

## GRUPO DE TRABAJO 24

### MARX, LOS MARXISMOS Y EL MUNDO CONTEMPORÁNEO

#### COORDINADORES

Lucas Augusto Duarte de Oliveira

Martín Fernández

#### FUNDAMENTACIÓN

En abril de 1993 cuando pronunció las conferencias posteriormente reunidas en *Los Espectros de Marx*, Jacques Derrida buscaba dar respuesta a un complejo cuestionamiento: ¿desvanecía el marxismo? Muy poco tiempo había pasado desde la caída del muro de Berlín y del ocaso de la Unión Soviética. ¿Qué futuro podría tener la teoría que supuestamente había estado en la base de aquella experiencia? Derrida anticipaba peligros: “lo que amenaza con suceder es que se intente utilizar a Marx en contra del marxismo a fin de neutralizar o de enmudecer, en todo caso, el imperativo político en la tranquila exégesis de una obra archivada”. La conmemoración de los 200 años de nacimiento de Marx, recordados por una inmensa cantidad de casas editoriales, periódicos y medios de comunicación en todo el mundo a lo largo del año de 2018, puso en evidencia la tentación al abordaje “académicamente correcto” del marxismo, esquivando su contenido inflamable, subversivo y transformador. ¿Tenía razón Derrida? ¿Cómo escapar a la trampa?

La presente mesa temática pretende constituirse como un espacio de discusión abierta e intercambio crítico entre investigadores, profesores y estudiantes, acerca de conceptos, herramientas y abordajes vinculados al pensamiento de Marx y los marxismos. Serán muy bienvenidas ponencias desarrolladas a partir de perspectivas marxistas o dedicadas a problematizar

cuestiones teórico-metodológicas a estas vinculadas, sin ningún tipo de restricción temática. Nuestra intención es reunir una amplia variedad de reflexiones empíricas y teóricas que permitan identificar, en el interior de la dinámica herencia teórica y política legada por Marx y muchos de sus seguidores, instrumentos que ayuden a pensar nuestros objetos de investigación.

**GT 24**

**ÍNDICE DE TRABAJOS:**

Ansberg, Víctor Alejandro (IDAES-UNSAM)

Una (re)lectura posible de Marx desde Antonio Negri y el pensiero italiano.....4

Kurlat, Alejandro Javier (FFyL-UBA)

La oposición negra al ‘sindicalismo oficial’ en la industria automotriz: el caso de la Liga de los Trabajadores Negros Revolucionarios (Detroit, 1970).....17

Santolalla, Alfonsina (FFyH – UNC)

El problema de la inmanencia en Gramsci: implicancias y potencialidades.....27

Tomasella, Aldana (FSOC-UBA)

Discurso, retórica y política. Una lectura post-marxista sobre la problemática del lenguaje en la obra de Ernesto Laclau, sin pedido de disculpas.....37

## Una (re)lectura posible de Marx desde Antonio Negri y el *pensiero italiano*

Víctor Alejandro Ansbergs

El presente trabajo fue realizado para su presentación como ponencia en el marco del XIV Congreso Nacional de Ciencia Política: "La política en incertidumbre. Reordenamientos globales, realineamientos domésticos y la cuestión de la transparencia" que se llevó a cabo entre el 17 y el 20 de julio de 2019 en el campus de la UNSAM -Provincia de Buenos Aires. Dicha exposición fue realizada por el autor en el Panel Cerrado "Tendencias actuales del pensamiento político: *Italian Thought*" coordinado por el Dr. Daniel Malcolm, la Dra. Mercedes Ruvituso y la Dra. Constanza Serratore.

El aspecto más excitante del marxismo, después de escudriñarle a través de la lente de Antonio Negri, es que puede ser interpretado por fuera de un modo objetivista, que hay alternativa para leerlo de otra manera, que nos habilita a pensar su utilidad en el camino de explorar nuestro propio poder transformador como sujetos vivientes.

Partir de un título que afirma que a Marx se le puede, efectivamente leer desde el rico y colorido *pensiero italiano*, es promisorio y esperanzador. Uno de sus máximos exponentes, Toni Negri, posibilita que se lo lea y se lo aprehenda desde muchas y disímiles miradas porque tiene un sólido *background* construido a partir de la profunda derrota personal sufrida en los "años de plomo" y desde la potencia producida por una pasión: en la que el hombre en su excedencia y en su constitución deviene apertura y producción y ambas devienen en ruptura de toda (o cualquier) medida impuesta.

La prosa de Negri procede inicialmente por oposiciones binarias que generan otras nuevas y que van dejando abierto ese proceso donde lo común existe como aquello que debe ser construido y comprobado en el plano efectivo de la Historia. Y así, sostiene una verdad más allá de sus reveses, porque le sostiene el deseo que ninguna represión puede ni pudo exterminar. Y en ese último confín de humanidad, aún ante el peso insostenible de un despiadado Leviatán, anida la

resistencia como una trinchera amurallada en la batalla que protege y cuida a la crítica y a la utopía para salvarlas, pero salvarlas para superarlas, por ello insiste en resolver con una profunda intensidad intelectual las relaciones entre necesidad y contingencia, crisis e innovación, decisión y estructura. Y pretende desmadejar ésta compleja trama de relaciones en la permanente e incesante búsqueda de esa emancipación por venir.

Para Negri pervive una tensión planteada entre una determinación marxiana, real e histórica (el hoy) y una foucaultiana subjetivación dotada de dispositivos de apropiación creativa y de apertura de nuevos horizontes (el porvenir) que se actualiza mutuamente en una noción de horizonte anti-utópico: nada abajo y nada arriba, en una especie de comunismo sin el ropaje de la nostalgia y la trascendencia. Es sólo un juego conflictivo de fuerzas, que se exceden y constituyen *dentro y contra* el poder con el ejercicio de una dialéctica negriana en la que el Uno se divide en Dos, mientras el régimen de representación persiste en ser Uno, ese Uno es socavado por un poder constituyente que llega para romperlo como antagonista en un movimiento de diferenciación interna para desmitificarlo. Desmitificar finalmente que el ser no es Uno (sustancia, homogeneidad y permanencia) sino que es relación, movimiento y multiplicidad.

Así el devenir se ha localizado en los cuerpos, los afectos y los conocimientos, ha enriquecido la interacción de las singularidades. Se subjetiva en ellas para manifestarse y se nos aparecen como singularidades insurreccionales que (se) animan a constituirse en el trabajo vivo de la fábrica y a reproducirse en el trabajo muerto que las contiene. Singularidades colectivas en la que lo común sólo existe como aquello que debe ser construido y verificado en el plano de la historia efectiva, a lo largo de nuestra vida, por medio de una praxis. Pero la Historia, que es poderosa y es incorregible, exige categorías que permitan operar esas singularidades en el nivel de la comprensión para transformar la realidad.

Ésta exigencia histórica está impregnada en el cuerpo de Negri por su experiencia militante en el autonomismo obrerista, en aquel operáismo marxiano cuya subjetividad del trabajo vivo en la fábrica constituiría el núcleo central de lo que el propio Negri denomina "*la differenza italiana*".

El cuerpo obrero atravesado por los deseos organizados en luchas concretas forja conocimientos, emociones y modos de vivir que devienen en una relación conflictiva y dinámica entre una dimensión técnica, que remite a la determinación objetiva (relación del operario con las maquinas, disposiciones laborales, proceso de trabajo) y una dimensión política que refiere a la subjetivación (procesos de autonomización, organización, etc.).

De ésta manera, se profundiza la dinámica de la lucha de clases y la insurrección adquiere ahora rasgos bien definidos en la composición técnica y política de la clase obrera. Éstas composiciones en el pasaje del fordismo al pos-fordismo dan a luz una categoría de clase que Antonio Negri denomina multitud. Y este concepto adquiere valor a través de específicas conexiones lingüísticas, cognitivas y afectivas que escapan al consumo del capital.

Sabemos que las condiciones materiales de producción se transformaron a partir de los '70s, inaugurando una nueva fase del capitalismo caracterizada por dos cuestiones: la extensión de la producción a todos los aspectos de la vida (biopoder) y la desaparición de la frontera entre el trabajo y el no-trabajo. Luego la preeminencia del trabajo inmaterial por sobre el material. Siendo así el capitalismo global la forma actual de las relaciones de producción queda por discernir la discusión de cuál es la forma política que le corresponde como forma de gobierno.

Aquí es donde ingresa el concepto de soberanía. Si el capital es una relación de explotación económica entre explotador y explotado, la soberanía en tanto concepto moderno y coetáneo al capital, se define como la relación política entre el soberano y el súbdito. Ahora, el paradigma de la soberanía remite a lo que Foucault entiende por "gobierno de los hombres", ese punto de fuga que permite vincular una visión jurídica-institucional del poder con ese otro poder que el sujeto ejerce sobre sí mismo a partir de determinadas técnicas de sí. Para Hardt y Negri, la soberanía ha adoptado una forma nueva de organismos nacionales y supranacionales que están unidos bajo una lógica única de gobierno y a la que denominan Imperio. Una soberanía sin localización territorial, que es global, imperial, sin fronteras. Sin límites externos. El límite en este caso es un límite no-jurídico sino ontológico encarnado por la multitud, es un conjunto de principios y verdades que orientan la agencia política de las subjetividades y que conforman la multitud hacia la constitución de lo común como base de una nueva ontología social.

Multitud es un conjunto de singularidades que no se reducen a un individuo aislado pero que tampoco llega a conformar un sujeto colectivo como "clase", "pueblo", "nación". La multitud se encuentra más allá de lo privado (el individuo) pero también más acá de lo público (el sujeto colectivo). Es la que produce al sujeto a la vez que es producida por el sujeto dando lugar a lo singular, es una relación entre colectivos e individuales que producen esa singularidad. La multitud pertenece conceptualmente al orden de lo molecular antes que al orden de lo molar, por lo tanto si desde el punto de vista ontológico el conjunto de singularidades creativas se denomina multitud desde el plano económico de la producción se llama *General Intellect* en tanto da cuenta de la

cooperación de las singularidades productivas material e inmaterialmente, comprendiendo simultáneamente trabajo vivo y trabajo muerto:

*"[...] la única cosa distinta del trabajo objetivado es el trabajo no-objetivado, trabajo que está todavía objetivándose, trabajo como subjetividad. O el trabajo objetivado, por ejemplo, trabajo que está presente en el espacio también puede ser contrapuesto como trabajo pasado al trabajo que está presente en el tiempo. Si esto debe estar presente en el tiempo, vivo, entonces puede estar presente sólo como el sujeto viviente, en el que éste existe como capacidad, como posibilidad, ergo como trabajador."<sup>1</sup>*

Por ello, el trabajo vivo es la subjetividad misma del trabajador, que temporalmente presente se opone al trabajo pasado; es el sujeto vivo mismo como lo realmente contradictorio al capital como tal; es el trabajo creador de valor. Es trabajo no-objetivado, concebido negativamente, en cuanto tal es no-materia prima, no-instrumento de trabajo, no-producto en bruto, el trabajo vivo existente como abstracción, este despojamiento total, esta desnudez de toda objetividad, esta existencia puramente subjetiva del trabajo como pobreza absoluta, pero la pobreza no como carencia sino como exclusión plena de la riqueza objetiva. O también en cuanto es el no-valor existente y, por ello un valor de uso puramente objetivo que existe sin mediación, esta objetividad puede ser solamente una objetividad no-separada de la persona; solamente una objetividad que coincide con su inmediata carnalidad.

Ahora, la multitud en efecto como potencia, no es una figura homóloga y opuesta al poder de excepción de la soberanía moderna. Mientras que Hobbes se desplaza desde la clase social naciente (burguesa) hacia la nueva forma de soberanía, el camino de Hardt y Negri es el inverso: trabajan desde la nueva forma de soberanía hacia la nueva clase social. Mientras que la naciente burguesía necesitó apelar a un poder soberano para garantizar sus intereses, la multitud emerge desde el interior de la nueva soberanía imperial y apunta más allá de ella. La multitud estaría trabajando en el Imperio para crear una sociedad global alternativa. Mientras que la moderna burguesía debió apoyarse en la nueva soberanía para consolidar su orden, la revolución de la multitud mira hacia delante más allá de la soberanía imperial. La multitud, en contraste con la

---

<sup>1</sup> Marx, Karl (1971). Elementos fundamentales para la crítica de la Economía Política (Grundrisse) 1857-1858. Buenos Aires, Siglo XXI.

burguesía y todas las otras exclusivas y limitadas formaciones de clase, es capaz de formar autónomamente la sociedad: cuestión central para sus posibilidades democráticas.

El poder constituyente de la multitud es así algo diferente ya que no es simplemente una excepción política, es una excepción histórica, es el producto de una discontinuidad temporal, de una discontinuidad radical, es una metamorfosis ontológica.

La multitud se presenta entonces como una singularidad potente que no podría ser reducida a la simple repetición bergsoniana de una eventual función vitalista siempre igual a sí misma; tanto como no podría ser arrastrada por su contrario todo poderoso: la soberanía, pues ella disuelve concretamente el concepto por el simple hecho de existir. Esta existencia de la multitud no busca su fundamento fuera de sí misma, sino solamente en su propia genealogía.

La multitud no es necesariamente el pueblo (cuya tradición dominante lo postula como soberano y racional) sino que se le atribuye desde Le Bon (*Psicología de las masas*) hasta Ramos Mejía (*Las multitudes argentinas*) un ethos monstruoso cargado de espontaneidad y violencia primitivas, y que debe ser asistido por una terapéutica de poder que sane el cuerpo social para que le conduzca al destino de nación (baste como ejemplo recordar las apreciaciones de Borges y Bioy Casares en *La fiesta del monstruo*) sobre la turba, la chusma y el aluvión zoológico que representaba para ellos la emergencia del peronismo.

La noción de pueblo ha sido tradicionalmente una concepción unitaria mientras que la de multitud está atravesada por todo tipo de diferencias. Pueblo reduce dicha diversidad a una unidad: el pueblo es Uno. En cambio, la multitud es muchos. La multitud está compuesta por innumerables diferencias internas que nunca podrán ser reducidas a una unidad pues la constituyen diferentes culturas, razas, etnias, géneros y orientaciones sexuales; diferentes formas de trabajo; diferentes modos de vivir cosmovisiones y deseos. La multitud es una multiplicidad de todas estas diferencias singulares.

Las masas también contrastan con el pueblo porque tampoco pueden ser reducidas a una unidad o identidad. Las masas ciertamente están compuestas de todo tipo y clase, pero en verdad no deberíamos decir que las masas están conformadas por diferentes sujetos sociales. La esencia de las masas es la indiferencia: todas las diferencias están sumergidas y sumidas en la masa. Estas masas son capaces de moverse al unísono sólo porque forman un conglomerado indistinto y uniforme, donde todos los colores de la población se tornan grises.



En la multitud las diferencias sociales permanecen originales en su distinción. El desafío que impone el concepto de multitud es el de una multiplicidad social que tiende a comunicarse y actuar en común, conservando sus diferencias internas, así la multitud deviene multicolor.

Para Negri, multitud es un sujeto social activo, que puede actuar partiendo de lo común sin perder por ello las singularidades:

*"un sujeto social internamente diferente y múltiple, cuya constitución y cuya acción no se fundan en la identidad ni en la unidad (ni muchos menos en la indiferenciación), sino en lo que hay en común"*<sup>2</sup>

La multitud pone en jaque la tradición de la soberanía (un cuerpo político donde unos mandan y otros obedecen), pues aunque la multitud sea múltiple e internamente diferente es capaz de actuar en común, es carne viva que se gobierna a sí misma y que en su monstruosidad transcurrirá redentora.

Dos características de la multitud dejan en claro su contribución a la posibilidad de la democracia actual. La primera es su aspecto económico en la medida en que la multitud no es una identidad (como el pueblo) ni uniformidad (como las masas), las diferencias internas de la multitud deben descubrir *lo común* que les permite comunicarse y actuar juntas. Lo común que compartimos, de hecho, no es tanto descubierto como es producido. Nuestra comunicación, colaboración y cooperación no sólo están basadas en lo común, sino que a su vez producen lo común en una relación en ascendente espiral. Esta producción de lo común tiende hoy a ser central a cada forma de producción social, no importando cuan localmente circunscripta esté, y es de hecho la característica primaria de las nuevas formas dominantes del trabajo.

El trabajo mismo, en otras palabras, tiende mediante las transformaciones de la economía, a crear y estar inmerso en redes cooperativas y comunicativas. Cualquiera que trabaje con información o conocimiento se basa en el conocimiento común que les llega de otros, y, a su turno, crean nuevo conocimiento común. Esto es especialmente cierto para todo trabajo que cree proyectos inmateriales, incluyendo ideas, imágenes, afectos y relaciones. Denominaremos a este nuevo modelo dominante "producción biopolítica", para subrayar que no sólo involucra la producción de bienes materiales en un sentido estrictamente económico, sino que también toca y

---

<sup>2</sup> Hardt, M. y Negri, A., (2004), *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*, Barcelona, Debate, p.128

produce todas las facetas de la vida social, económica, cultural y política. Esta producción biopolítica y su expansión desde lo común es un pilar fuerte en el que se afirma la posibilidad actual de la democracia.

