. En el caso de la fenomenología, será la filosofía de Heidegger la encargada de mostrar la imposibilidad de acceder a las “cosas mismas” en los otros dos casos, serán el segundo Wittgenstein y el postestructuralismo los encargados de mostrar la necesidad de algún tipo de mediación discursiva. Pues bien, este mismo proceso, que encontraría su origen en la evolución experimentada por estas tres corrientes, es el que Laclau afirma que intenta llevar a cabo a lo largo de su obra (Laclau, 2010: 172). En este ensayo me dispongo llevar a cabo un examen que muestre cómo hay que entender el hecho, afirmado por el mismo Laclau, de que uno de los orígenes del pensamiento del autor argentino se encuentra en la filosofía heideggeriana, siguiendo así a Oliver Marchart, quien encuadra a Laclau en un conjunto de autores a los que se refiere como “heideggerianos de izquierda” (2009). Para ello se mostrará que la construcción de la diferencia política por parte de lo que Oliver Marchart llama teorías posfundacionalistas, dentro de las cuales se situaría la teoría de Laclau, se basa en una traducción política de la diferencia ontológica heideggeriana. Para mostrar todo esto primero (1) se examinarán brevemente algunos de los conceptos heideggerianos, para continuar mostrando (2) cómo esto influye en el pensamiento de Ernesto Laclau. Se prestará especial atención a tres conceptos de la teoría de la hegemonía: el antagonismo, la universalidad y la historicidad.

1. La influencia heideggeriana en las teorías posfundacionalistas.

Para entender la influencia heideggeriana en las teorías políticas posfundacionalistas hemos de partir de la conferencia que da Heidegger en el Club de Bremen el 25 de mayo de 1956 y en la Universidad de Viena el 24 de octubre del mismo año, *La proposición del fundamento*, así como también del curso en el que desarrolla con más detenimiento las ideas que expone en esta conferencia. Se trata de las lecciones dictadas en el semestre de invierno del curso 1955/56 en la Universidad de Friburgo de Brisgovia.

Lo primero que hemos de tener en cuenta a la hora de acercarnos al pensamiento de Martin Heidegger es que se trata, desde el punto de vista del mismo autor, de un pensamiento postmetafísico. Para Heidegger la metafísica se caracteriza por un pensar onto-teo-lógico, que se deriva del hecho de que ésta se ha preguntado por el ser sin tener en cuenta la diferencia ontológica (*ontologische Differenz*), a saber, la diferencia entre ser (*Sein*) y ente (*Seiende*). La metafísica es aquella disciplina que se pregunta, tal y como lo expone Aristóteles en su *Metafísica*, por lo que es en tanto que es (*τὸ ὄν ἢ ὄν*), esto es, por el ente en tanto que ente, preguntándose, como consecuencia de ello, por la estructura general del ente. Se trataría del carácter onto-lógico de la metafísica. A su vez, la metafísica también reflexiona en torno al fundamento último del ente. No obstante, al olvidar la diferencia que existe entre el ser y el ente, la metafísica viene a identificar al fundamento del ente con un ente primero o ente supremo, que se ejemplificaría con el primer motor aristotélico, el Dios cristiano o la Substancia spinoziana:

En la medida en que la metafísica piensa lo ente como tal en su conjunto, representa a lo ente desde la perspectiva de la diferencia, sin tomar en consideración a la diferencia en cuanto diferencia. Es porque el ser aparece como fundamento, por lo que lo ente es lo fundado, mientras que el ente supremo es lo que fundamenta en el sentido de la causa primera. (Heidegger, 1988).

La identificación del ser con un ente fundamental o ente supremo hace de la metafísica un pensar teo-lógico. Conforme a ello, Heidegger establece que la metafísica tiene una constitución onto-teo-lógica, pues al pensar al ente en tanto que ente (ontología) olvidando a su vez la diferencia ontológica no puede sino identificar al ser con un ente supremo (teología).

La constitución onto-teo-lógica de la metafísica la podemos observar, por ejemplo, en la formulación que da Leibniz a la proposición del fundamento. Leibniz, cuando nos habla de la proposición del fundamento establece que *nihil est sine ratione sive nullus effectus sine causa* (Heidegger, 1991:32). De esta manera Leibniz identifica, mediante la conjunción disyuntiva *sive*, la proposición del fundamento —que establece que «nada es sin fundamento» (*nihil est sine ratione*)— con el principio de causalidad —«ningún efecto sin causa» (*nullus effectus sine causa*)—. Esto abre el camino a la igualación del fundamento de todo ente con la existencia de un ente fundamental que se convierta en la causa primera de todo lo existente a través de una concatenación determinista de causas

y efectos.

Veamos ahora cómo concibe Heidegger la proposición del fundamento. Lo primero que hemos de tener en cuenta es que la proposición del fundamento —o *principium rationis*—, que reza, como se ha visto, *nihil est sine ratione*, contiene dos negaciones: *nihil* (nada) y *sine* (sin). Esta doble negación conduce a una afirmación: *Omne ens habet rationem* (Todo lo que es tiene un fundamento). La formulación en positivo de la proposición del fundamento nos permite dilucidar que esta proposición no nos habla del fundamento, sino más bien del ente. La proposición del fundamento afirma que todo ente tiene un fundamento. «Tener un fundamento» es lo que se predica del sujeto de la proposición, que es el ente. Ahora bien, si esto es así, ¿por qué la formulación principal de la proposición es una doble negación? Esto se debe al hecho de que la proposición del fundamento no es ni una regla, ni una constatación. Si esto fuese así, cabría algún tipo de excepción a aquello que la proposición formula. La necesidad de lo formulado por la proposición, la necesidad de que todo aquello que sea tenga un fundamento, se enuncia mediante la doble negación. Esto implica que la proposición formula algo fundamental, lo cual es expresado por Heidegger al decir que «la proposición del fundamento es la proposición fundamental de todas las proposiciones fundamentales» (*Der Satz vom Grund ist der Grundsatz aller Grundsätze*) (Heidegger, 1991:53).

Hasta el momento la proposición ha sido examinada prestando especial atención a su doble negación, pensándola como «*nada es sin fundamento*». Heidegger, por otro lado, nos plantea que para seguir pensando en torno al fundamento hemos de atender a los otros términos de la proposición. De esta manera la proposición rezaría «*nada es sin fundamento*». Si desde la primera perspectiva, y, sobretodo, desde la formulación positiva que de ésta se derivaba, entendíamos que el sujeto de la proposición era «*todos los entes*», cuando examinamos la proposición como «*nada es sin fundamento*» nos percatamos de una unisonancia entre el «*es*» y el «*fundamento*». Como sabemos, a la luz de la diferencia ontológica, el «*es*» nombra en presente del indicativo al «*ser*» de lo que en cada caso es ente. Como consecuencia de ello, ahora la proposición ya no es sólo un enunciado sobre el ente. También lo es sobre el ser, que, como sabemos, siempre es el ser del ente. La proposición del fundamento nos habla del ser del ente y nos dice que «*Al ser le pertenece algo así como fundamento. El ser es del género del fundamento, tiene carácter de fundamento*» (Heidegger, 1991:90). De esta manera, la proposición del

fundamento se convierte en un decir respecto del ser, que nos informa del hecho de que ser y fundamento se copertenecen.

Es importante no confundir la copertenencia entre ser y fundamento con la idea de que el ser tiene un fundamento. El ser sólo tiene carácter de fundamento. Es el ente el que tiene un fundamento. Fundamentar al ser implicaría estar igualándolo con lo ente, olvidando así la diferencia ontológica. Esto es lo que hacía de la metafísica un pensar onto-teo-lógico. El pensamiento postmetafísico heideggeriano, al tomar en consideración la diferencia ontológica, entiende que el fundamento siempre queda distante del ser. Esta distancia hace que el ser sea «fondo-y-abismo (*Ab-grund*)». Es en este sentido en el que Heidegger afirma que el «fundamento funda en tanto que abismo» (*Der Grund gründet als Ab-Grund*).

Esto no implica que de la argumentación heideggeriana se siga que es imposible cualquier intento de fundamentación. Más bien se trata de dar cuenta de que la fundamentación siempre lo es sin un fondo último. Lejos de imposibilitar cualquier tipo de fundamentación, Heidegger da cuenta de que siempre existe necesariamente un fundamento, aunque no pueda decirse que un fundamento en particular sea necesario. Lo que fundamenta, en última instancia, es la más radical contingencia.

Con el concepto de «acontecimiento» (*Ereignis*) Heidegger (2001) intenta reflexionar en torno al ser y en relación a la diferencia ontológica sin quedar preso de los límites categoriales de la lógica de la representación y de la identidad. El acontecimiento nombra la relación entre ser y ente, en la medida en que viene a mostrar cómo el ser se desoculta y desvela su verdad en el fundar el ente, al mismo tiempo que también se retrae sobre sí mismo, volviéndose a ocultar y produciendo la diferencia ontológica. El acontecimiento nombra la contingencia que envuelve a la realidad entitativa fundada por el ser. No puede decirse, por tanto, que el acontecimiento sea. Más bien hemos de afirmar que el acontecimiento *acontece* (*geschieht*). Y acontece *entre* la desocultación del ser y su retirada. El acontecimiento se encuentra en el *entre* (*Das Zwischen*).

Según Oliver Marchart (2009), todas estas ideas son asumidas por lo que él llama el heideggerianismo de izquierda, donde se enmarcarían las filosofías de Jean-Luc Nancy, Claude Lefort, Alain Badiou o Ernesto Laclau. Lo que estos autores compartirían es la asunción de la diferencia ontológica y sus implicaciones en lo que al fundamento se

refiere en términos políticos, construyendo así una ontología hermenéutica y política. Este heideggerianismo de izquierda llevaría el nombre de «posfundacionalismo», que se postula como una teoría política que presupone la existencia de un fundamento ausente de lo social. Entendemos como teorías postfundacionalistas a todas aquellas teorías que entienden que no existe un fundamento último de lo social y que, sin embargo, no son antifundacionalistas. A diferencia del antifundacionalismo, el postfundacionalismo no niega la existencia de algún tipo de fundamento, sino que afirma que tal fundamento no puede ser un fundamento último. Se trata de un debilitamiento ontológico de la categoría de fundamento.

En tales teorías, la diferencia ontológica se plasmaría en la diferencia política, conceptualizada por primera vez por Jacques Rancière en *El desacuerdo. Política y filosofía*. Tal y como lo explica Marchart, la diferencia política, que viene a escindir a la política desde dentro, sería la diferencia entre lo político y la política o lo social:

Al escindir a la política desde dentro se libera algo esencial. Por una parte, la política en el nivel óntico continúa siendo un régimen discursivo específico, un sistema social particular, una cierta forma de acción; mientras que, por otra parte, lo político asume en el nivel ontológico el rol de algo que es de una naturaleza totalmente distinta: el *principio* de autonomía política, o el *momento* de institución de la sociedad. Lo político, al igual que otras figuras de la contingencia, la verdad, lo real o la libertad, mora, por así decirlo, en el no-fundamento de la sociedad, el cual se hace sentir en el juego diferencial de la diferencia política. (Marchart, 2009: 22)

Como vemos, la política o lo social pasa a representar el ámbito entitativo de la diferencia política, mientras que, por otro lado, lo político «asume el nivel ontológico». Hemos de tener en cuenta de que esta diferencia, al igual que la diferencia ontológica heideggeriana, no puede ser explicada por elementos empíricos. Así pues, lo político se nos revela como la dimensión de la realidad política que tiene carácter de fundamento. Ahora bien, al igual que el ser en la filosofía heideggeriana, lo político no puede ser fundamentado. Lo que es fundamentado es la política, el conjunto de discursos políticos y de instituciones.

Lo político se nos muestra por tanto como el momento de institución de lo social, teniendo en cuenta que esta institución siempre implica una fundamentación parcial e incompleta. Expresado con otros términos, lo político da cuenta de la radical contingencia

que envuelve a toda institución, que siempre se fundamentan sobre el abismo, sobre la ausencia misma de fundamento. Como consecuencia de ello, se dibuja una ontología política que establece que la política debe asumir que ella misma es siempre un proceso de final abierto.

Claude Lefort es uno de los autores donde podemos ver de manera más clara la influencia de los planteamientos heideggerianos. Para el autor francés, el pensamiento, en tanto que concebido como una interrogación infinita, siempre se va articulando sobre una contingencia absoluta. No existe fundamento alguno sobre el que construir el pensamiento, razón por la cual Lefort entiende que éste se trata siempre de una «aventura». En cierto sentido, y al igual que Heidegger, para Lefort la única afirmación que puede fundamentar el pensamiento es la misma ausencia de un fundamento último. Esto es, el pensamiento ha de fundamentarse sobre su misma contingencia. Conforme a todo ello, Lefort (2007) desarrolla el concepto de lo «político» (*le politique*) como resultado de esta manera de concebir el pensamiento mismo, caracterizando al pensamiento filosófico como «pensamiento de lo político» (*la pensée du politique*). Así pues, lo político se convierte en el principio que establece que toda «política» (*la politique*) será siempre una institucionalización contingente e inestable, en el principio ausente y estructurador de toda sociedad.

Conviene recordar que el posfundacionalismo de estos autores no presenta la imposibilidad de cualquier tipo de fundamentación. Más bien se trata de mostrar que toda fundamentación política parte de una radical contingencia, se fundamenta, al estilo heideggeriano, sobre la misma retirada del fundamento. De aquí nace la necesidad de diferenciar la política de lo político. Lo político se desoculta en el momento de la fundamentación en tanto que se materializa en algún tipo de discurso óntico que institucionaliza lo social. No obstante, dado que esta fundamentación nunca es definitiva, siempre está atravesada por una contingencia radical, en el mismo momento de la fundamentación se da una retirada de lo político, que nunca puede ser identificado con la política, a riesgo de que la indeterminación de lo político se identifique de manera esencial con un contenido óntico particular.

De esta manera, el carácter de fundamento que desarrolla lo político tiene dos funciones. Por un lado, lo político es un fundamento puramente negativo. Se funda desde la imposibilidad de una fundamentación definitiva y total. «Lo político, en su diferencia con

lo social y la política, opera como un indicador de la imposibilidad o la ausencia de un fundamento último de la sociedad» (Marchart, 2009: 203). El fundamento de lo social radica en la más radical contingencia. Conforme a esto la diferencia política «adquiere el estatus de diferencia fundante y en virtud de la cual se impide la clausura de lo social» (Marchart, 2009: 18). Por otro lado, lo político se presenta como una multiplicidad de «fundamentos contingentes», esto es, como una multiplicidad de discursos que, a lo largo de la historia, vienen a institucionalizar lo social siempre de manera contingente e inacabada.

La diferencia política y la idea de que todo fundamento es siempre contingente conducen a cierto decisionismo político: «ontológicamente hablando, la decisión tiene un carácter fundante tan primario como la estructura desde la que se toma, ya que no se encuentra determinada por esta última» (Laclau: 1990: 29). Como sabemos, el decisionismo político es para Carl Schmitt uno de *Los tres modos de pensar la ciencia jurídica*, que encontraría su origen en la teoría de Hobbes, para quien, en palabras de Schmitt, «todo derecho, todas las normas y leyes, todas las interpretaciones de leyes, todas las órdenes son esencialmente decisiones del soberano» (Schmitt, 1996: 29).