La segunda característica de la multitud, muy importante para la democracia, es su organización política. Hallamos una primera pista de esta tendencia democrática cuando miramos la genealogía de las modernas resistencias, revueltas y revoluciones, que muestran una tendencia hacia una organización cada vez más democrática, desde formas centralizadas hacia organizaciones en red que desplazan la autoridad por relaciones colaborativas. La genealogía revela una tendencia de las organizaciones revolucionarias y de resistencia no sólo a ser un medio para alcanzar una sociedad democrática, sino a crear internamente, dentro de la estructura organizacional, relaciones democráticas. Más aún, cabe preguntarse primero si la democracia se está volviendo una demanda cada vez más extendida, a veces explícita pero muchas veces implícita en las innumerables quejas y resistencias contra el actual orden capitalista y luego si ésta es la única democracia posible.

El elemento común que recorre tantas luchas y movimientos de liberación en todo el mundo, a nivel local, regional y global, es el deseo de democracia. Como es obvio, desear y demandar democracia no garantiza su realización, pero no debemos sobreestimar el poder que dichas demandas infieran como tampoco subestimar las capacidades de la reacción conservadora (que accede vía electoral al poder) para coartar esas mismas demandas.

Es preciso y hasta necesario investigar cómo ha cambiado la noción de guerra en nuestra época respecto de la política y la soberanía, y debemos articular las contradicciones que recorren nuestro actual régimen de guerra. No debemos caer en esa trampa (neo)liberal de que la democracia que hay es la única respuesta a las angustiantes cuestiones de nuestro tiempo y la única salida para nuestro estado de guerra y conflicto perpetuos. Sabido es que mucha gente trabaja hoy para detener la(s) guerra(s) y hacer de éste un mundo más democrático mientras paralelamente, en virtud de la defensa irrestricta de un supuesto progreso y libertad, existen fuerzas contrarias que oponen todas sus fuerzas para derrotar cualquier intento insurreccional.

En vista de los desafíos y posibilidades de nuestro mundo es preciso repensar los más básicos conceptos políticos que conforman el imaginario social de época: poder, resistencia, multitud y democracia. Antes de embarcarnos en un proyecto político práctico para crear nuevas instituciones democráticas y estructuras sociales, debemos preguntarnos si realmente entendemos qué significa hoy o podría significar democracia.

Negri plantea como primer objetivo ponerse a trabajar sobre las bases conceptuales sobre las que debería afirmarse un nuevo proyecto de democracia. Nos invita a seguir leyendo y a seguir estudiando, a hacer los esfuerzos necesarios para escribir en un lenguaje que todos puedan comprender, buscando que definamos los términos técnicos y expliquemos los conceptos filosóficos. A veces estas ideas filosóficas tardan en abrirse camino. Pero ante todo debemos de convencernos a nosotros mismos que una democracia de la multitud, que devenga superadora de la democracia burguesa y formal aliada del capital, no sólo es necesaria sino posible (y viceversa).

Esa *episteme* de innovación y de revolución que, luego de los triunfos y fracasos del socialismo realmente existente, restableció los fundamentos de la ciencias del pensamiento hizo posible nuevamente la conciencia y la voluntad de actuar por la transformación, por la superación del modo de producción capitalista, por la afirmación de la igualdad y de lo común que tenemos los hombres en el despliegue productor de la multitud.

Si usamos el concepto de constitución podemos comprender mejor lo que sucedió en Italia en los años '70s, y podemos entender mejor qué quiere decir autonomía. No es la constitución de un sujeto, no es la identificación de los seres humanos con una figura social prefijada, sino el cambio continuo de las relaciones sociales, la identificación y la des-identificación sexual y el rechazo del trabajo.

La lectura que Antonio Negri efectúa de los *Grundrisse* nos sirve para enseñar y recordar que el marxismo tradicional ha sido esterilizado al reducirse únicamente a la crítica de la hegemonía capitalista y sus leyes de movimiento, ha sido cegado al darle a la clase capitalista el status de Uno, en tanto el autor italiano reconoce al menos dos protagonistas en la relación con iguales capacidades en el campo sustantivo aunque sean desiguales en el terreno instrumental. Ahora como los medios principales de dominación social del capitalismo son la imposición del trabajo y el trabajo excedente, la única transición posible en la salida del capitalismo tiene que ver con la reversión y la derrota de todas las determinaciones capitalistas por parte del sujeto revolucionario. La lucha de la clase trabajadora es la lucha contra el trabajo que es el mecanismo de sujeción del capital sobre el hombre.

Negri sostiene que primariamente el rechazo del trabajo determina la transición hacia el exterior del capital. Aparece como una praxis constitutiva que genera un nuevo modo de producción en el cual la relación capitalista es revertida y el trabajo excedente es totalmente subordinado a las necesidades de la clase trabajadora. El rechazo del trabajo es un producto de la

complejidad de las inversiones sociales del deseo que se transforman en la abolición planificada del trabajo basada en la constitución de un nuevo modo de producción de una sociedad multidimensional emergentemente original.

Luego el segundo lado positivo de la lucha revolucionaria es elaborar múltiples proyectos auto-determinados de la clase trabajadora en el tiempo libre de trabajo y en la transformación sustantiva del trabajo en sí mismo.

El comunismo negriano está determinado tanto por el rechazo del trabajo que destruye la unidad impuesta por el capital como por la autovaloración que construye paralelamente diversidad y una rica multilateralidad independiente. Negri afirma que el socialismo nunca ha comprendido la cuestión central: buscar la abolición del trabajo y la liberación de la sociedad del fetichismo estrecho de la producción. Lo que construyamos, dice el filósofo italiano, debe ocurrir sin determinaciones ni teleología, que busquemos liberarnos del enceguedor romanticismo de la utopía y del paralizante peso del determinismo.

El nuevo sujeto revolucionario será autoconstituyente, rico en multilateralidad, libre de la tradicional fórmula del partido, irá construyendo su propia autovaloración destruyendo todas las formulas de binarismo y dará lugar para la formulación de intereses de clase a ser interpretados por la clase devenida (que se pretende sea revolucionaria). Solo cabe la multiplicidad de necesidades y proyectos generados autónomicamente.

Toni Negri rechaza fuertemente la violencia voluntarista que solo niega la violencia capitalista, ya que al no organizarse sobre la autovaloración revolucionaria, cae en terrorismo por cuanto lo que sugiere es posicionarse a distancia de las vanguardias armadas con las cuales el Estado italiano ha usado varias veces, como excusa, para encarcelar a los militantes del campo popular. Todo esto por si acaso no fuese viable alguna salida pacífica al conflicto en ciernes.

Para el filósofo italiano es necesario un poder constituyente para organizar la producción social y la vida de acuerdo con nuestros principios de solidaridad, igualdad y libertad. Toda revolución necesita un poder constituyente no para poner fin a la revolución sino para continuarla, garantizar sus conquistas y para innovar. El movimiento creativo de la multitud impone en la constitución del imperio un nuevo sentido del ser que se presenta como paradigma alternativo. Un sentido que se encuentra *dentro* del Imperio y desde allí lo impulsa a su constitución pero no como una fuerza negativa que constituye una positiva sino que actúa como una fuerza absolutamente positiva que impulsa el poder dominante a un vaciamiento de contenido y que se nos presenta como

una privación del ser y de la producción, una suerte de indicio abstracto y vacío del poder constitutivo de la multitud.

Es un poder hacer Historia que se remodela al interior del Imperio y allí hay que tratar de transformar en condición de posibilidad de liberación la necesidad que el propio Imperio impone a la multitud. La multitud es así el agente de transformación, el *General Intellect* la fuerza productiva, la democracia radical su máxima expresión y el poder constituyente su comprensión jurídica. Estos cuatro elementos se combinan para generar una crisis que puede recuperarse solo a través de una inmersión ética, una ruptura epistemológica y una nueva orientación política. El análisis se desplaza de lo alto a lo bajo y se conduce desde el interior, no admite *caesura* y asume la subjetivación como un terreno imprescindible de todo razonamiento filosófico.

El nexo antagonista entre relaciones de producción y fuerzas productivas, entre las subjetivaciones del dominio capitalista y la producida por la fuerza-trabajo social se acentúa y dramatiza por las transformaciones de las relaciones de fuerza en esta polaridad antagonista. El capitalismo inviste cada vez más la vida en términos extractivos de plusvalor en cuanto la vida entera se ha vuelto productiva. A su vez, esa sociedad productiva se reapropia de una autonomía cada vez más significativa. Al contexto biopolítico se opone ahora con más fuerza un biopoder cada más evidente y la resistencia, ahora desde el centro, se configura autónoma, constituyente e instituyente.

Para Negri la única teleología posible a esta altura es la del punto de vista de la acción y el único historicismo admitido es el reconocimiento de su propia historicidad. La subjetivación es productiva cuando es producida, cuando hay cooperación de singularidades y éstas se asocian infinitamente entre sí, de manera continua y hacen que el común sea productivo, que la multitud sea productiva.

Por un lado el biopoder extrae del conjunto de los individuos su riqueza y legitimidad. Por el otro las singularidades estimulándose en potencia común expropian al biopoder su capacidad de gobierno.

Antonio Negri, después de 50 años de despotricar contra la *Italian Theory* y el arte de la diva Raffaella Carrà, alienta que la nueva filosofía del *Italian Thought* vuelva a preguntarse: ¿qué sociología, que economía política, que antropología, qué historia? pueden y/o quieren ser las cajas de herramientas necesarias para reconstruir en estas nuevas condiciones una militancia del común

que recuperen y desarrollen la fuerza subversiva de los orígenes en la formación del común traducida en investigación militante.

Para el teórico italiano, el poder constituyente debe organizar la apertura de los bienes comunes a la productividad social y la reapropiación de la estructura financiera de la producción para destinarla a fines comunes, donde la reproducción de la vida prevalezca sobre la acumulación de capital y el *Welfare* se imponga a la renta financiera.

También asevera que debemos desarrollar políticas de formación y autoformación que invistan el cuadro productivo por completo, que las políticas universitarias deben salir de cualquier lógica de mercado para convertirse en lógicas de construcción de lo común, de integración y de inclusión social real, que las políticas de comunicación deben sustraerse del dominio privado para que la libertad de expresión no sea un sentido común creado al servicio del capital para su reproducción, que es necesario crear un poder constituyente que supere la representación política como profesión ampliando los instrumentos de la democracia directa, que busque reposicionar a los subalternos en el centro de la vida política como primigenia condición civil. Que breguemos por generar una democracia más directa a la que también se vinculen las funciones de justicia desterrando la vana ilusión de que una magistratura profesional nos dará garantías de independencia ante el apriete del privilegio económico o de la superioridad de clase.

La crisis del Estado-Nación solo puede resolverse a través de una profundización de las instancias federales de gobierno en el territorio, en una *governance* de la vida común pues la soberanía moderna terminó, y la izquierda como motor de las transformaciones ya no puede ser simétrica ni cómplice, como figura interior en las luchas de los poderes de la modernidad colapsados y colonizados por el capital. Hay razones de sobra para que esa misma izquierda logre construir participación democrática de base en procesos constituyentes siempre abiertos, ya alejada de las elites iluminadas de la vanguardia.

Habría que crear las condiciones para modificar el sistema económico, acompañar las variaciones de su productividad asumiendo como finalidad lo que Negri denomina "la producción del hombre por el hombre", que emerja una reapropiación social de lo común que se proponga erradicar nuevas miserias y viejas corrupciones. Todas estas son luchas que no buscan sólo atacar las constituciones liberales y las estructuras intolerantes del gobierno sino elaborar consignas positivas que puedan llevar a la izquierda (y al progresismo en su conjunto) más allá de lo moderno, mucho más allá de la acumulación capitalista bajo la soberanía del Estado-Nación.

El lugar posible desde donde puede activarse un proceso constituyente es desde lo común. Lo común concebido como la tierra y los recursos que coparticipamos pero sobre todo del común producido por el trabajo social. Común que debe ser construido y organizado, la gestión de este común debe estar asegurada por la participación democrática. Lo común nos va a devolver existencia y potencia.

Para Negri conjugar multitud y organización significaría "hacer multitud". Reunir una serie de elementos caóticos y hacerlos funcionar como una sociedad nueva, en un mundo nuevo, valores nuevos y lenguaje nuevo. Devolver la mediación al interior del proceso real en la medida que expresión se oponga a representación. La multitud se nos aparece como concepto expresivo en cuanto éticamente productivo: es el común el que vuelve biopolíticamente expresiva a la multitud. Acaso debiéramos construir instituciones propias en una época en la que el capital está profundizando su poder en el terreno de la libertad y que le hemos arrancado como valor al capital.

Vivimos en un mundo donde no hay afuera, adentro todos somos productivos. El pobre también produce. Y no solo produce valor-trabajo sino también sociabilidad, lenguaje, rabia, lucha, piedad. El orden global lleva a los pobres en el corazón de la producción. El liberalismo fue quien empujó al obrero hacia la pobreza: así el pobre tomó el puesto del obrero como productor ontológico de toda riqueza. Y a partir de éste reconocimiento vamos a introducir, en la potencia constituyente, la experiencia del amor, una experiencia separada de cualquier interpretación mágico-religiosa o de tipo romántico-burguesa.

El amor como la fuerza ontológica que está en la base de toda sociedad. Y así la multitud rechazará la soledad azuzada por el amor. El amor es la clave de la potencia de los pobres. La pobreza, entonces aquella pobreza que parecía haber desterrado al obrero, lo rescata. El pobre es una potencia que se expresa en términos de amor. El pobre cardador de lana, el más bajo de la escala social, que se sublevó allá por el 1.200 en Florencia, cuenta Maquiavelo que exclamó:

*"Desnúdense todos así verán que somos iguales. Ante nosotros iguales, no existe más el poder, existe solo nuestro amor".*

### **Bibliografía consultada**

Balestrini, Nanni y Moroni, Primo, *La horda de oro 1968-1977. La gran ola revolucionaria y creativa, política y existencial*, Traficantes de sueños, Madrid, 2006.

Negri, Antonio, *El poder constituyente. Ensayos sobre las alternativas de la modernidad*, Prodhufi, Madrid, 1994.

Negri, Antonio, *Guías. Cinco lecciones en torno a Imperio*, Paidós, Buenos Aires, 2004.

Negri, Antonio y Hardt, Michael, *Imperio*, Paidós, Buenos Aires, 2000.

Negri, Antonio, *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*, Anthropos, Barcelona, 1993.

Negri, Antonio, *Marx más allá de Marx. Nueve Lecciones sobre los Grundrisse*, Feltrinelli, Milán, 1979.

Negri, Antonio, *Marx y Foucault. Ensayos I*, Cactus, Buenos Aires, 2019.

Negri, Antonio, *Movimientos en el Imperio. Pasajes y paisajes*, Paidós, Barcelona, 2006.

Negri, Antonio, *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*, Debate, Barcelona, 2004.

Negri, Antonio, *Spinoza y nosotros*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2011.

Raffin, Marcelo y otros, *La noción de política en el pensamiento de Agamben, Espósito y Negri*, Aurelia Libros, Buenos Aires, 2015.



## ***La oposición negra al “sindicalismo oficial” en la industria automotriz: el caso de la Liga de los Trabajadores Negros Revolucionarios (Detroit, 1970)***

Alejandro Javier Kurlat

En este trabajo nos proponemos analizar un artículo publicado en junio de 1970 en el periódico *Inner-City Voice* (“Voz de la Ciudad Interior”, de ahora en más *ICV*), órgano oficial de la organización denominada *League of Revolutionary Black Workers* (“Liga de los Trabajadores Negros Revolucionarios”, de ahora en más *LRBW*). El artículo en cuestión lleva por nombre “Reuther ha muerto, la lucha negra continúa” (League of Revolutionary Black Workers, 1970).<sup>3</sup>

La *LRBW* era una organización político-sindical surgida hacia fines de la década del ‘60 en la ciudad de Detroit del estado de Michigan, como parte del movimiento negro radicalizado que empezaba a despuntar en dicho periodo en todo el país (movimiento que recibe comúnmente la denominación de *Black Power* o Poder Negro (Carmichael, 1967)). La *LRBW* estaba formada principalmente por trabajadores y estudiantes negros, y tenía algunos de sus núcleos más importantes en la industria automotriz de la ciudad.

La *LRBW* llegó a adquirir una fuerte presencia en algunas importantes fábricas de la compañía Chrysler como la planta de *Dodge Main* y la de *Eldon Avenue*, donde se estructuraban sus agrupaciones *DRUM* (*Dodge Revolutionary Union Movement*) y *ELRUM* (*Eldon Revolutionary Union Movement*). Sus núcleos llegaron a ejercer influencia sobre amplios sectores de trabajadores negros: en varias ocasiones miles de ellos respondieron a sus llamados a la huelga, y cientos votaron a sus candidatos en diversas elecciones sindicales (Georgakas y Surkin, 1975, pp. 24 y 46-51).