Para Ernesto Laclau, dado que no hay ningún fundamento último sobre el que puedan descansar las decisiones políticas, será la misma decisión por parte de los actores políticos aquello que viene a fundar siempre la institución de lo social, al igual que el decisionismo schmittiano. Aquí conviene tener en cuenta que con la expresión “institución de lo social”, Laclau está haciendo referencia al ámbito óntico de la diferencia. La diferencia política, en Ernesto Laclau, se da entre lo social y lo político: «la distinción entre lo social y lo político es por tanto constitutiva de las relaciones sociales. Esto puede ser denominado, usando un término de Heidegger, un “existencial”» (Laclau, 1990: 35).

No obstante, la postura sólo es parcialmente decisionista. En Carl Shmitt la decisión no sólo funda «toda la existencia del derecho», sino también «todo su valor jurídico», algo que viene a igualar el valor normativo de toda decisión. En Laclau, por otro lado, que la decisión, que ya es en sí misma un contenido óntico y, por tanto, una política, sea el fundamento contingente de lo social no quiere decir que toda decisión sea igual de válida. En efecto, habrá decisiones que respeten la contingencia de lo social y habrá otras que no. Esto es, aunque toda decisión política venga a fundar parcialmente lo social, algunas de ellas lo hacen ocultando su verdadera naturaleza, ocultando por tanto la

diferencia política. Se trata de aquellas decisiones políticas que se basan en una metafísica esencialista y que, por tanto, al ignorar la diferencia política y su radical contingencia, vienen a igualar la política con lo político, con el momento de institución de lo social, postulando que este último se encuentra de manera esencial en un determinado contenido óntico.

Laclau afirma que el debilitamiento ontológico del fundamento llevado a cabo por Heidegger permite que los ciudadanos se vean a sí mismos como autores de su mundo y como corresponsables de la sociedad en que viven, defiende que el conocimiento de la diferencia política tiene un efecto liberador. De esta manera se argumenta que el conocimiento de la realidad política tiene efectos liberadores (Laclau: 1990: 187). De esta manera, la diferencia política se vuelve fundamento, ya no sólo de la contingente realidad entitativa, sino también del ámbito normativo. La misma diferencia política permite juzgar qué decisiones políticas son más o menos adecuadas. Aquellas que defienden la contingente realidad de lo social serán más razonables que aquellas que la oculten (Laclau: 1990: 124-125).

Ya para acabar con este apartado, resulta interesante mencionar que esta forma de argumentación, que comparten, a grandes rasgos, todos los autores postfundacionalistas, implica, siguiendo a Derrida, una postura cuasi-trascendentalista. El autor de la deconstrucción defiende que cuasi-trascendental es aquella postura cuyas condiciones de posibilidad se identifica con sus condiciones de imposibilidad (Derrida, 1995, 1997). La argumentación postfundacionalista seguiría esta estructura, pues la diferencia política da cuenta de la imposibilidad de una fundamentación última de lo social, al mismo tiempo que tiene carácter de fundante en tanto que se revela como la condición de posibilidad de cualquier fundación parcial y contingente y de cualquier tipo de decisión política razonable.

2. Laclau y el postfundacionalismo.

Como afirma José Luis Villacañas en su obra *Populismo*, el pensamiento de Laclau «comprende que en la base de las sociedades hay siempre una falta de suelo, esa falta de fundamento que muestra la filosofía de Heidegger» (Villacañas, 2015: 16). En este apartado me dispongo a mostrar la manera mediante la cual Ernesto Laclau hace suya las tesis heideggerianas sobre el fundamento. De esta manera, me dispongo a presentar el

posfundacionalismo en la teoría de la hegemonía de Laclau, prestando atención al papel que en tal teoría juega la diferencia política, el antagonismo, lo universal y la historicidad.

Lo primero que hemos de tener en cuenta es que Ernesto Laclau presenta su teoría de la hegemonía, en su libro publicado junto con Chantal Mouffe *Hegemonía y estrategia socialista*, como un proceso de deconstrucción de la teoría marxista. Esta deconstrucción pretende mostrar que la evolución semántica del concepto de «hegemonía» en la tradición marxista responde a la necesidad por parte de los teóricos marxistas de superar el esencialismo de clase y el determinismo histórico. En este proceso Laclau y Mouffe analizan algunas de las obras clásicas de la historia del marxismo, como *¿Qué hacer?* de Lenin, *Huelga de masas, partido y sindicato* de Rosa Luxemburgo o los *Cuadernos de cárcel* de Gramsci, encontrando en la obra de éste último el punto de inflexión del desarrollo de la teoría de la hegemonía que les permite llevar a cabo su genealogía. Este proceso deconstructivo hace transitar a la teoría de la hegemonía del marxismo al postmarxismo, transición que implica un cambio no meramente óptico —como puede ser el cambio que experimenta la teoría en el texto de Lenin o en los textos de Gramsci—, sino que se trata de un cambio ontológico, que viene a sustituir el determinismo hegeliano-marxista por la contingencia propia de las teorías posfundacionalistas.

Esta es la razón por la cual la Ernesto Laclau establece que uno de los orígenes de su pensamiento se encuentran en la obra de Heidegger. Si bien es cierto que Laclau presenta su obra como un diálogo y una deconstrucción del marxismo, la manera mediante la cual el autor argentino dialoga y deconstruye las teorías marxistas no puede ser conceptualizada desde el mismo marxismo. Para poder entender lo específico de la teoría de la hegemonía, más que ser leída como *postmarxista*, ha de interpretarse como *postmarxista*, donde el *post* no debe ser entendido como un prefijo temporal —que indicaría que el postmarxismo viene después del marxismo— sino como la superación del paradigma onto-teo-lógico de la metafísica marxista. Esto es, el *post* del *postmarxismo* propio de la teoría de la hegemonía indica que se trata de una teoría *postmetafísica*.

Ahora bien, ¿cómo definen nuestros autores la hegemonía? La hegemonía se entiende como una relación constitutivamente política que

hace que una particularidad concreta asuma la representación de una universalidad totalmente inconmensurable. Como resultado, su universalidad se entiende como una universalidad *contaminada*: 1) vive en una tensión irresoluble universalidad y particularidad, 2) no adquiere esta función de universalidad hegemónica para siempre, es reversible. (Laclau & Mouffe, 2001: 13)

Como se irá viendo la tensión entre particularidad y universalidad es consecuencia de la manera conforme a la cual Laclau entiende la diferencia ontológica, la cual, a su vez, también es causa de la reversibilidad —y, por tanto, contingencia— de la relación hegemónica. La relación hegemónica, en tanto que relación política reversible y contingente que pone en tensión a lo universal con lo particular, requiere de ser construida y reconstruida. Laclau denomina al proceso de construcción de la hegemonía «práctica articuladora», que viene a representar el «momento político en la estructuración de la sociedad» (Laclau & Mouffe, 2001:12). Como se puede entrever, al ser la articulación el momento de la estructuración de la sociedad, esto es, el momento de institución de lo social, ésta no puede identificarse con el todo articulado. Esto es, «si la articulación es una práctica, y no el nombre de un complejo relacional *dado*, ha de implicar alguna forma de presencia separada de los elementos que la práctica articula» (Laclau & Mouffe, 2001: 93), lo cual implica que «articulación» es uno de los nombres conforme a los cuales reflexionar en torno a la dimensión ontológica de la relación hegemónica. La articulación se identifica con lo político dentro de la diferencia política. Por consiguiente, para hablar de la realidad política en términos de hegemonía «debemos comenzar a renunciar la concepción de la “sociedad” como totalidad fundante de sus procesos parciales. Debemos considerar la apertura de lo social el fundamento constitutivo o “esencia negativa” de lo existente» (Laclau & Mouffe, 2001: 95).