El caso de la *LRBW* resulta de gran interés ya que se trata de una expresión del movimiento negro revolucionario al interior del movimiento obrero, y más en particular, de la industria automotriz,

---

<sup>3</sup> Esta y las siguientes traducciones me pertenecen.

estratégica para la economía estadounidense y con un alto grado de concentración de mano de obra. El foco que la *LRBW* ponía en la organización del movimiento obrero industrial, aunque no era un caso único en el movimiento del “Poder Negro”, no era el dominante en el mismo. Esto distinguía a la *LRBW* de otras expresiones más conocidas y extendidas del *Black Power* como el emblemático “Partido de las Panteras Negras”, centrada inicialmente en la problemática de la autodefensa, luego en la organización de servicios comunitarios y más adelante en la participación electoral (Buhle, Buhle y Georgakas, 1990, pp. 97 y 415).

Con respecto al movimiento obrero automotriz, como demuestra el documento estudiado, la *LRBW* sostenía posiciones fuertemente opositoras a las de Walter Reuther, histórico dirigente sindical del sindicato *UAW* (*United Automobile Workers*) desde 1946, a quien el artículo citado caracteriza como un “líder laboral conservador reaccionario” (League of Revolutionary Black Workers, 1970). Esta cuestión resulta interesante ya que ubicaba a un amplio sector de trabajadores negros en las antípodas de lo que aquí denominaremos “sindicalismo oficial”<sup>4</sup>, predominante en la industria automotriz desde la segunda posguerra. Lo que aquí nos interesa indagar es precisamente a qué se debía este fenómeno. O en otras palabras, cuáles eran los motivos que permitieron que entre amplios sectores de trabajadores negros se desarrollaran posiciones opositoras al modelo sindical vigente en aquel momento.

Esta es la razón por la que seleccionamos el documento que aquí analizaremos: en él, la *LRBW* desarrolla una polémica explícita con Reuther, manifestando fuertes críticas a su modelo gremial, a su estrategia y a sus concepciones políticas generales. El documento, por lo tanto, nos permite reconstruir el conjunto de elementos sobre los cuales se basaba ese cuestionamiento, y por lo tanto recuperar indicios acerca del tipo de problemáticas que afectaban a los trabajadores negros, así como la manera en que la *UAW* las abordaba.

### **El nacimiento de la *LRBW***

Para comprender mejor estas cuestiones, comenzaremos por recuperar el contexto histórico del surgimiento y desarrollo de la *LRBW*. La existencia de esta organización es consecuencia de dos

---

<sup>4</sup> Utilizaremos la definición de “sindicalismo oficial” para hacer referencia al modelo sindical promovido por los dirigentes de la *UAW* y diferenciarlo de los modelos y concepciones propios de las tendencias opositoras que existían en el propio gremio automotriz.

aspectos paralelos: por un lado, el desarrollo del movimiento negro y de un conjunto de eventos de la lucha de clases y étnico-racial, y por otro lado, de la trayectoria política de un conjunto de activistas que conformaron su núcleo fundador (Buhle, Buhle y Georgakas, 1990, p. 416).

En cuanto al proceso histórico más general, el surgimiento de la *LRBW* estuvo fuertemente influenciado por el estallido de la llamada “Gran Rebelión” de la ciudad de Detroit, que comenzó a fines de julio de 1967. Considerada habitualmente como una “revuelta racial” (*race riot*), implicó el levantamiento más sangriento (con más de 40 muertos) y costoso (en términos monetarios) en Estados Unidos en cincuenta años (Georgakas y Surkin, 1975, p. 15). Durante cinco días, se sucedieron enfrentamientos entre la población local y la policía, así como saqueos generalizados, en respuesta a una redada policial sobre un bar de la ciudad. Este no fue un caso único, sino que se inscribió en una sucesión de revueltas similares en varias ciudades, entre ellas la emblemática revuelta de Watts en Los Ángeles en 1965 (Bowles, Gordon y Weisskopf, 1983, pp. 106-107). Estas “revueltas raciales”, en conjunto con el ascenso del movimiento del *Black Power*, generaron las condiciones para el crecimiento de corrientes negras radicalizadas que cuestionaban al sistema en su conjunto. Pero además, en el caso de Detroit, esto tenía una particularidad que debe ser remarcada: al tratarse de una ciudad en la que se concentraba una importante sección de la industria automotriz de Estados Unidos, y que contaba con una considerable proporción de obreros negros, la rebelión implicó la entrada en escena de sectores del proletariado industrial, en cuyo interior se desarrollaría luego la *LRBW*.

El segundo elemento a tener en cuenta es la trayectoria de un núcleo de activistas que desde comienzos de la década de 1960 fueron forjando una mentalidad e identidad política particular, que eventualmente desembocaría en la fundación de la *LRBW*. Entre ellos se encontraban John Watson y General Gordon Baker, dos de los miembros más destacados de la organización. Ambos habían participado previamente en diversos grupos del movimiento negro y estudiantil, así como en talleres de formación política de tendencia marxista dictados por diversas organizaciones. Baker inclusive había participado de un viaje a Cuba en 1964 en el que se entrevistó con Fidel Castro y “Che” Guevara.

Este conjunto de activistas comenzó a trabajar colectivamente para publicar el periódico *Inner City Voice*, que fue impreso por primera vez en octubre de 1967 (Georgakas y Surkin, 1975, p. 16-17). *I.C.V.* buscaba darle una orientación política-estratégica al movimiento de lucha negro,

combinando elementos de diversas tradiciones, pero con una fuerte impronta marxista. Denunciaba de manera enfática al capitalismo (a veces bajo la formulación de “capitalismo blanco”) y al imperialismo (Georgakas y Surkin, 1975, p. 20). Se publicaba mensualmente en una tirada de 10.000 ejemplares (Georgakas y Surkin, 1975, p. 17).

Alrededor de esta publicación se fueron organizando diversos núcleos de activistas, alguno de ellos en importantes fábricas de la ciudad como era el caso de la fábrica Dodge Main de Chrysler (en la que trabajaba G. Baker). En dicha fábrica, alrededor del 70% de los trabajadores eran negros (Glaberman, 1969, pp. 8-9). La labor político-organizativa realizada entre ellos por los activistas del periódico *ICV* finalmente dio sus frutos cuando en mayo de 1968 cuatro mil trabajadores de la fábrica (tanto negros como blancos, de ambos sexos) iniciaron una “huelga salvaje” -*wildcat*- en rechazo al aceleramiento de las líneas de producción (Georgakas y Surkin, 1975, p. 24). Poco tiempo después, este núcleo fundó la organización *DRUM*, reuniendo a trabajadores negros muy combativos y que rechazaban la política del “sindicalismo oficial” de la *UAW*. *DRUM* tuvo una importante presencia en la vida sindical y política de la fábrica, por lo menos por algunos años.

El éxito inicial de *DRUM* generó impacto en otras fábricas y empresas de Detroit, que imitaron su ejemplo y formaron sus propias organizaciones de trabajadores negros revolucionarios. En junio de 1969, estas organizaciones fundaron conjuntamente la Liga de los Trabajadores Negros Revolucionarios, para coordinar sus actividades y proyectar una organización político-sindical que fuera capaz de elevar la lucha a un nivel superior en toda la ciudad (Georgakas y Surkin, 1975, p. 83). La *LRBW* permanecería activa por lo menos hasta junio de 1971, cuando se separó en diversas tendencias debido a discrepancias sobre la estrategia político-constructiva a seguir (Georgakas y Surkin, 1975, pp. 163-164). Para este momento, sin embargo, conservaba muy poca de su influencia en las fábricas, debido entre otras cosas al despido sistemático de sus integrantes por parte de las empresas automotrices.

### **El “sindicalismo oficial” y los trabajadores negros**

El artículo que aquí analizamos, publicado en junio de 1970, sienta posición con respecto a la muerte del histórico dirigente de la *UAW* Walter Reuther, ocurrida poco tiempo atrás en un accidente de aviación. Aprovechando esa ocasión, la *LRBW* despliega una amplia gama de críticas a sus posiciones y modelo sindical.

A partir de los elementos presentes en dicha fuente y en la bibliografía consultada, plantearemos la siguiente hipótesis: en 1968-1970, en algunas fábricas automotrices de Detroit, entre amplios sectores de trabajadores negros se desarrollaron posiciones opositoras al “sindicalismo oficial” de la *UAW* ya que estos sufrían condiciones laborales especialmente adversas y percibían que el sindicalismo de Reuther no daba respuestas satisfactorias a sus problemáticas (ni a las de los trabajadores automotrices en general), y que ni siquiera intentaba integrar seriamente a los obreros negros a la estructura sindical.

En el artículo citado, el primero de los aspectos aparece en los siguientes términos: *Hoy, 1970, (...) los trabajadores negros siguen siendo víctimas de racismo abierto y de “niggermación” en el punto de producción* (League of Revolutionary Black Workers, 1970). Aclaremos aquí que “niggermación” es un ingenioso juego de palabras entre *nigger* (negro) y “automatización”: su significado remite a la intensificación y aceleración del trabajo de los negros (es decir, a su mayor explotación), cumpliendo así el papel de aumento de la productividad que se supone debía cumplir la tecnología (Georgakas y Surkin, 1975, p. 101-102).

Georgakas y Surkin (1975) analizan las condiciones laborales de los trabajadores negros en su obra sobre la *LRBW*. Señalan que en Detroit, la empresa Chrysler otorgaba a dicho sector los peores y más peligrosos puestos de empleo (como la fundición, taller de carrocería y ensamblaje de motores), que requerían la mayor carga de esfuerzo físico y que se realizaban en los entornos más sucios, insalubres y ruidosos de la planta (p. 35). Por el contrario, todos los mejores puestos de empleo -incluyendo los de mayor jerarquía y niveles de calificación- eran monopolizados por trabajadores blancos (en su mayoría polaco-americanos), que conformaban la base social principal tanto del sindicato como del Partido Demócrata en la ciudad (p. 36). Para empeorar las cosas, los trabajadores negros debían sufrir el racismo sistemático de los capataces y supervisores blancos, de la administración y del propio sindicato. Y estaban también sometidos a formas de precarización laboral, que generaba una mano de obra rotativa y fuera de convenio que en muchos casos era despedida antes de los 90 días de empleo para no ser efectivizada.

Según el documento de la *LRBW*, el modelo sindical impulsado por Reuther no solo no contribuía a acabar con estas problemáticas, sino que se ubicaba en la vereda opuesta a la lucha de los trabajadores negros: *Desde la aparición de D.R.U.M., E.L.R.U.M. y la Liga, la máquina de Reuther se había convertido en (y sigue siendo) un enemigo amargo de los trabajadores negros que se*

*alzan para luchar contra los males del racismo, la sobreproducción, las largas jornadas laborales y los peores empleos en la industria.* (League of Revolutionary Black Workers, 1970)

Pero ¿a qué se debía esta incapacidad por parte del “sindicalismo oficial” para solucionar los problemas de los trabajadores negros (y del conjunto de los trabajadores)? La *LRBW* remarca en el documento estudiado la política sostenida por Reuther de colaboración sistemática con las patronales y el Partido Demócrata, así como su anticomunismo:

*Una vez seguro de su posición como presidente de la U.A.W., Walter Reuther se volvió cada vez más conservador: se convirtió en un burócrata típico - el más querido amigo de los barones automotrices y un firme partidario del Partido Demócrata. Bajo la presidencia de Reuther, se aprobaron más leyes contra el trabajo que en la historia del trabajo organizado. Para reprimir la militancia de los trabajadores, él mismo propuso la cláusula de "no-huelga". Además, para liberar al sindicato de todos sus oponentes políticos, dirigió la llamada "purga de comunistas". Muchos negros que se oponían al racismo en la U.A.W. y las corporaciones fueron expulsados de la U.A.W en esta "purga anticomunista".* (League of Revolutionary Black Workers, 1970)

Según Georgakas y Surkin (1975), esta colaboración entre la *UAW* y las patronales automotrices encontraba su expresión en contratos de trabajo de entre tres y cinco años de duración, que penalizaban duramente las “huelgas salvajes” (p. 31-33). El único mecanismo de protesta que le restaba a los trabajadores durante ese periodo era utilizar el “procedimiento de queja” institucionalizado, altamente burocrático y muy poco efectivo.

Como también sostienen Bowles, Gordon y Weisskopf (1983), a través de este tipo de acuerdos los sindicatos estadounidenses se encargaban -desde la segunda posguerra- de garantizar el orden y la disciplina en las plantas, evitando disturbios y cuestionamientos que afectaran el proceso productivo, y excluyendo de esta manera a los trabajadores de todo poder de decisión real sobre la producción (pp. 108-109). A cambio de esto, las patronales realizaban ciertas concesiones a los sindicatos que no afectaban su posición dominante y dirigente sobre el proceso productivo, tales como aumentos salariales ligados al aumento de la productividad. Georgakas y Surkin (1975) también señalan en esta categoría el cobro compulsivo por parte de las patronales de las cuotas sindicales de los obreros -lo que permitía a los sindicatos independizarse del aporte voluntario de

sus miembros, y de esta manera reducir la influencia de la base obrera sobre el aparato gremial (p. 31).

Nuevamente según Georgakas y Surkin (1975), la consecuencia de estos acuerdos era que las plantas fabriles continuaban siendo innecesariamente insalubres, peligrosas y ruidosas, que los trabajadores debían realizar compulsivamente una gran cantidad de horas extra, y que las patronales violaban sistemáticamente los procedimientos de seguridad y varios aspectos del contrato laboral (p. 33). En la práctica, las empresas se veían liberadas para acelerar e intensificar los ritmos de trabajo y de esa manera aumentar la explotación de la mano de obra. En cambio, los trabajadores se encontraban atados de pies y manos para enfrentar esa situación, debido al compromiso sindical con el orden vigente. Esta situación afectaba al conjunto de los trabajadores (blancos y negros de todas las etnias), pero los trabajadores negros resultaban particularmente perjudicados por sus condiciones de explotación y opresión aún más profundas.

Por último, en el documento la *LRBW* señala que, pese a que Reuther poseía fama de haber apoyado la lucha por los derechos civiles (junto a figuras como Luther King), no había hecho nada para combatir el racismo en su rama industrial e integrar a los trabajadores negros a la estructura sindical: *En el punto álgido de la lucha por los derechos civiles, Reuther siempre se encontraba a la cabeza de la línea, mientras que en realidad nunca planteó ninguna lucha contra el racismo que existía en su propia unión o en las plantas donde los negros constituían la mayoría.* (League of Revolutionary Black Workers, 1970)

Georgakas y Surkin (1975) también remarcan que el sindicato *UAW* sub-representaba sistemáticamente a los trabajadores negros. Pese a que el 30% de sus afiliados pertenecía a dicha categoría, su comité ejecutivo sólo incluía a dos de ellos entre 26 puestos. Esta misma desproporción se repetía en toda la estructura sindical, inclusive en secciones locales donde los negros eran mayoría de las fábricas (p. 40). En este mismo sentido, el documento de la *LRBW* señala que desde la presidencia Reuther, los trabajadores negros habían perdido la relativa influencia política sobre el sindicato que poseían antes de 1946, y que la *UAW* no hacía ningún intento por integrar a las fábricas automotrices del sur del país, con un fuerte componente negro.

Como parte de esta misma problemática, el documento señala que dentro de la *UAW* poseía un peso muy importante la sección de trabajadores calificados (*Skilled Trades*), que era especialmente

racista y elitista, rechazaba la “igualdad de oportunidades” y despreciaba el ingreso de “indeseables” a sus puestos de empleo. La *LRBW* acusaba a Reuther de no combatir el racismo de dicha sección e inclusive darle un poder aún mayor, otorgándole poder de veto sobre los contratos colectivos (League of Revolutionary Black Workers, 1970).

## **Conclusiones**

A partir del análisis del documento estudiado podemos señalar algunas conclusiones. Los trabajadores negros ocupaban en la industria automotriz de Detroit los puestos de trabajo más explotados e insalubres, así como los menos calificados. Sufrían cotidianamente el racismo de la patronal, de los supervisores y del propio sindicato. Las empresas como Chrysler buscaban alcanzar aumentos de la productividad, no mediante la inversión en mejores tecnologías, sino sobre la base de acelerar e intensificar la explotación de los trabajadores en general, y especialmente de los trabajadores negros (lo que la *LRBW* denominaba “niggermación”).

Por otra parte, la política de conciliación de clases impulsada por Walter Reuther tenía como consecuencia que el sindicato automotriz fuera incapaz de pelear por las demandas de los trabajadores negros (y más en general, del conjunto de los trabajadores de su rama). Al mismo tiempo, la estructura sindical integraba en sus puestos dirigentes casi exclusivamente a los trabajadores blancos, y contribuía a mantener el monopolio por parte de ese colectivo de los mejores y más calificados puestos de empleo, reflejando una actitud fuertemente corporativa y elitista.

En estos aspectos, se puede comprender que las patronales automotrices se beneficiaban ampliamente de la existencia del “racismo institucional”, concepto acuñado por los exponentes del movimiento del Poder Negro y que Valeria Carbone (2013) expresa como un conjunto de “actitudes, prácticas y políticas que perpetúan la subordinación de los negros” (pp. 270-271). El “racismo institucional” les permitía a los capitalistas descargar formas particularmente duras de explotación sobre los trabajadores negros, apoyándose en las relaciones de opresión históricamente existentes y en la dificultad de los trabajadores para articular alianzas de clase más allá de las líneas étnico-raciales (pp. 277-278).



Por otra parte, la existencia del racismo institucional también le permitía a las patronales otorgar a los trabajadores blancos una “cierta compensación psicológica para la alienación y la explotación que las relaciones capitalistas representaban”, tal como sostiene Carbone (2013, pp. 276) recuperando las lecturas de W.E.B. Du Bois. De esta manera, aunque vistas de conjunto las condiciones laborales de los trabajadores blancos no fueran cualitativamente superiores a las de los negros, su ubicación en un escalón superior de la estratificación social y laboral -monopolizando los mejores puestos de empleo, así como los cargos sindicales- hacía que se sintieran relativamente más contenidos por el sistema existente y fueran relativamente menos proclives a desafiarlo.

Sobre la base de todas estas cuestiones podemos comprender que el estallido -hacia mediados de la década de 1960- de las rebeliones negras en diversas ciudades de Estados Unidos (y especialmente en Detroit), así como la irrupción del movimiento del *Black Power*, jugaron un importante rol catalizador para el descontento largamente acumulado por los trabajadores negros. Estos elementos generaron un clima general de rebeldía entre la población negra de Detroit, que creó entre los obreros negros de las fábricas automotrices las condiciones para el surgimiento de una oposición revolucionaria al sindicalismo de Reuther. Por otra parte, autores como Bowles, Gordon y Weisskopf (1983) señalan también que hacia mediados-fines de la década de 1960 existía un proceso más general de resistencia de los trabajadores sindicalizados que ponían en cuestión a “los líderes autoritarios y proclives al capital” y planteaban demandas relacionadas a la democracia sindical, el racismo y la seguridad e higiene en el trabajo, favorecidos por tasas de desempleo bajas y mecanismos de contención en caso de desempleo que debilitaban el control del capital sobre el trabajo (pp. 124-125).

La oposición organizada al “sindicalismo oficial” entre los trabajadores negros de la industria automotriz de Detroit finalmente se hizo realidad en 1968 gracias al trabajo político-organizativo realizado alrededor del periódico *Inner-City Voice*, incluyendo al núcleo de activistas que desplegaron dicha labor al interior de las plantas fabriles. La fundación de los diversos movimientos *RUM (Revolutionary Union Movement)* y la formación de la Liga de los Trabajadores Negros Revolucionarios fue la resultante final de todos estos elementos.

## **Referencias bibliográficas**

### **Fuentes primarias**

League of Revolutionary Black Workers (1970). “Reuther's Dead - Black Struggle Continues”, en *Inner City Voice*; Vol. 2, n° 6, Detroit, junio de 1970. En: <https://www.marxists.org/history/erol/1960-1970/lrbw-icv.pdf>.

## **Bibliografía**

Samuel Bowles, David Gordon y Thomas Weisskopf (1983). *La economía del despilfarro*; Madrid, Alianza Universidad.

Mari Jo Buhle, Paul Buhle y Dan Georgakas (1990). *Encyclopedia of the American Left*; Garland Publishing, inc., New York & London.

Valeria L. Carbone (2013). “Racismo y raza: ¿el motor de la historia de Estados Unidos?”, en Pablo Pozzi y Fabio Nigra. *Huellas Imperiales. De la crisis de 1929 al presidente negro*; Editorial Imago Mundi, Ediciones CICCUS, 2° Edición, Buenos Aires.

Stokeley Carmichael (1967). “El poder negro”, en *Revista Punto Final. Edición Especial*; Documentos Santiago, Chile, agosto de 1967, pp. 2-6.

Dan Georgakas y Marvin Surkin (1975). *Detroit: I do mind dying. A study in urban revolution*; South End Press. En: [https://drive.google.com/file/d/1\\_ogPUs8KoGVyzEN1XMiDT0vsOz8FFgR9/view?fbclid=IwAR07Myne7-sdzOykwQB28ESWzMfBkwfi5pXPJv\\_fc761Emhv\\_dSBj37pops](https://drive.google.com/file/d/1_ogPUs8KoGVyzEN1XMiDT0vsOz8FFgR9/view?fbclid=IwAR07Myne7-sdzOykwQB28ESWzMfBkwfi5pXPJv_fc761Emhv_dSBj37pops).

Martin Glaberman (1969). *Survey: Detroit*; International Socialism (1st series), No.36, abril/mayo 1969, pp.8-9. En: <https://www.marxists.org/archive/glaberman/1969/04/drum.htm>.

## **El problema de la inmanencia en Gramsci: implicancias y potencialidades**

Alfonsina Santolalla

Asumiendo la tarea de pensar en la capacidad transformadora del marxismo para la historia de la filosofía y de las ciencias sociales, en este trabajo buscamos indagar en las potencialidades que creemos que tiene el aporte de Antonio Gramsci enfocándonos particularmente en el problema de su asunción de una perspectiva de la inmanencia.

El trabajo de Gramsci en relación a la inmanencia estuvo siempre inscripto en sus discusiones con intelectuales marxistas italianos de principios del siglo XX. Fabio Frosini (2004) indica que hay tres grandes líneas de desarrollo del concepto de inmanencia en la obra de Gramsci. Primero, en sus textos de juventud, Gramsci sostiene una idea de inmanencia como horizonte metafísico que niega la trascendencia como una forma de afirmar su secularismo militante y en estrecha relación con los planteos de Benedetto Croce. Luego, en el primer período de escritura de los *Cuadernos de la cárcel* –alrededor de 1930– Gramsci se aleja de la filosofía de Croce y, a partir de los textos de Antonio Labriola, comienza a pensar a la inmanencia como como herramienta ontológica que puede poner un contundente límite al positivismo teleológico y a la filosofía de la historia. Y, finalmente, en el último período de escritura de los *Cuadernos* –desarrollado durante 1932–, el concepto de inmanencia gramsciano se libera de todo elemento idealista (debido al alejamiento de Gramsci tanto de Croce como de Labriola) y pasa a ser el concepto que permite afirmar la unidad entre teoría y práctica porque remite a cierta “terrenalidad” del pensamiento. Esta última idea de inmanencia terrena, proviene de la lectura y traducción gramsciana de las *Tesis sobre Feuerbach* escritas por el joven Marx, y le permite a Gramsci señalar que la tarea urgente de todo marxismo filosófico que se pretenda transformador consiste en construir una filosofía de la praxis, es decir, una teoría que se reconozca intrínsecamente ligada a la práctica y se comprometa con el carácter político de la filosofía.

Nuestro objetivo en el presente trabajo es pensar cómo este último concepto de inmanencia desarrollado por Gramsci permite comprender las implicancias de la construcción de una filosofía de la praxis y, a partir de eso, valorar las potencialidades de leer a Gramsci desde la perspectiva de la inmanencia para seguir construyendo filosofía y teoría con capacidad de analizar y transformar las realidades. Para llevar adelante lo propuesto, en primer lugar, haremos un repaso del diálogo de Gramsci con distintas perspectivas y tradiciones filosóficas para clarificar cómo se encuadra la cuestión de la inmanencia en su discusión con el materialismo histórico y el marxismo del siglo XX. En segundo lugar, nos proponemos caracterizar ese último concepto gramsciano de inmanencia como “terrenalidad” del pensamiento para entender su relación con el desarrollo de aspectos claves de la filosofía de la praxis. Por último, ofreceremos una serie de breves reflexiones en torno a cuáles son las consecuencias teórico-prácticas que conlleva la adopción de una perspectiva de la inmanencia en el marco de las filosofías marxistas, y también, sobre cuáles pueden ser los elementos de dicha operación teórica que contribuyan a la tarea presente de atender y responder a nuestras coyunturas específicas.

### **El diálogo de Gramsci con la tradición moderna de la inmanencia**

En la historia de la filosofía y, a la vez, en la obra completa de Gramsci, se pueden encontrar diversos conceptos y significados de inmanencia: puede ser negación de la trascendencia –y, como tal, afirmación de la absoluta autonomía del mundo y de su historia–; puede explicar la evolución de los fenómenos históricos sin recurrir a la teleología; o puede indicar una relación intrínseca entre teoría y práctica. Si bien es posible encontrar algo de cada una de estas acepciones en la obra completa de Antonio Gramsci, es la que indica un vínculo directo entre filosofía y política, o teoría y práctica, la que termina dando sentido, entendemos, a la construcción de su filosofía de la praxis.

Dicho concepto de inmanencia se desarrolla en los *Cuadernos de la cárcel* y se configura, principalmente, a partir de que Gramsci reconoce a Marx como recopilador de una multiplicidad de ideas provenientes de tradiciones diferentes, entre ellas, la tradición moderna de la inmanencia. Para Gramsci, la mixtura de elementos teóricos provenientes de diferentes tradiciones indica la voluntad de Marx de priorizar el uso de las categorías que sean necesarias o útiles para comprender e intervenir en una coyuntura determinada por sobre la obligación de conservar cierta “pureza” al interior de las líneas de pensamiento. Por esto es que Gramsci valora y analiza la presencia de ideas

provenientes de la tradición de la inmanencia en Marx, a la vez que intenta clarificar qué es lo que trajo aparejado esa decisión teórica.

En los *Cuadernos de la Cárcel*, Gramsci analiza los problemas históricos que han tenido las perspectivas filosóficas de la inmanencia en general, y su análisis aparece directamente vinculado a la reflexión sobre la importancia de hacer de la filosofía una herramienta para intervenir en la cultura y en la sociedad.

Una de las mayores debilidades de las filosofías inmanentistas en general consiste precisamente en el no haber sabido crear una unidad ideológica entre lo bajo y lo alto, entre los "simples" y los intelectuales. (...) la organicidad de pensamiento y la solidez cultural podía haberse dado sólo si entre los intelectuales y los simples hubiese habido la misma unidad que debe haber entre teoría y práctica (Gramsci, 1981: C11 §12).

La crítica presente en esta cita no se remite sólo a esta tradición, sino que busca interpelar a todas las corrientes del pensamiento que pretendan aportar a la vida política y a la transformación de la realidad. Por lo tanto, además de estar marcando una distancia respecto de la tradición moderna de la inmanencia, en este pasaje Gramsci está estableciendo las condiciones a partir de las cuales considera que es posible construir teoría en relación directa con la práctica –y por tanto, las bases de la construcción de su filosofía de la praxis.

La lectura que hace Gramsci de la tradición de la inmanencia en particular es que se trata de una serie de ideas canónicamente asociadas a una metafísica idealista y especulativa –en ocasiones, incluso, panteísta–, y que como tal nunca ha aparecido –o al menos eso parece– como una fuente de interés para el materialismo histórico. “Así se ha visto el término "materialismo" acogido con contenido pasado y por el contrario el término "inmanencia" rechazado porque en el pasado tenía un determinado contenido histórico cultural” (Gramsci, 1981: C11 §16). Gramsci indica sin embargo que existe cierta paradoja: en un principio, específicamente durante la primera mitad del siglo XIX, el materialismo sí se asociaba al concepto de inmanencia debido a su clara oposición al de trascendencia. Gramsci observa que esta caracterización de un materialismo no-trascendente – y por consecuencia, inmanente– provenía de otra asociación: la del materialismo moderno con el realismo político –contrapuesto a cierta forma de romantización e idealización de la política. Por lo tanto, para Gramsci, incluso antes de Marx –y de los jóvenes hegelianos–, la definición que

podía darse de materialismo estaba compuesta por elementos immanentistas y realistas. “Así, en los términos del sentido común, se llama materialismo a todo aquello que tiende a encontrar en esta tierra, y no en el paraíso, el fin de la vida” (Gramsci, 1981: C11 §16).

Es esta concepción del materialismo como una filosofía esencialmente terrenal la que, para Gramsci, Marx adopta en sus primeras reflexiones para tomar distancia del giro materialista que venía delineando Feuerbach al interior de los estudios hegelianos. Al leer las *Tesis sobre Feuerbach* (Marx, 2014) Gramsci recupera la transformación del concepto de práctica operada por Marx, transformación que marcó definitivamente su distancia respecto al conjunto de los jóvenes hegelianos y la intención marxiana explícita de construir un “nuevo materialismo” a partir de la profundización del vínculo entre teoría y práctica. La lectura gramsciana de las *Tesis sobre Feuerbach* está marcada por su propio proceso de inscripción crítica en la tradición marxista del siglo XX, ya que Gramsci valora la operación marxiana de asumir la prioridad de producir y retomar conceptos a partir de su potencialidad práctica, incluso cuando provienen de otras tradiciones, históricamente alejadas del materialismo. Para Marx en las *Tesis* se vuelve necesario redefinir el concepto de práctica para distanciarse del empirismo de Feuerbach –reducible a un empirismo-sensualista que aún conservaba prejuicios idealistas propios de la tradición alemana– y construir un “nuevo materialismo”. Y según Gramsci las *Tesis* son un texto fundamental debido a la centralidad que adquiere el concepto de práctica y a la operación de tomar varios elementos de tradiciones precedentes pero sin alinearse completamente con ninguna de ellas.

Es importante mencionar, además, que en los *Cuadernos de la cárcel* Gramsci reconoce explícitamente a Antonio Labriola como el antecedente clave para pensar a Marx en relación con la categoría de inmanencia. El pensamiento de Labriola adquiere valor para Gramsci porque escapa del doble destino aparentemente necesario que hasta el momento había tenido la herencia del pensamiento de Marx: la corriente idealista –de Croce, Sorel y Bergson–; y el “materialismo filosófico vulgar” o el kantismo, dos formas de satisfacer la búsqueda por un marco filosófico estable para el marxismo. Para Gramsci, el marxismo teórico de principios del siglo XX estaba sufriendo un retroceso respecto a la operación que ya había realizado Marx frente a la tradición hegeliana de establecer una relación dialéctica entre el materialismo de Feuerbach y el espiritualismo hegeliano clásico. El marxismo contemporáneo a Gramsci había vuelto a disociar materialismo e idealismo en dos recepciones distintas y, en consecuencia, incompletas. Frente a

esto, Labriola aparece como el único que hasta el momento había podido superar dicha dicotomía, rescatando tanto al materialismo como a la inmanencia. “En realidad Labriola, al afirmar que la filosofía de la praxis es independiente de cualquier otra corriente filosófica, que es auto-suficiente, es el único que trató de construir científicamente la filosofía de la praxis.” (Gramsci, 1981: C11, §70).

### **La filosofía de la praxis como “terrenalidad” del pensamiento**

Frosini (2004) señala que Labriola es claramente la puerta de entrada a la cuestión de la inmanencia para Gramsci durante el primer período de escritura de los *Cuadernos*, ya que la actitud teórica que había adoptado Labriola frente a la necesidad de desarrollar el concepto de filosofía de la praxis le permite a Gramsci proponerse construir una “nueva inmanencia” a la luz del “pensamiento de la inmanencia moderna, innovándola desde el interior, marcando con respecto a ella una discontinuidad (que hace por lo tanto que se mantenga un vínculo, aunque sea crítico)” (Frosini, 2004: 49)<sup>5</sup>. Y así como reconoce que gracias a las *Tesis sobre Feuerbach* es posible decir que no hay una línea directa entre Marx y el materialismo precedente, Gramsci encuentra en la tradición de la inmanencia elementos que hacen a la heterogeneidad de las tradiciones en las que es posible enmarcar a Marx. Desde esa postura crítica respecto de la ortodoxia de las tradiciones, y al igual que Marx se propuso en las *Tesis* sentar las bases para la construcción de un “nuevo materialismo”, en los *Cuadernos* Gramsci emprende la tarea de construir una “nueva inmanencia” partiendo del concepto de filosofía de la praxis, y ya en su segunda etapa de escritura da con una definición de inmanencia que se distancia de toda la tradición, incluso de Labriola.

El término “inmanencia” en la filosofía de la praxis tiene su significado preciso (...) La filosofía de la praxis continúa la filosofía de la inmanencia, pero la depura de todo su aparato metafísico y la conduce al terreno concreto de la historia (Gramsci, 1981:C11 §28).<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> Traducido desde el italiano.

<sup>6</sup> En la versión que aparece en C4, §17 –escrita durante la primera etapa de la producción de los *Cuadernos*– Gramsci dice “Marx” en vez de “la filosofía de la praxis” en ambos casos. Esto cambia en el C11 debido a que está producido en la segunda etapa de escritura en la cárcel, y sus ideas en relación a la inmanencia, en ese momento, se ordenan volviéndose más claras y contundentes en relación a la construcción de una filosofía de la praxis.