Hecha esta breve introducción, prosigamos con unas cuantas definiciones que nos permitan familiarizarnos con algunos de los conceptos clave de la teoría de la hegemonía. Si llamamos articulación a «toda práctica articuladora que establece una relación tal entre elementos que modifica la identidad de estos», el discurso será «la totalidad estructurada resultante de la práctica articuladora». Dentro de la totalidad articulada diferenciamos entre los «momentos» y los «elementos». Los «elementos» son todas aquellas diferencias que no han sido articuladas discursivamente. Por su parte, los momentos son aquellas

«posiciones diferenciales en tanto que articuladas en el seno de un discurso» (Laclau & Mouffe, 2001: 105).

La categoría de articulación es un pseudotrascendental, ya que si en una determinada totalidad articulada todo elemento particular ha pasado a ser un momento, su identidad vendría fijada de manera necesaria por su relación con la totalidad discursiva y con los demás momentos. La fijación de la identidad de todos los momentos impediría cualquier sucesiva articulación, ya que la articulación trabaja con elementos. Esto quiere decir que la articulación necesita de la contingencia. Sólo si ninguna articulación ha llegado a fijar la identidad de sus particulares de manera última es posible que ésta sea posible. En otros términos, la articulación es posible si no se da una total transformación de los elementos en momentos. Así pues, la práctica articuladora funda la totalidad de lo social siempre de manera contingente y parcial.

Esta concepción de la articulación política tiene tres principales consecuencias, que Laclau identifica con «los requerimientos de la “hegemonía” como categoría central de análisis político» (Laclau, 2001: 231): 1) «algo constitutivamente heterogéneo al sistema o estructura social tiene que estar presente en esta última desde el mismo comienzo, impidiéndole constituirse como totalidad cerrada o representable» (Laclau, 2001: 231), o, lo que es lo mismo, «la negatividad será constitutiva de toda identidad» (Laclau, 1990: 4); 2) «la sutura hegemónica tiene que producir un efecto re-totalizante, sin el cual ninguna articulación hegemónica sería tampoco posible» (Laclau, 2001: 231), de lo que se sigue la existencia de una tensión irresoluble entre lo particular y lo universal en el seno de la totalidad articulada; 3) la visibilidad del carácter contingente de toda totalidad articulada conlleva un «reconocimiento de la historicidad del ser y, por lo tanto, del carácter puramente humano y discursivo de la verdad, que abre posibilidades nuevas para una política radicalizada» (Laclau, 1990: 4).

2.1. Heterogeneidad y antagonismo.

En este subapartado vamos a analizar la principal consecuencia del hecho de que toda articulación sea contingente y que, por tanto, esté destinada a fracasar y a ser subsumida por una posterior rearticulación: a saber, como ya hemos dicho, la necesidad de que exista un elemento heterogéneo a la totalidad articulada que le impida constituirse en una totalidad cerrada. Como iremos viendo, este elemento heterogéneo se identificará

con lo que Derrida llama el «exterior constitutivo» y requiere de la presencia de una negatividad fundante. A la negatividad fundante Laclau la llama «antagonismo». Comencemos, primero, por ver cómo entiende el autor argentino el antagonismo.

En la *Crítica de la razón pura*, concretamente en la sección sobre la «Anfibolia de los conceptos de la reflexión», Kant retoma la distinción —que ya había conceptualizado en algunos de sus estudios precríticos, como el *Intento de introducir en la filosofía el concepto de cantidades negativas* o *El único argumento posible para una demostración de la existencia de Dios*— entre oposición real (*Realrepugnantz*) y contradicción. En la *Anfibología*, Kant busca mostrar que todos los juicios necesitan una *reflexión*, esto es, «una distinción de la facultad cognoscitiva a la que pertenece los conceptos dados» (A 261. B 317). Los conceptos de comparación, dentro de los cuales encontramos a los conceptos de oposición —la oposición real y la contradicción— «pueden tener una doble relación con nuestra facultad cognoscitiva, a saber, con la sensibilidad y con el entendimiento» (A 262. B 318).

La oposición lógica o contradicción respondería a la fórmula A-no A. Se trata de una oposición de nivel lógico, en la que los dos polos de la oposición se excluyen mutuamente. Este tipo de oposición sólo puede darse en una proposición y, por consiguiente, pertenece a la facultad del entendimiento. La oposición real, por otro lado, se vincula con los objetos reales. A diferencia del otro tipo de oposición, su fórmula no es A-no A, sino más bien A-B. Se trata de la oposición que se da, por ejemplo, entre dos cuerpos materiales que chocan. En este tipo de oposición, cada polo existe de manera independiente del otro, su identidad no puede derivarse lógicamente de su opuesto. Como puede verse, la oposición real pertenece a la sensibilidad. Tal y como establece Laclau, «las contradicciones solo pueden tener lugar entre conceptos en tanto que entre los objetos realmente existentes solo pueden existir oposiciones reales» (Laclau, 2012: 9).

La pregunta que ahora hemos de hacernos es la siguiente, ¿es el antagonismo social subsumible en alguno de los dos tipos de oposición conceptualizados por Kant? No parece que esto sea así. Como hemos dicho, en Laclau el antagonismo requiere tanto de la presencia de una negatividad fundante como de la consiguiente heterogeneidad entre dos o más estructuras. Por su parte, «entendemos por relación heterogénea la que existe entre elementos que no pertenecen al mismo espacio de representación» (Laclau, 2008: 41). Pues bien, en el caso de la contradicción encontramos que los dos polos se ven

claramente mediados por la negatividad. En efecto, dos elementos son contrarios si se niegan mutuamente. No obstante, recordemos cuál era la fórmula para la contradicción: A-no A. Esta fórmula nos muestra que los elementos contradictorios, aun siendo mediados por la negación, pueden derivarse uno del otro. De «A» podemos derivar perfectamente «no A» y viceversa. Esta derivación lógica nos muestra que en la contradicción los polos opuestos pertenecen al mismo campo de representación y, por tanto, que no son heterogéneos. Esto se debe al hecho de que en este tipo de oposición la negatividad no juega un papel fundante, sino meramente mediador. La diferencia que existe entre antagonismo y contradicción se expresa en el hecho de que es posible que participemos «en numerosos sistemas de creencias, contradictorios entre sí, sin que surja antagonismo alguno de estas contradicciones» (Laclau & Mouffe, 1985: 124).

Por otro lado, puede parecer que en la oposición real que se da entre dos objetos, la negatividad sí que juega un rol constitutivo. Dos piedras que chocan, por ejemplo, pueden destruirse mutuamente. O puede darse que sólo se destruya una de ellas. En cualquier caso, la posible destrucción del objeto que se opone al otro parece mostrar que en este caso la negatividad sí que es constitutiva de esta relación. Ahora bien, ¿las piedras que chocan pertenecen a diferentes campos de representación? Parece ser que no es así. Tal y como lo expresa Laclau, «en el choque entre dos piedras, en el cual una de las dos se rompe, el hecho de romperse expresa la identidad de esa piedra, tanto como el no romperse en circunstancias distintas. Las dos piedras están *in pari materia*, pertenecen ambas al mismo espacio de representación» (Laclau, 2012: 14). Sin la pertenencia al mismo campo de representación dos objetos no podrían oponerse a la manera de la oposición real. Esto implica, tal y como establece Laclau, que en la oposición real «la negatividad está por completo ausente. “Oposición” es un término puramente metafórico para referirse a procesos que son enteramente positivos» (Laclau, 2012: 34).