Para esa redefinición de la inmanencia, como decíamos, Gramsci deja de seguir tan linealmente a Labriola y retoma un concepto que aparece en la Tesis II sobre Feuerbach: el de “Diesseitigkeit”, traducido del alemán como “terrenalidad” o “mundaneidad”. Cuando Marx se encuentra hablando de la verdad como un problema práctico, y el concepto de práctica aparece asociado a la experiencia real y concreta, esta idea de “terrenalidad” establece una relación de identidad tanto con el concepto de realidad como con el de poder –o potencia. El término “Diesseitigkeit” tiene una significación muy particular en su idioma original que refiere al “más acá”, el “mundo de los vivos” –en contraposición, por supuesto, al más allá en donde se encuentran los muertos. Por tanto, de por sí en “Diesseitigkeit” hay una referencia a la vida y –por qué no– al tiempo presente. Es curioso también que se trate de un término que proviene del uso común y cotidiano del alemán: esto puede señalar cierta intención de Marx de sacar a su materialismo del plano de lo especulativo para vincularlo directamente con lo terrenal. En la siguiente cita vemos cómo el concepto de “Diesseitigkeit” es explícitamente vinculada por Gramsci a la construcción de una “nueva inmanencia”:

(...) en realidad, el término inmanencia ha adquirido un significado peculiar que no es el de los “panteistas”, ni tiene otro significado metafísico-tradicional, sino que es nuevo y precisa ser establecido. (...) La filosofía de la praxis es el “historicismo” absoluto, la mundanización y *terrenalidad* absoluta del pensamiento, un humanismo absoluto de la historia (Gramsci, 1981: C11 § 27).

Frosini explica que la lectura que hace Gramsci de la “Diesseitigkeit” en relación directa con la inmanencia proviene de una diferenciación entre inmanencia como categoría e inmanencia como experiencia: es decir, con “carácter terrenal” (Frosini, 2009: 50).<sup>7</sup> La palabra “Diesseitigkeit”, indica Frosini, no tiene ninguna relación con la distinción moderna entre trascendencia e inmanencia, y por eso le permite a Gramsci salir de esa dicotomía tradicional –superándose a sí mismo respecto sus primeras conceptualizaciones en torno a la inmanencia– e inscribir a Marx en una línea discontinua, construyendo, en este sentido, la “nueva inmanencia”.

Para completar la caracterización de esta construcción de una “nueva inmanencia” en los *Cuadernos de la cárcel*, queremos mencionar la importancia de los apuntes críticos de Gramsci al

---

<sup>7</sup> Traducido desde el italiano.



*Ensayo popular de sociología* (Bujarin, 1974), en el que Bujarin afirma que el uso de Marx del concepto de inmanencia es meramente metafórico (Gramsci, 1981: C4, §17). Gramsci responde a esta idea de Bujarin a partir de una concepción historicista del lenguaje que considera que las metáforas son parte inevitable de las transformaciones sociales, de la lucha de clases y de la construcción de hegemonía:

Todo el lenguaje se ha convertido en una metáfora y la historia de la semántica es también un aspecto de la historia de la cultura: el lenguaje es una cosa viva y al mismo tiempo es un museo de fósiles de la vida pasada. (...) La expresión "inmanencia" en Marx tiene un significado preciso y esto es lo que había que definir (...) Marx continúa la filosofía de la inmanencia, pero la depura de todo su aparato metafísico y la conduce al terreno concreto de la historia. El uso es metafórico sólo en el sentido de que la concepción ha sido superada, ha sido desarrollada, etcétera (Gramsci, 1981: C4, §17).

Gramsci sostiene entonces que en Marx hay un uso consciente y profundo del término inmanencia, y que si queremos nombrar ese uso como “metafórico” debemos considerar que es igual de metafórico que el resto de los usos del lenguaje. Además, indica que en Marx hay un reconocimiento de lo que el término “inmanencia” implica para la historia de la filosofía, y una transformación de su significado desde esa raigambre histórica.

En contraposición a posturas como la de Bujarin que tienden a desacreditar todo aquello que no encaje fácilmente en cierta linealidad de la tradición marxista, Gramsci defiende la importancia de que el marxismo construya una filosofía de la praxis. La filosofía de la praxis, como unidad entre teoría y práctica, construye verdad interviniendo de manera explícita en las relaciones sociales y políticas, en la construcción de ideología, es decir, de hegemonía. Una filosofía de la praxis es un materialismo histórico inmanente en el sentido de que es “terrenalidad” del pensamiento, siguiendo a la Tesis II sobre Feuerbach. La filosofía de la praxis como materialismo inmanente comprende que las verdades se producen políticamente en la ideología, y que las ideologías producen efectos de verdad. La elaboración del concepto de filosofía de la praxis, en conjunción con la construcción gramsciana de una “nueva inmanencia”, responde a la intención de Gramsci de continuar con el camino marcado por Marx –al menos, el joven Marx de las *Tesis*– en el sentido de reconciliar a la teoría con la práctica, de manera que la misión de la filosofía fuese averiguar lo terrenal, el “más acá” y pudiera dejar de lado, definitivamente, el “más allá”

especulativo al que se había abocado el idealismo hegeliano. Gramsci reconoce elementos en Marx que tienen la capacidad de atravesar de manera crítica las tradiciones, pero al mismo tiempo conservando y transformando conceptos –haciendo un uso metafórico de los mismos– en la medida en que mantienen su potencialidad práctica.

### **Una perspectiva inmanente para traducir a cualquier presente**

Por último, y a modo de síntesis, desarrollaremos aquí algunas conclusiones elaboradas a partir de lo mencionado en los apartados anteriores. El materialismo histórico que defiende Gramsci, entonces, se diferencia claramente del de Bujarin –y el del resto de la ortodoxia marxista–, por ser un desarrollo explícito de su filosofía de la inmanencia. Hacer confluir al materialismo con la inmanencia es una de las operaciones teóricas que llevan a Gramsci a la afirmación de la contingencia histórica y del carácter ideológico y político de los acontecimientos. Es claro que esto contribuye al explícito interés de Gramsci de desmarcarse del determinismo económico inscripto en el materialismo histórico de la época que planteaba cierta objetividad en el desarrollo de la historia. Por eso la construcción de una filosofía de la praxis a partir de la incorporación de la inmanencia en el sentido de una “terrenalidad” del pensamiento se vuelve central para reflexionar en torno a las formas de en que la teoría se inscribe en una coyuntura y transforma las relaciones sociales.

En relación a las ideas de Gramsci sobre el carácter “metafórico” de todo uso del lenguaje que implique alguna transformación del significado de los conceptos. La teoría de la traducción o la traducibilidad en Gramsci es también otra forma de entender la inmanencia, es decir, la “terrenalidad” del pensamiento que indica la unidad entre teoría y práctica. En el Cuaderno 3 Gramsci recuerda la idea de traducibilidad entre el francés y el alemán que aparece en *La Sagrada Familia* de Marx, y la lee como un reconocimiento de la dimensión política de la filosofía. Marx indica que la filosofía alemana buscaba comprender el evento político de la Revolución Francesa, y que al hacerlo tradujo el evento del francés al alemán, y, simultáneamente, de la práctica a la teoría. Esta traducción se vuelve posible, según Gramsci, debido a la intrínseca relación entre teoría y práctica, al hecho de que no se trata de dimensiones separadas. Es a partir de esto que Gramsci señala que la filosofía de la praxis reconoce a la traducibilidad como elemento crítico inherente al materialismo histórico, porque se trata de una operación que rompe el esquema de subordinación

de la práctica respecto de la teoría –y viceversa. Para Gramsci hay traducción recíproca entre teoría y práctica, y por lo tanto, contacto directo de la actividad filosófica con la actividad política.

Como señaló André Tosel en una entrevista (Rebucini, 2016), traducción –o traducibilidad– para Gramsci es un término que escapa al significado de utilidad exclusivamente lingüística para convertirse –en palabras de Tosel– en un operador práctico que consiste en compatibilizar dos o más registros prácticos diferentes. La apuesta gramsciana es la de desmontar cierta traducción de los conceptos de Marx para construir una nueva. Frente al determinismo de la Segunda Internacional y la sociología de Bujarin en la Tercera Internacional, Gramsci retraduce la filosofía marxista a partir de los aportes de Labriola y del joven Marx, construyendo la filosofía de la praxis como una forma de “terrenalidad” del pensamiento, de mundanización de la teoría, y de historización de los conceptos.

Es posible decir entonces que en Gramsci hay una traducción del concepto de inmanencia para volverlo compatible con el materialismo histórico y que sea posible la construcción de una filosofía de la praxis que evite la lectura tanto determinista como idealista de los fenómenos sociales. Sostenemos que para operar dicha traducción, Gramsci replicó el criterio teórico de Marx en las *Tesis sobre Feuerbach*, priorizando la importancia de retomar conceptos que aporten elementos de análisis y transformación de la coyuntura por sobre la conservación del carácter puro de las tradiciones teóricas. Siendo la práctica el criterio más importante de elaboración teórica, hay una ruptura –tanto en Marx como en Gramsci– en términos de contenido y de metodología con el modo tradicional de producir filosofía. Consideramos que tanto el ejercicio de traducción de conceptos y de realidades de la filosofía de la praxis como la incorporación de una perspectiva de la inmanencia para el análisis materialista de la realidad constituyen gestos teórico-políticos que hacen de Gramsci un reservorio de ideas y discusiones que permiten seguir poniendo en valor la capacidad del marxismo de convertirse en herramienta ineludible para pensar nuestros presentes con perspectivas de transformarlos.

## **Bibliografía**

Bujarin, N. (1974), *Teoría del materialismo histórico. Ensayo popular de sociología marxista*, Siglo XXI, Madrid.

Frosini, F. (2004), “L'immanenza nei Quaderni del Carcere di Antonio Gramsci” en *Quaderni materialisti* 5, Ghibli.

————— (2009), *Da Gramsci a Marx. Ideologia, verità e politica*, DeriveApprodi, Roma

Gramsci, A. (1984), *Cuadernos de la cárcel*, Era, México D.F.

Marx, K. (2014), “Tesis sobre Feuerbach” en *Antología*, Siglo XXI, Buenos Aires.

Rebucini, G. (2016) “De Spinoza a Gramsci: entrevista con André Tosel”, en *Materialismo Storico*, n° 1/2018 (vol. IV).

### **Sobre la sigla utilizada para citar los *Cuadernos de la cárcel***

Al referirnos a la obra de Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, editada en México D.F por Era en 1981, utilizamos la modalidad de indicar el Cuaderno del que proviene la cita mediante la letra “C”, y el apartado en particular en la que está contenida, por medio del símbolo §. Por caso, cuando nos referimos al apartado 16 del Cuaderno 7, citamos: Gramsci, A., (1981), C7, §16. De esta manera, la cita puede rastrearse en todas las ediciones –en cualquier idioma– provenientes de la edición crítica original de los *Cuadernos* a cargo del Instituto Gramsci de Turín (1975).

## **Discurso, retórica y política**

### **Una lectura post-marxista sobre la problemática del lenguaje en la obra de Ernesto Laclau, sin pedido de disculpas**

Aldana Tomasella

#### **Resumen**

La riqueza heurística del marxismo, como campo teórico, radica en su tensión constitutiva entre la inmanencia de lo propio y la trascendencia de lo ajeno. Asimismo, es la problemática del lenguaje la cual exhibe en su plenitud aquella crisis originaria de productividad crítica, como consecuencia de su característica plurivocidad semántica. Con lo cual, el objetivo general de esta investigación es el de contribuir a la reflexión acerca de por qué resultaría relevante la problematización del lenguaje para una teoría crítica de la sociedad en nuestro tiempo. En ese sentido, advertidos de la politicidad que supone una toma de posición respecto del lenguaje, entendemos que el presente demanda su problematización, como condición necesaria para la producción de una teoría social crítica. Para emprender dicha tarea, hemos elegido la obra de Ernesto Laclau, en tanto es portadora de aquella tensión originaria característica del marxismo. Sin embargo, nuestra apuesta analítica se fundamenta en una lectura herética del pos-marxismo laclauniano, en relación a la cuestión del lenguaje. Lo cual implica, que la hipótesis que está a la base de esta investigación consiste en una lectura post-marxista sin pedido de disculpas de la problemática del lenguaje en la obra de Laclau. La cual supone afirmar, que lo que persiste de la tradición marxista es aquella productiva tensión entre la inmanencia de lo propio y la trascendencia de lo ajeno, posible de ser rastreada en la potencia poético-retórica, que se encontraba presente ya en las formaciones discursivas constituidas al interior del marxismo clásico. Sin embargo, no deja de ser una lectura *post-marxista*, de modo que la prolífica novedad radica en el status ontológico que posee la retórica en la obra laclauniana. Tal lectura, nos advierte de la existencia de los umbrales

figurales que esconde toda reflexión teórico-política, y no sólo la teoría marxista. Advertencia ineluctable para la producción de una teoría social crítica y rigurosa en nuestros días.

**Palabras clave:** *Discurso, Retórica, Política, Post-marxismo, Lenguaje.*

### **Introducción**

La pregunta que ha motivado este trabajo hunde sus raíces en aquella intertextualidad siempre abierta que caracteriza la corriente de pensamiento marxista, en su aparente siempre estar en crisis. En ese sentido, reparamos en la cuestión que el marxismo, como campo teórico, constituye una tradición anacrónica y diversa en su interior, que desde sus inicios posee discontinuidades internas que hacen a la riqueza de su complejidad teórica. En efecto, hemos advertido que el marxismo como teoría, constituye una teoría destotalizada o no totalizante, esto es un espacio teórico que nunca logra consolidarse y cerrarse sobre sí mismo de forma autosuficiente si no que más bien, se encuentra siempre abierto a nutrirse de otras teorías ajenas al mismo, pero también de una dimensión distinta de la teoría que es la praxis política. Sin embargo, es en este umbral de indeterminación y apertura, en esta tensión, que ha venido sucediendo desde su origen, entre la inmanencia de lo propio y la trascendencia de lo ajeno, donde reside su riqueza heurística. Es en aquella tensión originaria, donde en verdad radica su productividad crítica.

Existen a nuestro entender tres grandes núcleos problemáticos al interior del campo teórico marxista, que exhiben en su plenitud las múltiples divergencias sustanciales que configuran la historia del marxismo. A saber, la historia, la ideología y el lenguaje. Sin embargo, consideramos que la problemática del lenguaje posee una preminencia heurística para la producción de una teoría crítica, frente a las cuestiones relativas a la historia y la ideología, en la medida que tanto los debates intelectuales como los combates políticos implican tomas de posición respecto al mismo. Aunque los autores clásicos del marxismo no tratan la cuestión del lenguaje como una cuestión central a ser abordada en y por sí misma y, haya que esperar hasta 1929, para observar el primer proyecto sistemático de elaboración de una filosofía marxista del lenguaje, planteado por V. Voloshinov (1992) en la Rusia soviética, la tradición marxista, comenzando desde su artífice, reabrirá una y otra vez la cuestión del lenguaje. De modo que, la problemática del lenguaje en la teoría marxista, puede ser leída

como el despliegue de una crisis de conflictos teóricos en disputa, que expone —a través de los distintos sentidos que le son dados— dilemas centrales del pensamiento político, entre ellos la forma de plantear la relación base/superestructura, como conceptualizar la ideología o la historia, como pensar la producción o reproducción del orden social, como pensar la constitución de sujetos políticos, entre otras. Tal es así que, se trata de una problemática particularmente polisémica que, por su propia complejidad interna, vivió desde el inicio en estado de productiva crisis de significaciones. Y esa plurivocidad semántica, ostenta las preocupaciones teóricas fundamentales del pensamiento occidental (éticas, estéticas, materiales, epistemológicas y políticas), al alumbrar alguna de las distintas dimensiones del lenguaje: su potencia poético-retórica, su potencia ética, su potencia política-discursiva, su potencia material y su potencia epistemológica.

Sobre la base de estas consideraciones, el *objetivo general* de esta investigación es el de contribuir a la reflexión acerca de por qué resultaría relevante la problematización del lenguaje para una teoría crítica de la sociedad en nuestro tiempo. En ese sentido, queda claro que ninguna consideración de la acción humana podrá prescindir de una interrogación respecto de lo que tiene lugar en el lenguaje. No obstante, y advertidos de la politicidad que supone una toma de posición respecto del papel del lenguaje en la consecución de los asuntos humanos, entendemos que las mismas comprenden luchas políticas y hermenéuticas y, por consiguiente, no son neutrales. De tal modo que, en tanto no es posible mantener una presunta transparencia en la relación entre las palabras y las cosas, entendemos que el presente demanda la tarea de problematizar el lenguaje, como condición necesaria para la producción de una teoría social crítica y rigurosa.

Para emprender la tarea que nos hemos propuesto, no es casual que hayamos elegido la obra de Ernesto Laclau, en tanto es portadora de aquella tensión originaria entre la inmanencia de lo propio y la trascendencia de lo ajeno, característica del marxismo. Laclau ha sabido construir un gran edificio teórico, que posee como eje central la problematización del lenguaje en términos retórico-discursivos, aunque no exento de tensiones y desplazamientos en su interior, propiciados por su dispar y heterogéneo repertorio de influencias teóricas<sup>8</sup>. Sin embargo, es ese mismo umbral de indeterminación y apertura el

---

<sup>8</sup> Desde el marxismo gramsciano, hasta la lingüística de F. Saussure, la pragmática de L. Wittgenstein, la performatividad de J. Austin, el post-estructuralismo althusseriano, la deconstrucción derridiana, llegando hasta el psicoanálisis de la mano de J. Lacan y S. Freud.

que le permitió producir un andamiaje heurístico clave para el análisis político y la teórica crítica, que re-plantea debates políticos fundamentales (como la constitución de sujetos políticos, la articulación de luchas sociales o la producción de lo social), a la luz de los debates y combates que nos interpelan en nuestra contemporaneidad.

Sin embargo, la ascendencia marxista en la obra laclauniana ha sido puesta en cuestión en reiteradas ocasiones. Tal es así, que el mismo Laclau ha expuesto argumentos claros a la hora de identificar lo que su proyecto intelectual tiene de *pos* y, asimismo, de *marxista*<sup>9</sup> (Laclau, 2000; Laclau, 2014; Laclau y Mouffe, 2015). Laclau se encontraba convencido de que una gran tradición intelectual, como es el marxismo, nunca muere “a través de algo así como un colapso súbito” (2014: 14). Pero, asimismo, también estaba convencido acerca de que la concepción monolítica del marxismo leninista constituía un brutal empobrecimiento de la rica ambivalencia y diversidad del campo de la discursividad marxista (Laclau y Mouffe, 2015: 9). De modo que, el método analítico utilizado a la hora de abordar la tradición marxista implica un proceso de reapropiación de aquella tradición intelectual, que a la luz de los problemas políticos contemporáneos conlleva la deconstrucción de sus categorías centrales, reconceptualizándolas bajo campos de discursividad externos al marxismo, que de hecho ponen en cuestión al marxismo como sistema cerrado (Laclau y Mouffe, 2015: 8-10).

No obstante, si bien coincidimos con Laclau que es en la interdiscursividad –siempre heterogénea y muchas veces contradictoria- propia del marxismo que reside su riqueza heurística y “la garantía de su perduración como punto de referencia del análisis político.” (Laclau y Mouffe, 2015: 29) Apostamos por invertir la metáfora del cauce del río utilizada por Laclau y Mouffe (2015)<sup>10</sup>, al rastrear la genealogía de aquella intertextualidad siempre abierta en su propio origen, mediante la metáfora de la cascada, esto es, un curso fluvial donde por causa de un fuerte desnivel del cauce, el agua cae verticalmente escalonada en una serie de remansos. De modo que la crisis se encuentra en el origen y, es efectivamente en y por ella, que en cada uno de los remansos se resignifican horizontalmente los conceptos, mediante cauces de discursividad externos. El campo teórico marxista y, particularmente, la

---

<sup>9</sup> “[H]oy nos encontramos ubicados en un terreno claramente *pos*-marxista (...) Pero si nuestro proyecto intelectual en este libro es *posmarxista*, está claro que él es también *posmarxista*.” (Laclau y Mouffe, 2015: 28).

<sup>10</sup> “como las aguas que, procedentes originariamente de un cauce único, se diversifican en una variedad de direcciones y se mezclan con corrientes procedentes de cauces distintos.” (Laclau y Mouffe, 2015: 29). Allí se alude a un origen siempre idéntico a sí mismo. Antes bien, aquí se alienta la interpretación de un origen caótico y contradictorio, en una relación –siempre ya acontecida- con cauces externos.



problemática del lenguaje ha vivido desde su génesis en un estado de productiva crisis de significaciones, divergentes y contradictorias, que hallan su origen común en Marx pero que, de igual modo, este nunca ha sido idéntico a sí mismo.

De tal modo, nuestra apuesta teórica no versa en realizar una lectura desde el post-marxismo laclauniano en torno a la problemática del lenguaje, tal y como ha sido configurado analíticamente por él mismo, sino que nuestra lectura es, podríamos decir, un tanto herética o heterodoxa. Una lectura post-marxista sin pedido de disculpas, parafraseando al mismo Laclau (2000). En primer término, en tanto que en la obra de Laclau no es posible rastrear un análisis sistemático sobre la cuestión del lenguaje en los textos marxianos, sino tan sólo algunas referencia aisladas en torno a la misma, más bien propone el estudio de las categorías centrales en la tradición marxista, en el que opera como supuesto un cambio en el terreno ontológico, que asimismo conlleva el posicionamiento en una nueva dimensión del lenguaje: la potencia político-discursiva y la potencia poético-retórica. Como consecuencia de lo antes dicho, nuestra argumentación sin pedido de disculpas tomará en importancia dos cuestiones a ser tratadas. En primer lugar, a pesar de que es posible identificar un fuerte énfasis en la recepción de la obra de E. Laclau, en torno a la potencia político-discursiva del lenguaje, el procedimiento analítico a realizar estriba en pensar la problemática del lenguaje en la obra laclauniana como un continuum entre su potencia político-discursiva y su potencia poético-retórica. Potencia, esta última, que no es considerada por Laclau como un mero adorno del lenguaje sino que enseña una disposición performativa, que aporta una gran riqueza heurística para el desarrollo de una teoría crítica contemporánea, en la medida en que ostenta la posibilidad de imponer concepciones de la realidad, el poder y la verdad. En segundo lugar, y en parte como consecuencia de lo anterior, nuestra exégesis pretende recuperar, desde la perspectiva laclauniana, la dimensión poético-retórica y político-discursiva mentada por el propio Marx, posible de ser rastreada en textos clásicos como: *“El XVIII Brumario de Luis Bonaparte”* (2009), *“El manifiesto comunista”* (2011) y *“Las Tesis sobre Feuerbach”* (2006), que rompen con la idea de un principio igual a su origen.

En efecto, el postulado o *hipótesis* que está a la base de esta investigación consiste en una lectura post-marxista sin pedido de disculpas de la problemática del lenguaje en la obra de Ernesto Laclau. La cual supone afirmar, que lo que persiste de la tradición marxista es aquella productiva tensión entre la inmanencia de lo propio y la trascendencia de lo ajeno,

posible de ser rastreada en la potencia poético-retórica, que se encontraba presenta ya en las formaciones discursivas constituidas al interior del marxismo clásico. Sin embargo, no deja de ser una lectura *post-marxista*, de modo que la prolífica novedad radica en el status ontológico que posee la potencia poético-retórica en la obra laclauniana. Asimismo, es necesario reparar en que tal lectura, que alumbra la potencia poético-retórica del discurso, nos advierte de la existencia de los umbrales figurales que esconde toda reflexión teórico-política, y no sólo la teoría marxista. Advertencia ineluctable para la producción de una teoría crítica rigurosa en nuestros días.

En su presentación, el artículo se organiza en tres apartados, que responden a un curso argumentativo, trazado en base a la lectura *post-marxista* sin pedido de disculpas, propuesta anteriormente, que se encuentra configurado bajo tres estratos explicativos. En el apartado I, se fundamentará la actualidad de la teoría crítica hoy, y más específicamente por qué resultaría relevante una problematización del lenguaje en términos discursivos para una teoría crítica contemporánea. Como continuidad con las conclusiones extraídas del apartado anterior, en el apartado II, desarrollaremos los puntos centrales de la teoría del discurso de Laclau. Qué entiende por discurso, cómo aborda la formación de articulaciones discursivas y qué importancia tienen las mismas para la política (II.a). Por último, en el apartado III, nuestra intención es demostrar la existencia un *continuum* entre discurso y retórica y, por consiguiente, el status ontológico que, la misma en verdad, posee. Y, asimismo, cuestionar el lugar que ha ocupado la retórica –como adorno del lenguaje- en la ontología marxista clásica, a los fines aprehender la riqueza performativa de una concepción retórica del discurso para la construcción de una teoría crítica contemporánea.

Por último, frente a tan suntuosas pretensiones y ante una obra tan rica como extensa, nos aventuramos a ofrecer no su lectura secuencial, en tanto que de esa forma se nos impediría descubrir sus reorientaciones, sus desplazamientos y sus rupturas. En cambio, proponemos adentrarnos en la obra de Laclau como dentro de una “*caja de herramientas*” (Foucault, 1992: 184), en la cual encontrar algunos cerrojos y algunos obstáculos, así como algunos puntos clave, que nunca se agotan de un trabajo al otro, sino que se acumulan, se complejizan y se problematizan. Sin embargo, con ello no se evidencia su inconsistencia o insuficiencia, más bien se muestra su experimentación y problematización. De tal forma, llevaremos adelante la investigación circunscripta principalmente a las siguientes obras: *Hegemonía* y

*estrategia socialista* primera publicación en inglés en 1985 y en español en 1987; *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, publicada en 1993; *Emancipación y diferencia* de 1996; *Muerte y resurrección de la teoría de la ideología*, en 1997; *Contingencia, hegemonía, universalidad*, del año 2000; *Política de la retórica* publicada originalmente en 2001; en parte *La razón populista* de 2005; y por último, *Articulación y los límites de la metáfora* publicada en 2008.

### **I. La actualidad heurística de la crítica ideológica desde una hermenéutica discursiva**

La plurivocidad semántica con que es tratada la cuestión del lenguaje al interior del campo marxista es, digamos, su atributo primario. Y asimismo, su tratamiento es también constitutivamente anacrónico, en la medida en que no es abordado de forma sincrónica, sistemática y secuencial, sino que por el contrario, es el mismo Marx quien al interior de su obra ofrece un abordaje yuxtapuesto de diversas capas de significación, no exento de reorientaciones, desplazamientos y rupturas, que nunca se agotan de un trabajo al otro, sino que se acumulan y se complejizan. Sin embargo, con ello no se evidencia su inconsistencia o insuficiencia, más bien se muestra su experimentación y problematización. Con lo cual, podemos afirmar que la reflexión marxiana<sup>11</sup> sobre el lenguaje se configura como una suerte de discontinuidad de aproximaciones críticas al problema, que hallan su origen común en Marx pero que, de igual modo, tal origen no ha sido nunca idéntico a sí mismo. Y es en esa productiva crisis semántica dónde radica la potencialidad heurística de su análisis crítico, así como la garantía de su perduración como punto de referencia para la construcción de una teoría crítica de la sociedad. Como una cascada, que por causa de un fuerte desnivel en el cauce, el agua cae verticalmente escalonada en una serie de remansos, la problemática del lenguaje en el campo teórico marxista, ha vivido desde su génesis en estado de productiva crisis de significaciones –divergentes y contradictorias- y, es efectivamente en y por ella, que en cada uno de los remansos se abre la posibilidad de resignificación horizontal de los conceptos, mediante cauces de discursividad externos.

De ahí que, sea posible rastrear en la genealogía de esta productiva tensión semántica la puesta en juego de diversas tomas de posición marxianas respecto al lenguaje, que alumbran

---

<sup>11</sup> Utilizamos el término “*marxiano*” para hacer alusión a aquellas problematizaciones realizadas por el propio Marx y, el término “*marxista*” para aquellos estudios pertenecientes a la tradición de pensamiento fundada por Marx.

correlativamente distintas dimensiones del mismo<sup>12</sup>. Sin embargo, hemos encontrado un sentido que se ha sedimentado, en torno a la potencia material del lenguaje, es decir, entendido como expresión o testimonio de las condiciones materiales de vida dadas en un determinado momento histórico, que es inferido por Marx en “La Ideología Alemana” (2014)<sup>13</sup>. Pero consideramos que quedarnos con ese sentido casi canonizado, nos impediría apreciar la tensión semántica mentada por el propio Marx, que pone en juego otras significaciones que desbordan la estrechez dispuesta en “La Ideología Alemana” y que ubica a la problematización marxiana del lenguaje en una relación necesaria, siempre ya acontecida, con su exterioridad.

Antes bien, primariamente los exhortamos a adentrarnos en comprender qué sentido pone a jugar Marx en “La Ideología Alemana” (2014) y cómo es posible de ser puesto en cuestión por el post-marxismo laclauiano, desde una hermenéutica discursiva. En efecto, la crítica al idealismo realizada por Marx y Engels en “La Ideología Alemana” (2014) supone la necesidad de retrotraer la conciencia hipostasiada por la filosofía a la historia, concebida como un proceso productivo en el cual los hombres producen sus condiciones materiales de existencia en un momento histórico determinado, que se encuentra marcado por la desigualdad. Con lo cual, la conciencia es, de este modo, concebida como una conciencia práctica y producto social y el lenguaje como “algo tan viejo como la conciencia: el lenguaje es la conciencia práctica” (2014: 25). Originado en la vida real de los individuos, al igual que las formas de conciencia, el lenguaje es producto de la práctica humana y, se daría inicialmente como “emanación directa de su comportamiento material” (2014: 21), pero posteriormente sería disociado de la vida real y presentado por la ideología, como algo dotado de una sustantividad propia, ilusión que será objeto de la crítica, pero que sólo la práctica real, y no las palabras, podrá esclarecer<sup>14</sup>. Aquí se puede apreciar el uso que hace Marx de la

---

<sup>12</sup> Su *potencia material* inferida en “La Ideología Alemana” (Marx y Engels, 2014), su *potencia político-discursiva* posible de rastrear en la segunda parte del “Manifiesto Comunista” (2011) y en la tesis 11 sobre Feuerbach (Engels y Marx, 2006), así como su *potencia poético-retórica*, mentada en “El XVIII Brumario de Luis Bonaparte” (2009) y en el “Manifiesto Comunista” (2011).

<sup>13</sup> “La ideología Alemana” (2014), es un texto escrito por K. Marx en co-autoría con F. Engels entre 1845-1846, que sin embargo se publicó por primera vez en 1932.

<sup>14</sup> “La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real. Y si en toda la ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en la cámara oscura, este fenómeno responde a su proceso histórico de vida (...). Totalmente al contrario de lo que ocurre en la filosofía alemana, que desciende del cielo sobre la tierra, aquí se asciende de la tierra al cielo. Es decir, no se parte de lo que los hombres dicen, se representan o se imaginan, ni tampoco del hombre predicado, pensado, representado o imaginado, para llegar, arrancando de aquí, al hombre de carne y hueso; se parte del hombre que realmente actúa y, arrancando de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida” (Marx y Engels, 2014: 21)

potencia material del lenguaje, como manifestación de las condiciones materiales de vida, a las que puede expresar fiel o distorsionadamente.

Esta noción material del lenguaje, que parece haberse sedimentado, ha nacido de la mano del enfoque de la crítica de la ideología, entendida como distorsión o falsa conciencia. Es por eso que en primer lugar, proponemos esbozar la refutación del post-marxismo laclauiano a la perspectiva *de la* crítica de la ideología, en la que sin embargo, encuentra su propia resurrección. Laclau recupera la necesidad de una crítica ideológica, imprescindible, ya que en definitiva “seguiremos viviendo en un universo ideológico” (Laclau, 2014a: 50), pero para ello se posiciona en un terreno ontológicamente diferente y en una dimensión distinta del lenguaje: *la potencia político-discursiva*. Pensar al lenguaje como discurso supone la importancia de su fuerza productiva de realidad, el lenguaje importa en su capacidad performativa, esto es, de producir realidades que no preexistían a esa práctica discursiva. El lenguaje como discurso no expresa la realidad material sino que al declararla la construye.

Laclau comienza “*Muerte y resurrección de la teoría de la ideología*” (2014a)<sup>15</sup> advirtiéndole que estamos ante la muerte de la ideología, como categoría analítica, tal y como había sido abordada por el marxismo clásico, retomando el argumento planteado por Žižek, que plantea que el abandono de dicha categoría estuvo estrechamente relacionado con su expansión indefinida. Con lo cual, no podía hallarse un terreno extra-ideológico, pretensioso de la existencia de un metalenguaje, desde donde acceder a las verdades inmutables y, por consiguiente, si no hay más que ideología la misma empresa crítica de lo ideológico acaba por perder el sentido. Ahora bien, esto no significa que “la crítica ideológica sea imposible, lo que es imposible es una crítica de la ideología en cuanto tal; todas las críticas serán necesariamente intra-ideológicas.” (Laclau, 2014a: 24). La posibilidad de resurrección de la crítica ideológica en nuestra contemporaneidad, Laclau la halla en el cambio de perspectiva de la teoría crítica, que exhorta a una nueva posición respecto al lenguaje, así como un cambio en el terreno ontológico. Cambios, que para Laclau, entablan una relación necesariamente convergente. En ese sentido, la base fundamental de la crítica *de la* ideología “ha sido el postular un punto a partir del cual –al menos tendencialmente- la realidad hablaría sin mediaciones discursivas” (Laclau, 2014a: 23), en otras palabras, lo que nosotros llamamos la potencia material del lenguaje. Por el contrario Laclau, retoma la noción de distorsión,

---

<sup>15</sup> Publicado por primera vez en el año 1997.

pero desde una hermenéutica discursiva y una perspectiva ontológica post-fundacional<sup>16</sup>. Ya no constituye una representación ilusoria de la realidad que hay que denunciar, sino un elemento constitutivo de lo social, clave para comprender los cierres discursivos contingentes e históricos, es decir, la producción de fundamentos de la sociedad.