Así pues, ni la oposición real ni la oposición lógica o contradicción nos permiten aprehender el antagonismo. Existe, no obstante, otro tipo de oposición, bajo la cual tal vez podamos subsumir el antagonismo social. Se trata de la contradicción dialéctica que, sobre todo en su versión marxista, tiene un claro componente social. Como sabemos, la contradicción dialéctica se diferencia de la oposición lógica o contradicción lógica por el hecho de que la primera añade un tercer término que resuelve y supera (*aufheben*) la

contradicción. Para Ernesto Laclau, esto implica que la contradicción queda presa de un mismo espacio de representación que vendría a verse simbolizado por el *Aufhebung*. De esta manera, la negatividad no sería verdaderamente fundante y constitutiva, sino más bien se trataría de una negatividad «formalmente presente, pero como momento meramente evanescente que media entre dos positivities» (Laclau, 2012: 34). En la contradicción dialéctica el antagonismo no sería más que «un momento transitorio, un componente evanescente que irrumpe en el horizonte de lo visible solo para ser inmediatamente trascendido» (Laclau, 2012: 28).

Para entender la particularidad del antagonismo hemos de partir de aquello que comparten las relaciones de contradicción —tanto lógica, como dialéctica— y de oposición real: son relaciones objetivas que se dan entre objetividades dadas, con identidades plenas. En el caso del antagonismo la negación que media entre los elementos antagónicos impide la total constitución de sus respectivas identidades. La negatividad fundante del antagonismo constituye los límites de toda objetividad, mostrándola como parcial, precaria y contingente: «Los antagonismos no son relaciones objetivas, sino relaciones en las que se muestran los límites en la constitución de la sociedad como orden objetivo» (Laclau, 2012: 28). El antagonismo se situaría, de esta manera, a nivel ontológico, razón por la cual nuestro autor establece que el antagonismo no puede ser totalmente aprehendido mediante el lenguaje (Laclau & Mouffe, 1985: 122-127). Para Laclau, el antagonismo se identifica con lo político.

Esto último implica que, como decíamos al principio del apartado, la negatividad del antagonismo tiene que tener un papel fundante —convirtiéndose de esta manera el antagonismo en otro concepto cuasi-trascendental—. Ahora podemos observar la importancia que tiene el antagonismo en la lógica articuladora. Como decíamos más arriba, la lógica articuladora tenía por condición de posibilidad su propio fracaso. La articulación sólo puede darse si el sentido de los particulares no llega a estar totalmente fijado. Puesto que es la relación antagónica la que constituye los límites de toda objetividad, revelándola como objetividad parcial, el antagonismo es una relación intrínseca a la práctica articuladora.

En estos planteamientos se atestigua una fuerte influencia de Carl Schmitt (1998), quien ya afirmó que el criterio de lo político se encuentra en la distinción amigo-enemigo. Para Schmitt el sentido de esta distinción «es marcar el grado máximo de intensidad de

una unión o separación, de una asociación o disociación» (Schmitt, 1998: 59). En el pensamiento de Carl Schmitt esto se encuentra relacionado con la importancia que se le concede a la unidad política. El sujeto político ha de ser uno, ha de ser una unidad en la que se dé cierta homogeneidad. Esta unidad es el *demos*, que no puede sino caracterizarse mediante una determinada identidad, que surge fácticamente a lo largo de la historia, pero siempre en oposición a un «otro». Sólo puede forjarse una identidad si me diferencio y me afirmo de un otro, de un no-pueblo. Conforme a esto podemos establecer que en Carl Schmitt lo político se basa en la autoafirmación excluyente.

No obstante, pese a la influencia que puede haber ejercido el pensador alemán en el pensamiento de Ernesto Laclau, las divergencias no dejan de estar presentes. Y es que mientras que el enemigo político surge en Schmitt como consecuencia de la necesaria homogeneidad del *demos*, de la unidad política, en Laclau el antagonismo es el correlato de la necesaria heterogeneidad que invade el campo de lo social. La diferencia estriba en que Schmitt sitúa la autoafirmación excluyente propia de la relación de enemistad política en el campo de lo óntico. La relación de enemistad schmittiana se da entre identidades ya dadas, mientras que la relación antagónica de Laclau se sitúa en la dimensión ontológica y se postula como el límite de toda identidad objetiva, que no podrá ser más que una objetividad contingente y parcial. Las consecuencias que se siguen de esto son totalmente contrarias. Schmitt derivará de la relación de enemistad política la posibilidad siempre presente de una eventual guerra y la necesidad de que el Estado declare quién es el enemigo interno con el fin de proteger la soberanía nacional y la homogeneidad del *demos*. Laclau, por otro lado, deriva del antagonismo el respeto de la diferencia y la necesidad de institucionalizar el conflicto político, con el objetivo de que sea regido de manera pacífica.

En este sentido Laclau se encontraría más cercano al tratamiento que hace Koselleck de la dialéctica amigo-enemigo. En *Histórica y hermenéutica* Koselleck se pregunta por las categorías necesarias para generar una Histórica, siendo ésta «la doctrina de las condiciones de posibilidad de las historias» (Gadamer & Koselleck, 1997: 70). Para ello, decide partir de la ontología fundamental ofrecida por Heidegger en *Ser y tiempo*, pues esta ontología «aspiraba entre otras cosas a derivar la condición de posibilidad de una *Historie* y de una *Geschichte* a partir del análisis existencial (Existentialanalyse) del *Dasein* finito» (Gadamer & Koselleck, 1997: 71). Pese a ello,

Koselleck entiende que el análisis existencial heideggeriano no incluye una serie de determinaciones antitéticas fundamentales para la posibilidad de cualquier Histórica. Koselleck defiende que estas determinaciones se pueden derivar del par antitético «estar arrojado» (*Geworfensein*) y «precursores la muerte» (*im Vorlauf zum Tode*), como experiencias insuperables de la finitud del *Dasein*. Las determinaciones que destaca Koselleck, y que buscan definir «el horizonte temporal de nuestras experiencias de finitud con mayor rigor» (Gadamer & Koselleck, 1997: 73) son cinco: 1) el «poder matar»; 2) la antítesis «amigo-enemigo»; 3) La contraposición entre «interior» y «exterior»; 4) la generatividad y 5) la dialéctica «amo-esclavo».

El «poder matar» es entendido como una categoría que se sigue y completa al «precursores la muerte». Por su parte, el par antitético «amigo-enemigo» «considera de un modo enteramente formal finitudes que se manifiestan sobre el trasfondo de todas las historias de autoorganización humana» (Gadamer & Koselleck, 1997: 75). Lo que nos interesa de la manera mediante la cual Koselleck conceptualiza la antítesis schmittiana es que la entiende como una categoría que atestigua la experiencia de la finitud del *Dasein*, de lo cual se deriva que «detrás de esto hay un par antitético más universal: la contraposición entre “interior” y “exterior”, que constituye la espacialidad histórica» (Gadamer & Koselleck, 1997: 77). La posibilidad del enemigo es presentada por Koselleck como consecuencia del hecho ineludible de que «todo *Dasein* histórico está dividido en un espacio interior y un espacio exterior. No hay ninguna unidad de acción social o política que no se constituya delimitando otras unidades de acción» (Gadamer & Koselleck, 1997: 77). Esto es, el antagonismo lo deriva Koselleck de la necesidad constitutiva de un «afuera», necesidad que se deriva de la finitud del *Dasein* y, por ende, también de su radical contingencia. A diferencia de Schmitt, que situaba la relación antagónica en el ámbito de lo óntico, Koselleck nos muestra el «exterior constitutivo» como derivable de la ontología heideggeriana. La necesidad de un «afuera» se vincula con la negatividad fundante del antagonismo, que establecía la existencia de dos o más elementos heterogéneos, esto es, la existencia de dos o más elementos no reducibles al mismo campo de representación. Tal y como afirma Laclau:

En el antagonismo tal como lo concebimos nos encontramos, por el contrario, con un “exterior constitutivo”. Es un “exterior” que *bloquea* la identidad del “interior” (y que es a la vez, sin embargo, la condición de su constitución). En el caso del antagonismo la negación

no procede del “interior” de la propia identidad sino que viene, en su sentido más radical, *del exterior*, en tal sentido es pura facticidad que no puede ser reconducida a ninguna racionalidad subyacente. (Laclau, 1990: 17)

La generatividad es presentada por Koselleck como una consecuencia de la anterior determinación antitética. Concretamente se trata de situar bajo el horizonte de la temporalidad la existencia de un «afuera constitutivo»: «la sucesión inevitable de generaciones lleva a nuevas exclusiones, a determinaciones diacrónicas de lo interno y lo externo» (Gadamer & Koselleck, 1997: 82). Con esto se pone de relieve la existencia de cambios y choques generacionales. No obstante, lo que nos interesa del tratado que Koselleck da a la generatividad es que pone de relieve la necesidad de que toda estructura jurídica, política o social necesita de una continua revalidación que la perpetúe en el tiempo. En términos laclauianos diríamos que la inexistencia de un fundamento último de lo social se revela en el hecho de que toda totalidad articulada necesita de una posterior rearticulación, dada la radical contingencia que penetra en toda estructura social y que impide su fijación última.

Como puede verse, «la categoría central es aquí la de *Abgrund* —un fundamento que es, a la vez, un abismo—» (Laclau: 2014, 146). En *Los fundamentos retóricos de la sociedad* Laclau da cuenta de que su concepción del antagonismo parte de la idea heideggeriana del fundamento:

En el lugar del fundamento hay un abismo —o, para ser más precisos, el abismo mismo es el fundamento—. Decir que el abismo mismo es el fundamento no significa, pura y simplemente, la ausencia de fundamento, que sería una ausencia a secas, sino que sería la *presencia de una ausencia*. (Laclau: 2014, 146)

2.2. Universalidad y horizonte.

Uno de los conceptos donde se plasma la originalidad de los planteamientos posfundacionalistas de Ernesto Laclau es el de «lo universal». Laclau entiende que lo universal no puede ser concebido como el fundamento de lo social, pues esto sería postular una teoría política que no abandona la constitución onto-teo-lógica de la metafísica. No obstante, esto no quiere decir que Laclau opte por un relativismo en el que sólo lo particular tenga presencia. Lo universal permanece en la teoría de la hegemonía como una dimensión necesaria de cualquier decisión política. Como iremos viendo, «lo

universal» será tratado como el horizonte necesario de todo particular al mismo tiempo que también da nombre al imposible fundamento de lo social.

Tanto en *Más allá de la emancipación* como en *Universalismo, particularismo y la cuestión de la identidad* Laclau expone su concepción de la universalidad en relación a los diferentes paradigmas filosóficos que han tratado la cuestión. El autor argentino se centra principalmente en la concepción clásica de lo universal, la concepción cristiana y el modelo racionalista moderno. La primera de ellas entiende que hay una clara demarcación entre lo particular y lo universal, demarcación que elimina cualquier tipo de tensión entre ambos. Lo universal se entiende, a su vez, como lo inteligible, como aquello que puede ser comprendido por la razón. Esta concepción defiende que no hay mediación ninguna entre lo particular y lo universal, ya que lo universal no depende en ningún sentido de lo particular. No obstante, lo particular sí que depende de alguna manera de lo universal. Laclau entiende que esta dependencia, o participación, de lo particular en lo universal en la concepción clásica queda impensada. Esto es, no parece que el paradigma clásico sea capaz de preguntarse por la naturaleza de la frontera que divide lo universal de lo particular.

En el paradigma cristiano la universalidad ya no es aprehensible a la razón humana, sino que pasa a concebirse como un punto de vista que pertenece única y exclusivamente a Dios. Conforme a ello, lo universal y lo particular se entienden como dos órdenes que existen de manera separada. Sin embargo, la separación entre ambos órdenes no es radical. Existe cierta conexión entre ambos órdenes que, sin embargo, tampoco es comprensible para la razón humana. Esta relación es la *encarnación*, ejemplificada en el advenimiento de Cristo. La *encarnación* «comienza una lógica sutil, destinada a ejercer una influencia profunda en nuestra tradición intelectual: la del *agente privilegiado de la Historia*, cuyo cuerpo particular era el vehículo de una universalidad que lo trascendía» (Laclau, 1996: 23). No obstante, la lógica del agente privilegiado de la Historia, que se ejemplifica en la clase proletaria marxista, requiere que la relación que existe entre lo universal y lo particular en los paradigmas anteriores deje de ser concebida como una mediación divina. En efecto, Dios pasa a ser reemplazado por la Razón, haciendo que la relación entre lo universal y lo particular pase a ser transparente a la razón humana. El cambio de paradigma se ejemplifica en la doble onto-teo-logía cartesiana. Si tanto en el paradigma antiguo como en el cristiano, el universal es

considerado como el fundamento óntico de todo lo que existe, de todo lo que es en tanto que es, la metafísica racionalista moderna pasa a entender al sujeto como el fundamento óntico de lo que es en tanto que es pensado. Este cambio encontraría su punto de inflexión en las meditaciones metafísicas cartesianas, donde encontramos, por un lado, una ontoteología que postula a Dios como causa de todo lo existente —de la meditación tres en adelante— y, por otro lado, se concibe al *cogito* como el fundamento de todo lo pensable —meditaciones una y dos—. Esta transformación tiene como consecuencia que «la inconmensurabilidad entre el universal que debe ser encarnado y el cuerpo encarnante tiene que ser eliminada. Tenemos que postular un cuerpo que sea, en sí y por sí, lo universal» (Laclau, 1996: 23). Esta concepción, que anula la distinción entre universal y particular, encuentra su máxima expresión en las filosofías de Hegel y Marx.

Abandonar la constitución onto-teo-lógica de la metafísica y desarrollar la teoría de la hegemonía implica dejar de tratar lo universal en tanto que fundamento. Esto se debe al papel que el antagonismo tiene en la lógica articuladora. Entender la negatividad como fundante implica que lo universal no puede postularse como una dimensión omniabarcadora que fundamenta y fija la identidad de todo lo existente. Sin embargo, esto no implica que Laclau apueste por el particularismo. Lo universal seguirá presente, pero a nivel ontológico, como un cuasi-trascendental que posibilitará toda eventual articulación.

Prosigamos analizando las razones por las cuales el autor argentino rechaza el particularismo puro, que entiende como aquella posición relativista que prescinde «de todo contenido y de toda apelación a una universalidad que lo trascienda» (Laclau, 1996: 26). Laclau esgrime varios argumentos para defender que el particularismo puro no puede sostenerse sin caer en una contradicción. Si se afirma que el particularismo es el único principio válido, ha de afirmarse también el derecho de autodeterminación de cualquier grupo particular. Siendo esto así, el particularismo se enfrenta a una dicotomía: o supone que existe algún tipo de armonía preestablecida conforme a la cual no se dé ningún conflicto entre los particulares o habría que defender la existencia de eventuales conflictos entre los grupos que no pueden ser mediados por ningún tipo de práctica política, al no poder apelar a ninguna universalidad. En el primer caso, el particularismo dejaría de ser tal, pues tal armonía preestablecida postularía la homogeneidad de lo social. Esto es, se estaría postulando la existencia de una universalidad subyacente a las particularidades.