Esta distorsión constitutiva, implica el ocultamiento de “la dislocación inherente a aquello que se presenta a sí mismo como identidad cerrada; el acto de ocultamiento consiste en proyectar en esa identidad la dimensión de cierre de la que ella carece” (Laclau, 2014a: 27). A su vez esto tiene dos consecuencias importantes: *en primer lugar*, la operación de cierre es imposible pero necesaria, imposible porque esa dimensión de cierre en la realidad es algo que se encuentra ausente y, necesaria porque sin esa fijación ficticia de sentido no habría sentido en absoluto<sup>17</sup>; *en segundo lugar*, el efecto ideológico por antonomasia es la creencia en que hay un ordenamiento social particular que aportará el cierre y la transparencia de la comunidad. Con lo cual, hay ideología para Laclau, “siempre que un contenido particular se presenta como más que sí mismo. (...) lo que la distorsión ideológica proyecta en un objeto particular es la plenitud imposible [pero necesaria] de la comunidad” (2014a: 29)<sup>18</sup>.

Luego de estas conclusiones, Laclau inserta el debate en el terreno discursivo. Ahora bien lo que posee valor analítico, en razón de nuestra exégesis, es que aquella ilusión de cierre indispensable para la constitución del vínculo social, se construye discursivamente. Lo que es lo mismo que decir que la discursividad, para Laclau, posee un status ontológico, por consiguiente, la sociedad es el resultado de producciones discursivas. Y es el estudio de los mecanismos discursivos que hacen posible esa ilusión el que constituye el campo específico de la teoría contemporánea de la crítica ideológica. En ese sentido, la perspectiva de Laclau expone de forma implacable la inminente actualidad de la teoría crítica y, más específicamente, por qué la misma demanda la tarea de problematizar el lenguaje en términos

---

<sup>16</sup> No se encuentra dentro de nuestras intenciones abordar la obra de Laclau desde una perspectiva post-fundacional. Sin embargo, resulta ineluctable, a los fines del análisis de la categoría de discurso y retórica, esclarecer algunas de sus tesis centrales. La perspectiva post-fundacional nace con la noción de *Abgrund* heideggeriana, esto es, un fundamento que es, a la vez, un abismo. Lo cual no significa la ausencia de fundamentos, es decir, una ausencia a secas, sino la presencia de una ausencia. Esta ausencia no puede ser representada de forma directa, por su condición de ausencia. Y puesto que no hay un fundamento último, no hay fijación última del sentido, pero ese momento de no-fijación es representado por fijaciones parciales. En otras palabras, la distorsión o fijación parcial “es el único medio de representar [discursivamente] aquello que es constitutivamente irrepresentable” (Laclau, 2014d: 147) –El agregado es nuestro-. Ese hiato, aquello irrepresentable puede ser nombrado pero no es posible de aprehender conceptualmente su contenido.

<sup>17</sup> Es esta dialéctica entre necesidad e imposibilidad la que da a la ideología su terreno de emergencia.

<sup>18</sup> El agregado es nuestro.

discursivos, como condición necesaria para la producción de una teoría social crítica y rigurosa.

## II. Constitución discursiva de lo social

Concluíamos en el apartado anterior, como la perspectiva laclauiana exhibe la inminente actualidad de la teoría crítica y, más específicamente, por qué la misma demanda la tarea de problematizar el lenguaje en términos discursivos, como condición necesaria para la producción de una teoría social crítica y rigurosa. En tanto la ilusión de la inmediatez (un acceso no mediado discursivamente a las cosas mismas) se desmorona y la mediación discursiva deviene primera y constitutiva, resulta imprescindible a los fines de nuestro estudio, desarrollar la teoría del discurso de Laclau. Qué entiende por discurso, cómo aborda la formación de articulaciones discursivas y qué importancia tienen las mismas para la política.

Si bien no se encuentra dentro de las pretensiones de este trabajo abordar el dispar y heterogéneo repertorio de influencias teóricas empleado por Laclau para la construcción de su teoría del discurso, nos resulta analíticamente fructuoso abordar la misma a partir de un contrapunto con algunas de la tesis centrales de sus principales influyentes, a los fines de una mayor precisión conceptual. En esa línea, comenzaremos por tomar las precisiones básicas a cerca de la teoría del discurso apuntadas por Laclau en “Hegemonía y Estrategia Socialista” (2015), publicado originariamente en inglés en 1985, haciendo referencia al estructuralismo del signo o lingüística formal de Saussure, la pragmática de Wittgenstein, la performatividad de Austin y el post-estructuralismo del signo de J. Derrida. Para luego, en un segundo momento trazar la importancia que tiene la estructura discursiva y sus mecanismos de formulación para la política, mediante un artículo publicado en un libro posterior “¿Por qué los significantes vacíos son importantes para la política?” (1996), en el que Laclau complejiza y problematiza su concepción del discurso, como resultado de la importancia que ejerce la tesis lacaniana de la primacía del significante sobre el significado.

En “Hegemonía y Estrategia Socialista” Laclau define una *estructura discursiva* no como “una entidad meramente “cognoscitiva” o “contemplativa”; [sino como] una práctica articuladora que constituye y organiza a las relaciones sociales”<sup>19</sup> (2015: 133). Para que esta definición de discurso, y su consiguiente proceso de formación mediante la práctica

---

<sup>19</sup> El agregado es nuestro.

articulatoria, pueda ser entendida de manera acabada, el mismo Laclau subraya tres precisiones básicas: el tipo de coherencia específica de una formación discursiva; las dimensiones de lo discursivo; y la apertura o el cierre que una formación discursiva presenta (2015:143).

Con respecto al *tipo de coherencia específica de una formación discursiva*, Laclau retoma la idea de que todo sistema es un sistema de diferencias, tal como Saussure conceptualiza el lenguaje (2007) pero, a su vez, realiza una crítica a la idea saussureana del lenguaje como totalidad cerrada. Para Laclau, los cierres del sistema, esto es la emergencia del sentido, sólo son parciales y contingentes<sup>20</sup>. La existencia de un límite del discurso, esto es un exterior constitutivo, es lo que posibilita la emergencia del sentido, condición de posibilidad de la significación (de lo contrario sólo habría dispersión del sentido), a la vez que impide que se instituya como un sistema cerrado y autónomo. Es por eso que para Laclau la sociedad es, a la vez, imposible pero necesaria. Idea que quedará mucho más clara con el ulterior desarrollo.

Con respecto a *las dimensiones de lo discursivo*, Laclau rechaza la distinción entre prácticas discursivas y no discursivas y afirma *por un lado*, que ningún objeto se constituye al margen de sus condiciones discursivas de emergencia, lo que construye a todo objeto como objeto de discurso; y *por el otro*, el carácter material de toda estructura discursiva. La primera afirmación supone que si bien Laclau se aleja de Saussure -que restringió el campo de la lingüística al sistema de la lengua diferenciando así entre elementos lingüísticos y extra-lingüísticos- al extender el terreno desde la lengua al discurso, asimismo lo presupone. Esto significa que no deja de importar el aparato formal de la enunciación, pero ahora también importa el lenguaje como práctica, en su función pragmática y performativa. El lenguaje como práctica siempre es, por un lado, singular y acontecimental, atado a la situación de enunciación absolutamente original pero al mismo tiempo, posee una dimensión de institucionalidad, formalidad, externalidad que es lo que en última instancia sostiene los enunciados particularmente situados<sup>21</sup>. La importancia de ello radica en que los objetos nunca son dados como entidades existenciales, sino que se presentan siempre dentro de

---

<sup>20</sup> “si la contingencia y la articulación son posibles es porque ninguna formación discursiva es una totalidad saturada, y porque, por tanto, la fijación de los elementos en momentos no es nunca completa.” (Laclau y Mouffe, 2015: 144)

<sup>21</sup> Lo que aquí se niega *no* es la existencia, externa al pensamiento, de dichos objetos, sino la afirmación de que ellos puedan constituirse como objetos al margen de su condición discursiva de emergencia (Laclau y Mouffe, 2015: 146-147). Laclau pone el ejemplo de un terremoto, el mismo existe en el sentido de que ocurre independientemente de mi voluntad, pero el hecho de que su especificidad como objeto se construya en términos de fenómenos naturales depende de la estructuración de un campo discursivo.



articulaciones discursivas. De este modo es porque los objetos existen que pueden adquirir uno u otro significado, “pero ningún proceso de construcción de sentido se deriva de la mera existencia del objeto” (Morales, 2014: 344). La segunda afirmación, supone como trasfondo: la performatividad de la teoría de los actos de habla de Austin (1982) y la pragmática de Wittgenstein. Por un lado, el carácter performativo de los enunciados refiere a la fuerza o capacidad de las emisiones realizativas o actos de habla como los llama Austin (1982), que al ser emitidos realizan la acción que nombran generando un nuevo estado de cosas<sup>22</sup>. De manera que el discurso ostenta para Laclau una capacidad creadora y/o trasformadora de realidad. Por otro lado, Laclau asume la función pragmática del lenguaje, lo que conlleva afirmar que en la estructura de significación, la semántica<sup>23</sup> depende enteramente de su pragmática<sup>24</sup>. Y retoma la noción de “juegos de lenguaje” de Wittgenstein para caracterizar la materialidad del discurso, en ese sentido la práctica articuladora de un sistema de diferencias no consiste únicamente en fenómenos lingüísticos, sino que “debe atravesar todo el espesor material de instituciones, rituales, prácticas de diverso orden, a través de las cuales la formación discursiva se estructura” (Laclau y Mouffe, 2015: 148). De modo que, en tanto el discurso no está exclusivamente ligado al habla o la escritura sino que abarca toda práctica significativa, es equivalente a la producción social de sentido.

Con respecto a la precisión acerca de *la apertura o cierre de una estructura discursiva*, es necesario reponer el supuesto ontológico post-fundacional y post-estructuralista que habita el trasfondo de la teoría del discurso laclauiana. Laclau continua el trabajo deconstructivo iniciado por Derrida, en ese sentido el acontecimiento que ha producido el descentramiento<sup>25</sup> hizo posible pensar que el centro ya no es el centro sino que más bien toma la forma de un no-lugar, de una ausencia, de una “función en la que acontecen sustituciones de signos al infinito” (Morales, 2014: 339). Es decir, el descentramiento, la dislocación, la expulsión de

---

<sup>22</sup> Laclau, al igual que diversos post-estructuralistas, asume la capacidad performativa del lenguaje. En ese sentido, retoma el carácter de las emisiones realizativas, que se diferencian de las constatativas 1. Por su capacidad de producir efectos y consecuencias en los pensamientos, sentimientos y acciones de uno mismo y de los otros 2. Por la fuerza que estas tienen sobre otros individuos y sobre el mismo emisor 3. Y por su capacidad de producir cambios y transformaciones. (Austin, 1982).

<sup>23</sup> La semántica es la parte de la lingüística que estudia el significado de las expresiones lingüísticas.

<sup>24</sup> La pragmática refiere la parte de la lingüística que estudia el lenguaje en su relación con los usuarios y las circunstancias de la comunicación.

<sup>25</sup> Derrida explica que la irrupción del acontecimiento que permitió la producción del pensamiento de la estructuralidad de la estructura y la posibilidad de producir una dislocación, una expulsión del centro, no es posible pensarlo como un momento puntual en el tiempo. El acontecimiento que ha producido el descentramiento es algo que ha venido sucediendo, algo que en verdad pertenece a nuestra época pero sin embargo va a estar presente en toda la historia de la metafísica de la presencia. Este acontecimiento, es a la vez, una ruptura que forma parte de un momento que sin embargo ha estado siempre ya allí.

su lugar del centro trae consigo la apertura del juego de la significación al infinito. Es entonces que en ausencia de un fundamento último, de un origen igual a sí mismo, de centro, de esencia, todo se convierte en discurso para Derrida, es decir, un sistema de diferencias en el que “la ausencia de significado trascendental extiende hasta el infinito el campo y el juego de la significación” (Derrida, 1989: 385). En otras palabras, pensar que la estructuralidad de la estructura está constitutivamente dislocada, habitada por una falta, por la ausencia de un fundamento último, de un origen trascendental, es lo que habilita la significación y hace imposible que cualquier estructura de sentido encuentre en sí misma el principio de su propio cierre. De esto deriva que la totalidad cerrada, como un sistema objetivo y suturado de diferencias, es inalcanzable, es imposible pero necesaria. En ese sentido, para Laclau, la estructura de significación como constitución discursiva de los fundamentos de lo social se construye en el terreno de la imposibilidad tanto de una apertura o exterioridad como de una sutura o interioridad totales y, por consiguiente, en la relación entre imposibilidad/necesidad. Se entiende entonces que, la ausencia de un sentido trascendental o sentido último supone *la apertura* de la estructura de significación y con ello la imposibilidad de fijación absoluta de significado. Pero, asimismo Laclau, retomando el principio de arbitrariedad y mutabilidad del signo considerados por Saussure (2007)<sup>26</sup>, aduce que la arbitrariedad que une el significante con el significado no implica que cualquier significante pueda ser unido a cualquier significado, con lo cual tampoco es posible la no fijación absoluta, ya que de ese modo no existiría significación alguna. En efecto, en el proceso de constitución discursiva de lo social las limitaciones al principio de arbitrariedad del signo continúan presentes habilitando ciertas configuraciones significativas e impidiendo otras.

Ahora bien, de lo dicho se desprende que si bien el cierre total de toda estructura de significación es imposible, es al mismo tiempo necesario algún tipo de cierre porque, de lo contrario no existiría significación alguna, sino tan sólo dispersión de sentido. De modo que, los cierres discursivos para Laclau pueden ser caracterizados por dos cuestiones: en primer lugar, son precarios y contingentes, es decir son fijaciones parciales de sentido. Y allí

---

<sup>26</sup> El principio de arbitrariedad del signo sostiene que “*el lazo que une el significante al significado es arbitrario*” (Saussure, 2007: 144) precisamente porque los componentes no guardan entre sí ningún lazo natural o de necesidad. Pero arbitrariedad no significa que cualquier significante pueda ser unido a cualquier significado sino que, para Saussure, son producto de la estructura lingüística históricamente determinada. La arbitrariedad conduce al principio de mutabilidad del signo que afirma un permanente “*desplazamiento de la relación entre el significado y el significante*” (Saussure, 2007: 154). Estas tres características ponen de manifiesto el carácter temporal, histórico, no natural, ni necesario de toda significación.

volvemos hacia la definición de discurso citada al inicio del apartado: una estructura discursiva es una práctica articuladora que constituye y organiza las relaciones sociales. Y agregamos, “la práctica de la articulación consiste, por tanto, en la construcción de puntos nodales que fijan parcialmente el sentido; y el carácter parcial de esa fijación procede de la apertura de lo social, resultante a su vez del constante desbordamiento de todo discurso por la infinitud del campo de la discursividad<sup>27</sup>”. (Laclau y Mouffe, 2015: 154) Las fijaciones parciales “son el único medio de mostrar discursivamente el abismo presente en el lugar del fundamento” (Laclau, 2014d: 146-147), el único medio de representar aquello que es constitutivamente irrepresentable.

En segundo lugar, este cierre toma la forma de un exterior constitutivo mediante la noción de antagonismo. Un exterior que siendo inconmensurable con el interior es condición para su surgimiento, y de allí su carácter constitutivo. Este exterior bloquea la constitución plena de configuración social, al mismo tiempo que es condición para su constitución. Ahora bien, ni la oposición real<sup>28</sup>, ni la contradicción lógica<sup>29</sup> permiten dar cuenta del antagonismo. En tanto que la relación antagónica no surge de identidades plenas, sino de la imposibilidad de constitución de las mismas. El antagonismo es algo que la totalidad expelle de sí misma a fin de constituirse, con lo cual esa exclusión esa otredad no es externa sino constitutiva de la identidad, en tanto yo me reconozco a mí mismo en la medida en que me diferencio de un Otro. El antagonismo no es una diferencia más, “constituye los límites de toda objetividad” (Laclau y Mouffe, 2015: 168), establece los límites de la sociedad, los límites se dan al interior de lo social como algo que lo subvierte y así destruye su aspiración de constituirse plenamente como un sistema objetivo y cerrados de diferencias. De modo tal que, el exterior se constituye a partir de un acto de exclusión (de una diferencia que proviene del interior del sistema).

A modo de recapitulación, una estructura discursiva, compuesta por palabras y acciones y, por consiguiente, dotada de materialidad, es una práctica articuladora, que constituye y organiza las relaciones. La práctica articuladora consiste en la construcción de puntos nodales que fijan parcialmente el sentido. Y el carácter parcial de esa fijación procede de una relación

---

<sup>27</sup> El carácter contingente del significante, es decir, su no fijación a ningún significado es lo que produce la polisemia y proliferación de significados.

<sup>28</sup> Una relación objetiva definible entre cosas.