Además de ello, se dé o no la existencia de una armonía preestablecida, la identidad del particular es siempre relacional, lo cual presupone «no sólo la presencia de todas las otras identidades sino también el espacio global que constituye a las diferencias como diferencias» (Laclau, 1996: 27).

Laclau apunta que «no hay particularismo que no apele a algún principio que lo trascienda en el momento de construir su propia identidad» (Laclau, 1996: 27). En la medida en que haya una relación antagónica que permita la articulación de una identidad al mismo tiempo que impide su total fijación, esta identidad afirma la existencia de algún tipo de universal. Se afirma porque la confrontación antagónica entre dos proyectos articuladores genera un contexto dentro del cual se sitúan ambos proyectos, «el contexto global que constituye a las diferencias como diferencias». Al mismo tiempo, toda identidad que se afirme, no puede sino hacerlo en contraposición al contexto en el que se encuentra. Sólo diferenciándose de ese contexto, la práctica articuladora puede constituirse en una identidad diferencial. Ahora bien, esta diferenciación que se produce entre la particularidad que constituye su identidad y el contexto en el que se encuentra implica afirmar la existencia de éste último y, por ello, reconocer que hay un universal que va más allá de las particularidades.

¿Cómo entiende entonces Laclau lo universal? La universalidad hegemónica será entendida como una universalidad siempre en tensión con lo particular. Es más, se tratará de una universalidad que se encuentra «contaminada» por lo particular. En efecto, dado que toda articulación es siempre contingente, el contexto general en el que se incluya tanto el todo articulado como su antagonista también lo será. Ese contexto, desde el cual se afirman los dos polos de la relación antagónica, no puede entenderse como un fundamento que explica el conflicto antagónico, pues esto sería hacer del antagonismo una relación óptica y, por ende, explicable. Más bien se trata del contexto desde el cual se explica la manifestación óptica, parcial y contingente de la relación antagónica. El contexto es siempre un universal que ha sido resultado de una parcial institución de lo social, siempre rearticulable. El universal viene a verse representado por cualquier consenso contingente que haya sido resultado de la hegemonización del campo social por parte de una práctica articuladora.

Es por ello que Laclau establece que el universal se encuentra contaminado, pues siempre viene a ser la institucionalización de un determinado contenido particular. Tal y

como establece Laclau «la hegemonía es la relación por la cual una cierta particularidad para a ser el nombre de una universalidad que le es inconmensurable» (Laclau, 2009: 648). Esto tiene otra consecuencia importante. Dado que en lo universal siempre hay rastros de lo particular, los discursos particulares apelarán continuamente a la universalidad a la hora de articularse. Lo universal se convierte así en el horizonte al que tienden todos los discursos particulares. Lo universal como horizonte se manifiesta en el hecho de que todos los discursos políticos buscan, de una u otra manera, cambiar el contenido del contexto institucional en el que se encuentran, de institucionalizar lo social, pues Laclau entiende que la intención de toda articulación discursiva es dar contenido, reformular, el consenso político presente. Este es el sentido de la universalidad hegemónica. Se trata siempre de una universalidad relativa, perfectible y ampliable: «no hay universalidad que opere como universalidad pura, sólo existe la *universalización* relativa» (Laclau, Butler & Žižek, 2003: 209).

Esta concepción de la relación entre lo universal y lo particular se diferencia de las tres concepciones que Laclau había examinado. Mientras que las concepciones clásica y cristiana suponían la existencia de una clara demarcación entre ambas dimensiones, para Laclau esto no es así, el universal siempre se ve hegemonizado por un elemento particular. Además de ello, otra diferencia que lo separa de la concepción cristiana es que en ésta tanto la particularidad como la universalidad veían constituidas sus respectivas identidades de manera separada, mientras que para Laclau ambas identidades se constituyen en codependencia. Laclau también marca distancias con la concepción racionalista moderna de la universalidad. Esta concepción suponía que lo particular quedaba eliminado por lo universal, en tanto que todas las diferencias quedaban canceladas al subsumirse en la totalidad. El marxismo es un caso paradigmático de esta última idea. Como sabemos, para Marx las mismas condiciones estructurales y económicas del capitalismo harían del proletariado una clase universal, al remover a todos los hombres de todas las determinaciones que estos pudiesen tener. El capitalismo pondría fin de esta manera a todo tipo de antagonismo. Sobra decir que la posición de Laclau es radicalmente opuesta a ésta última. No sólo porque Laclau afirma la necesidad de que toda identidad particular tenga una fuerza antagónica que la constituya parcialmente, sino porque, además, el universal marxista se entiende como una totalidad con una identidad fija, donde no hay lugar para la contingencia y para la práctica articuladora.

2.3. Historicidad, acontecimiento y reactivación.

En este último apartado nos disponemos a mostrar el papel que tiene la historicidad del ser en la teoría de la hegemonía y la manera mediante la cual el autor argentino trata los conceptos husserlianos de «sedimentación» y «reactivación».

Como ya se ha mencionado, en *Hegemonía y estrategia socialista* Chantal Mouffe y Ernesto Laclau llevan a cabo un análisis del concepto de hegemonía en la historia de la tradición marxista, con el objetivo de mostrar cómo el concepto de hegemonía ha ido «fluidificándose». Toda la primera parte de esta obra es una *destrucción* que expone cómo el concepto marxista de hegemonía ha ido respondiendo a la cuestión de la construcción de las identidades colectivas de tal manera que, desde Rosa Luxemburgo hasta Gramsci, los diferentes autores han ido restando a esta categoría peso ontológico, en un proceso de, utilizando la expresión que usa Vattimo, «disolución de todas las estructuras fuertes». Que el método empleado por nuestros autores sea la destrucción heideggeriana es la razón por la cual establecíamos que el postmarxismo no debe entenderse desde el marxismo, sino desde Heidegger. Cinco años después de la publicación de *Hegemonía y estrategia socialista*, en *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Laclau se refiere a esto mismo con las siguientes palabras:

El campo que podemos caracterizar como «postmarxista» es el resultado de una multitud de intervenciones teórico-políticas cuyo efecto acumulativo en relación con las categorías del marxismo clásico es similar a lo que Heidegger denominó como «des-trucción de la historia de la ontología». Para Heidegger, esta «des-trucción» no significa la operación puramente negativa de rechazar una tradición, sino exactamente lo opuesto: es a través de un cuestionamiento radical que se sitúa más allá de esa tradición —pero que sólo es posible en relación con ella— que el sentido originario de sus categorías (desde hace mucho entumecido y trivializado) puede ser recobrado. (Laclau, 1990: 93)

Como vemos, el modo de racionalidad llevado a cabo por Laclau se basa en la interpretación histórica de las categorías propias de una determinada tradición. La destrucción heideggeriana debe ser interpretada como una crítica del presente que tiene por objetivo poner al descubierto el acceso ontológico al *Dasein*, despojándolo «de esa ontología griega que ha devenido obvia y cuyo dominio apenas resulta visible, de tal manera que se haga patente el verdadero fundamento del *Dasein*» (Heidegger, 2008: 124). Al igual que la destrucción heideggeriana, el método empleado por Laclau busca

también despojarse de todas las categorías ontológicas marxistas que han devenido obvias y que de alguna manera olvidan su sentido originario, que, como se irá mostrando, reside en su radical contingencia:

En este sentido, efectuar una «des-trucción» de la historia del marxismo implica ir más allá de la engañosa evidencia de conceptos tales como «clase», «capital», y otros, y recrear el sentido de la síntesis originaria que estos conceptos aspiraban a establecer, el sistema total de alternativas teóricas respecto de las cuales ellos representan tan sólo opciones limitadas, y las ambigüedades inherentes a su constitución. (Laclau, 1990: 93)

Esto último lo desarrolla más a fondo Laclau mediante la interpretación que lleva a cabo de dos conceptos propios de la fenomenología husserliana. Se trata de los conceptos de «sedimentación» y «reactivación». En *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Edmund Husserl usa el término «sedimentación» para referirse a la rutinización de la práctica científica, conforme a la cual la intuición primaria de la disciplina científica queda olvidada. Laclau usa este concepto de la misma manera, con la intención de dar cuenta de que también se da una rutinización de las prácticas políticas, que tiende a naturalizar la presente institución de lo social, mostrándola como necesaria:

En la medida en que un acto de intuición ha sido exitoso, tiende a producirse un «olvido de los orígenes»; el sistema de posibilidades alternativas tiende a desvanecerse y las huellas de la contingencia originaria a borrarse. De este modo lo instituido tiende a asumir la forma de una mera presencia objetiva. Este es el momento de la sedimentación. (Laclau, 1990: 34)

Laclau entiende los sedimentos de la práctica política como «espacio», entendiendo que la «“espacialización” de un evento consiste en la eliminación de su temporalidad» (Laclau, 1990: 41). Conforme a ello, la temporalidad de un evento está relacionada con su radical contingencia: «la forma pura de la temporalidad y la forma pura de la posibilidad, por consiguiente, coinciden» (Laclau, 1990: 41). Conviene mencionar que las formas sedimentadas de la objetividad coinciden en el pensamiento de Laclau con el ámbito de lo social. Esto quiere decir que lo sedimentado es aquello que ha sido fundado/articulado de manera contingente, olvidando su radical contingencia. Cuando esta contingencia es olvidada es cuando se da la sedimentación/espacialización. Por otro

lado, esto no implica una necesaria carga negativa. Tal y como expone el autor en *Los fundamentos retóricos de la sociedad* «esta sedimentación de las prácticas sociales es un *existencial*, en el sentido de Heidegger: es constitutiva de toda experiencia posible» (Laclau, 2014: 162).

El reverso de la sedimentación es el acontecimiento de la reactivación. Este concepto es usado por Husserl para señalar el momento en el que la constitución originaria del pensamiento científico es recuperada. Este proceso conduciría a la fuente última del sentido, que en la fenomenología de Husserl reside en el sujeto trascendental. Para Laclau, sin embargo, la reactivación no consiste en apelar a ningún sujeto trascendental, más bien se trata del momento en el que, al mostrar el origen histórico de la presente institución de lo social, se da cuenta de su radical contingencia y, por ende, se muestran las «decisiones alternativas que podrían haber sido adoptadas y que el camino contingente escogido habría obliterado» (Laclau, 2014: 14). La reactivación se corresponde con el ámbito de lo político e implica un doble momento: un momento negativo, de destitución, y un momento positivo, de institución o hegemonización. Este doble momento presente en la reactivación hace que esta haya de ser entendida como un acontecimiento (*Ereignis*).

Como ya se ha mencionado, la reactivación implica mostrar la contingencia de la institución de lo social, de las prácticas políticas sedimentadas y que se presentan como necesarias. Ahora bien, el carácter contingente de una determinada práctica sedimentada sólo se muestra en tanto que esta se sitúa en una relación antagonista. Tal y como decíamos anteriormente, el carácter contingente de una determinada objetividad se debe a la existencia de una fuerza antagonista que la niega. Esto quiere decir que la reactivación se da en tanto que existe un discurso con carácter destituyente. Este carácter se corresponde con el desfundar propio del acontecimiento heideggeriano. Desfundar que siempre va aparejado con un momento de fundación o desocultación del ser. Esto implica que la reactivación tiene un segundo momento, un acto de institución de lo social, de naturaleza hegemónica, que viene a mostrar la naturaleza de lo político:

El acto de institución se muestra plenamente solo a través de aquello que lo pone en cuestión. Pero estos actos de institución contingente, que tienen lugar en un campo surcado por la presencia de fuerzas antagónicas, es exactamente lo que entendemos por *política* (en el sentido ontológico del término, desde luego, que tiene poco que ver con las

organizaciones y estructuras políticas en su acepción corriente, las cuales pueden corresponder a la perfección a prácticas enteramente sedimentadas). (Laclau, 2012: 35)

Con esto se señala el hecho de que todo discurso antagónico, que viene a destituir las prácticas sedimentadas, busca también llevar a cabo su propia institución de lo social, apelando a lo universal como horizonte. La reactivación, por ende, que se nos muestra como el evento temporal por antonomasia, se encuentra ligada a la existencia de una fuerza antagónica que busca su propia institución de lo social —frente a la institución ya sedimentada—. Por todo ello, podemos decir que el juego fundar/desfundar del acontecimiento heideggeriano encuentra su correlato en el juego destituir/instituir del acontecimiento de la reactivación laclauiano.

En este punto podemos observar una similitud más entre Koselleck y Laclau. Hasta ahora habíamos mostrado que en ambos autores el antagonismo se deriva de la necesidad de un afuera constitutivo que se desprendía de la experiencia de finitud del *Dasein*. Pues bien, en Laclau, al igual que en Koselleck, la existencia de este afuera se encuentra ontológicamente ligada a la historicidad. El antagonismo se deriva del carácter temporal —y, por ende, contingente y finito— del acontecimiento de reactivación.

Bibliografía:

Derrida, J. (1995). *Dar (el tiempo): I. La moneda falsa*. Barcelona: Paidós.

Derrida, J. (1997). *El monolingüismo de otro. O la prótesis de origen*. Buenos Aires: Ediciones Manantial.

Gadamer, H. G., & Koselleck, R. (1997). *Histórica y hermenéutica*. Barcelona: Paidós.

Heidegger, M. (2008). *El concepto de tiempo*. Barcelona: Herder.

Heidegger, M. (1988). "La constitución ontoteológica de la metafísica". En M. Heidegger, *Identidad y diferencia*. Barcelona: Anthropos.

Heidegger, M. (1991). *La proposición del fundamento*. Barcelona: Serbal.

Heidegger, M. (2011). *Tiempo y ser*. Madrid: Tecnos.

Laclau, E. (2012). "Antagonismo, subjetividad y política". En *Debates y combates*, año 2, núm. 3, 7-37.

Laclau, E. (2008). *Debates y combates*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

Laclau, E. (1996). *Emancipations*. London : Verso.

Laclau, E. (2010). "Posmarxismo y emancipación". En Negri, T.; Hardt, M; et al (eds.) *Pensando el mundo desde Bolivia*. La Paz: Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional. pp. 171-179.

Laclau, E. (2014). *Los fundamentos retóricos de la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Laclau, E. (1990). *New Reflections on the Revolution of Our Time*. London: Verso.

Laclau, E., & Mouffe, C. (1985). *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*. London : Verso.

Laclau, E., & Mouffe, C. (2001). *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*. London: Verso.

Laclau, E., Butler, J., & Žižek, S. (2003). *Contingencia, hegemonía, universalidad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Lefort, C. (2007). *El arte de escribir y lo político*. Edición y prólogo de Esteban Molina. Barcelona: Herder.

Lefort, C. (1990). *La invención democrática*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Marchart, O. (2009). *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Badiou y Laclau*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Marchart, O. (2008). "La política y la diferencia ontológica. Acerca de lo estrictamente filosófico en la obra de Laclau". En S. Critchley, & O. Marchart, *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. pp. 77-99.

Rancière, J. (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Schmitt, C. (1998). *El concepto de lo político*. Madrid : Alianza.

Schmitt, C. (1996). *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*. Madrid: Tecnos.

Vergalito, E. N. (2016). *Laclau y lo político*. Buenos Aires: Prometeo.

Villacañas, J. L. (2015). *Populismo*. Madrid: La Huerta Grande.