<sup>29</sup> Una relación definible entre conceptos.

de imposibilidad entre una apertura y un cierre totales: por un lado, de la apertura de la estructura, como consecuencia del carácter contingente del significante, es decir, su no significación a ningún significado trascendental, limitada; por el otro lado, por un cierre precario y contingente que toma la forma de un exterior constitutivo mediante la noción de antagonismo.

### **II.a. La potencia político-discursiva: construcción de significantes vacíos como condición misma de la hegemonía**

En un artículo publicado posteriormente a “Hegemonía y Estrategia Socialista”, titulado “¿Por qué los significantes vacíos son importantes para la política?” (1996), Laclau complejiza y problematiza su concepción del discurso, como resultado de la importancia que ejerce la tesis lacaniana de la primacía del significante sobre el significado. Esta tesis supone una ruptura con el isomorfismo entre significante/significado postulado por Saussure (2007), lo que permite romper con la dependencia del significado –entendido como el concepto o imagen mental que representa el signo- y posibilita pensar la autonomización del significante, cuestión decisiva para entender el funcionamiento de la política, a partir de una concepción no racionalista de la misma (Laclau, Butler y Žižek, 2017: 76-77).

La ruptura del isomorfismo permite pensar en la construcción de significantes vacíos. “Un significante vacío es, en el sentido estricto del término, un significante sin significado” (Laclau, 1996: 69). La vacuidad no es sinónimo de ausencia a secas sino, más bien de la presencia de una ausencia. Que se halle vacío de significado, denota que se encuentra vacío *no* de contenido sino de contenido conceptual pero, asimismo, se evidencia pleno de significación, pleno de sentido. De modo que los significantes no son conexiones lógico-conceptuales sino atributivo-performativas. Por lo tanto, la vacuidad es sinónimo de la presencia de ese significado que se encuentra ausente, de ese hiato, aquello irrepresentable puede ser nombrado –mediante significantes vacíos- pero no es posible de aprehender conceptualmente su contenido.

Este tipo de significantes sólo pueden surgir si la significación se encuentra habitada por una imposibilidad estructural (como se desarrolló en el apartado anterior) y si esta imposibilidad sólo puede significarse a sí misma como interrupción de la estructura del signo, como su límite (aquel antagonismo que conforma la exterioridad constitutiva de la estructura de significación). De modo que, los significantes vacíos tratan de significar los límites del

sistema de significación, con lo cual no hay forma directa de hacerlo excepto a través de la subversión del proceso de significación. Esta subversión se construye discursivamente mediante la tensión entre la lógica de la diferencia y la equivalencia. Laclau (1996) lo explica de la siguiente manera, cada significante constituye un signo mediante su unión con un significado particular, a partir de su inscripción en tanto diferencia en el proceso de significación. Hasta aquí, los significantes habitan en *la lógica de la diferencia*, que gobierna toda estructura discursiva. Pero, como lo que se trata de significar no es una diferencia sino, al contrario, una exclusión radical, que es fundamento y condición de todas las diferencias, las categorías internas deben cancelar sus diferencias a través de la formación de *una cadena de equivalencias*, en oposición respecto a aquello que el sistema excluye a los efectos de significarse a sí mismo. Es decir, los significantes se vacían de todo vínculo con los significados particulares (se vacían de su dimensión diferencial) y asumen el papel de significarse a sí mismo como totalidad, representándola. Pero, en la medida en que esa totalidad no es el puro espacio diferencial de una identidad objetiva sino una plenitud ausente, ella no puede tener ninguna forma propia de representación y tiene que tomar como préstamo alguna identidad constituida al interior del espacio equivalencial. De modo que los significantes vacíos tienen la función de representar<sup>30</sup> una plenitud que se encuentra constitutivamente ausente, con lo cual es imposible de hacer alcanzada fácticamente, pero es necesaria como horizonte de significación –no como fundamento–, en busca de constante plenitud y cierre del sistema.

Esta relación equivalencia/diferencia por la que un contenido particular pasa a ser el significante de la plenitud comunitaria ausente, es lo que en “Hegemonía y estrategia socialista” llamó *hegemonía*. En palabras de Laclau, “existe la posibilidad de que una diferencia, sin dejar de ser particular, asuma la representación de una totalidad inconmensurable” (2015: 95), esa operación es lo que él denomina, en el terreno de la política, hegemonía. En otro registro teórico, como es el análisis del discurso, “la identidad hegemónica pasa a ser algo del orden del significante vacío, transformando a su propia particularidad en el cuerpo que encarna una totalidad inalcanzable” (Laclau, 2015: 95).<sup>31</sup>

---

<sup>30</sup> En “La razón populista” Laclau especifica que la función de los significantes vacíos es de nominación, de dar nombre a una universalidad que trasciende sus contenidos particulares reales. Por ejemplo: “con la democracia se vive, se come, se educa” o el lema de la Revolución Rusa “paz, pan y tierra”.

<sup>31</sup> En el plano psicoanalítico, sería algo similar a la Cosa freudiana (*das ding*) o el “objeto *a*” lacaniano; en el plano ontológico el *Abgrund* heideggeriano y; en el plano retórico, la metáfora o la catacreción.

Ahora bien, en la medida en que ninguna posición diferencial se encuentra predeterminada *per se* para cumplir la representación equivalencial, esa encarnación universal es el resultado históricamente particular procedente de la interacción de las propias diferencias por se presentan como intentos de superación de esa ausencia originaria. Diferentes fuerzas políticas pueden competir “por presentar sus objetivos particulares como aquellos que llenan ese vacío” (1996: 84), en su intento por hegemonizar los significantes vacíos de la comunidad ausente. De ello se desprende, que la política es posible “porque la imposibilidad constitutiva de la sociedad sólo puede representarse a sí misma a través de la producción de significantes vacíos” (1996: 84). Es por ello que Laclau le atribuye a la política el status de una ontología de lo social, en la medida en que la constitución discursiva de lo social equivale a un proceso de institución política. Hay política porque hay dislocación de lo social. Allí radica la potencia político-discursiva que ostenta el lenguaje<sup>32</sup>.

### **III. La concepción retórica del discurso y su riqueza performativa para un teoría crítica**

En la última etapa de su obra, Laclau se evocó al estudio más sistemático de la retórica, recogiendo algunos supuestos que se encontraban deslizados anteriormente, en varias de sus publicaciones anteriores. En él, el objetivo de Laclau es demostrar la existencia un *continuum* entre discurso y retórica y, por consiguiente, el status ontológico que, la misma en verdad, posee<sup>33</sup>. Como consecuencia de que, el propósito último supone cuestionar el lugar que ha ocupado la retórica –como adorno del lenguaje- en la ontología clásica.

En ese sentido, en “Articulación y los límites de la metáfora ” (2014c), originariamente publicado en 2008, Laclau, a partir de los estudios de Jakobson, afirma que lo figural no es algo añadido a la significación desde afuera sino que es parte integral de la misma. Con lo cual, para Laclau la relación significante/significado implica desplazamientos que nos llevan más allá de la semántica, hacia una materialidad del significante, que inscribe

---

<sup>32</sup> Resulta considerable destacar la cuestión relativa la importancia analítica de la flotación en la lucha político discursiva. El carácter flotante de los significantes, es decir, su no fijación estable, es una de las condiciones indispensables de toda operación hegemónica porque al no estar fijados a ningún significado pueden ser articulados a campos opuestos y constantemente redefinidos. Pero el flotamiento y el vaciamiento de un término son dos caras de la misma operación discursiva. Es recién en “La razón populista” (2015) dónde Laclau hace explícita la distinción entre los significantes vacíos y flotantes. Mientras que los significantes vacíos dan cuenta de las luchas políticas y semánticas por hegemonizar un espacio político-discursivo, los significantes vacíos refieren a momentos de estabilización, siempre precaria, de los sentidos políticos. Co lo cual, esa condensación de sentido que supone un significante vacío debe actualizarse en un significante flotante, debe actualizar su significación, en tanto que no es una categoría estática, sino contingente. Quien desoiga y no quiera ver los cambios en el entorno social y no desplace el significante vacío a una flotación fracasa, y eso en la política tiene un costo.

<sup>33</sup> Sin embargo, es posible identificar un relegamiento de esta etapa en la obra laclauiana, por parte de la recepción de la misma en pos de un fuerte énfasis ubicado en la noción de discurso.

desplazamientos retóricos en la misma estructura del signo (2014c). La retoricidad es inherente a la estructura significativa en la medida en que sin un desplazamiento tropológico, la significación no podría encontrar su propio fundamento. Afirmación que explica a partir de la siguiente cadena argumentativa. En primer lugar “(e)xiste un desplazamiento retórico siempre que un término literal es sustituido por otro figurativo” (Laclau, 2015: 95). En segundo lugar, si como desarrollamos en el apartado anterior, existe un impasse constitutivo en la estructura misma de la significación por lo que algo que no puede ser significado es la condición misma que pone en movimiento, sin embargo, el proceso significativo (haciendo alusión a la noción de exterior constitutivo). Entonces esto implica que la significación, para ser posible, necesita su propio cierre y que tal cierre, al involucrar la representación de un objeto a la vez imposible pero necesario, nos lleva a la producción de significantes vacíos. Lo que significa que la representación (distorsionada) de esta condición involucra una sustitución, pero esta sustitución no debe ser considerada como un reemplazo en términos positivos, porque implicará dar un nombre a algo que es esencialmente sin nombre, a un lugar vacío. “(L)o que equivale a decir que esa representación será siempre figural o retórica” (Laclau, 2014d: 151) en la medida en que “como todo movimiento figural involucra decir algo más o distinto de lo que puede ser dicho a través de un término literal” (Laclau, 2014c: 81). En tercer lugar, en la medida en que la retoricidad se convierte en una condición de la significación deja de pertenecer a una disciplina regional y consigue definir las relaciones que operan en el mismo terreno de una ontología social, en la medida en que discurso es equivalente a la producción social de sentido. Con lo cual, se torna también en una condición misma de la objetividad. En efecto, como principal consecuencia de romper con la distinción discurso/extra discurso, sumado a posicionar a la retórica como inherente a la estructura misma de la significación, se amplía el campo de las categorías que pueden dar cuenta de las relaciones sociales. En esa línea, los tropos retóricos como son metáfora, metonimia, catacrexis y sinécdoque no son formas de pensamiento que aportan un sentido segundo a una literalidad primera, sino que son parte del terreno primario de la constitución de lo social y, por consiguiente, de la política.

De las afirmaciones anteriormente desarrolladas, se desprende que la lógica del desplazamiento tropológico de la metonimia (articulación contingente) a la metáfora

(analogía por sustitución) es inherente a la operación político-discursiva de la hegemonía<sup>34</sup>, que se desarrolla a partir del movimiento entre la lógica de la diferencia y la lógica de la equivalencia. Ahora bien, en “Hegemonía y Estrategia Socialista”, Laclau afirmó que la hegemonía es siempre metonímica, a pesar de que cumple una función metafórica, en la medida en que “sus efectos surgen siempre a partir de un exceso de sentido resultante de un operación de desplazamiento” (2015: 186). Por lo que para hablar de hegemonía, las huellas de la contingencia de la articulación (las articulaciones metonímicas) no pueden haber sido borradas totalmente en la sustitución porque si no, nos pararíamos dentro de otro registro ontológico: el del esencialismo. Con lo cual la hegemonía supone una re-totalización pero no de integración dialéctica, sino una re-totalización que debe mantener viva y visible la heterogeneidad constitutiva y originaria de la cual la relación hegemónica partiera, en tanto no está determinada a priori, como tampoco es el resultado último que logra cerrar el sistema. De otro modo, si el cierre estructuralista podría ser alcanzado, no resultaría necesario ningún desplazamiento tropológico y la retórica sería relegada al rol tradición, que le ha asignado el estructuralismo, como adorno del lenguaje.

En ese sentido, Laclau afirma que el marxismo, al igual que toda la tradición estructuralista a pesar de relegar la dimensión retórica del lenguaje a un rol secundario de ornato del mismo, han hecho uso –y en verdad, abuso- de la dimensión retórica, en la medida en que han configurado un discurso de la fijación y la literalidad, a partir del énfasis atribuido al terreno de la metáfora, en detrimento de la contingencia metonímica (la otra cara de la misma operación). “Todo discurso de la fijación pasa a ser metafórico: la literalidad es, en realidad, la primera de las metáforas” (Laclau y Mouffe, 2015: 151). Laclau afirma que el ideal de cientificidad construido por la discursividad marxista es una tarea imposible, y sólo ha sido logrado haciendo uso de todo un arsenal de movimientos tropológicos que hacen aparecer esa literalidad (metafórica) como una totalidad plena, que no se ve contaminada por la contingencia metonímica, a partir de todo un conjunto de efectos de ocultamiento.

Si bien adscribimos a la tesis antes desarrollada por Laclau, consideramos que pese a que es posible rastrear un sentido material del lenguaje mentado por el propio Marx en la

---

<sup>34</sup> Resulta significativo, a los fines de una mayor comprensión de tal afirmación, tomar un ejemplo de Laclau que ilustra la misma. En ese sentido, el nombre por ejemplo de un movimiento social siempre es la cristalización metafórica de contenidos cuyos vínculos analógicos son el resultado de ocultar la contigüidad contingente de sus orígenes metonímicos. Y a la inversa, la disolución de una relación de una construcción hegemónica, implica la reactivación de esa contingencia, esto es, el retorno de una fijación metafórica a una humilde asociación metonímica (2014c: 80).



Ideología Alemana”<sup>35</sup> (2014), que se ha sedimentado. Repararnos en la cuestión acerca de quedarnos con ese sentido casi canonizado, nos impediría apreciar la tensión semántica mentada por el propio Marx, que pone en juego otras significaciones que desbordan la estrechez dispuesta en “La Ideología Alemana” y que ubica a la problematización marxiana del lenguaje en una relación necesaria, siempre ya acontecida, con su exterioridad.

En la introducción de este trabajo, sostuvimos que, la *hipótesis* que está a la base de esta investigación supone desarrollar una lectura post-marxista sin pedido de disculpas de la problemática del lenguaje en la obra de Laclau. La cual supone afirmar, por un lado, que lo que persiste de la tradición marxista es aquella productiva tensión entre la inmanencia de lo propio y la trascendencia de lo ajeno, posible de ser rastreada en la potencia poético-retórica, que se encontraba presenta ya en las formaciones discursivas constituidas al interior del marxismo clásico. En ese sentido, sostenemos que la plurivocidad semántica con que es tratada la cuestión del lenguaje al interior del campo marxista es, digamos, su atributo primario. Y asimismo, su tratamiento es también constitutivamente anacrónico, en la medida en que no es abordado de forma sincrónica, sistemática y secuencial, sino que por el contrario, es el mismo Marx quien al interior de su obra ofrece un abordaje yuxtapuesto de diversas capas de significación, no exento de reorientaciones, desplazamientos y rupturas, que nunca se agotan de un trabajo al otro, sino que se acumulan y se complejizan. Con lo cual, afirmamos que la reflexión marxiana sobre el lenguaje se configura como una suerte de discontinuidad de aproximaciones críticas al problema, que hallan su origen común en Marx pero que, de igual modo, tal origen no ha sido nunca idéntico a sí mismo.

Tensionando el argumento de Laclau, afirmamos que es posible advertir la tensión entre metonimia y metáfora, ya en algunos de los escritos marxianos. De modo que, la crisis de producción discursiva siempre ya ha estado aconteciendo. El origen nunca ha sido idéntico a sí mismo, sino que se configura como un espacio tropológico en el que cada una de las figuras retóricas tienden a diluirse en la otra, ya que no se cumplen ninguna de las condiciones en que cada uno de los *tropoi* podría realizar lo que, literalmente, pretende ser<sup>36</sup>. Tal es así

---

<sup>35</sup> Que ha sido desarrollado en el primer apartado de este trabajo.

<sup>36</sup> Si la metonimia fuera sólo metonimia, se basaría en una contigüidad que no está contaminada por la analogía. Si la analogía dominara sin ser contestada, habría tenido lugar una totalización completa y el movimiento tropológico habría cesado. Si la sinécdoque hubiera logrado sustituir el todo por la parte, esto significaría que el todo podría ser aprehendido con independencia de la parte. Pero no es así, es como si las condiciones de la retórica marxista, se encontraran en la imposibilidad de aceptar la definición literal de cada uno de los *tropoi*, y por consiguiente, se encontraran al unísono en tensión.

que en la misma estructura discursiva conviven en tensión las dos caras de la misma operación discursiva, contigüidad/sustitución, metáfora/metonimia, contaminándose una a la otra, mostrando la heterogeneidad con la que opera el movimiento tropológico, aunque ese no haya sido el sentido último mentado por Marx. Así en las “Tesis sobre Feuerbach” coexisten en tensión dentro de la misma estructura discursiva, la dimensión material y político discursiva del lenguaje, esta última presente en la tesis 11: “Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo” (Marx y Engels, 2006: 59). De la misma forma, cohabitan la estructuralidad discursiva del “Manifiesto comunista” la dimensión material, político-discursiva y poético-retórica. La dimensión político-discursiva se pone en evidencia con el sentido mismo de un “manifiesto”, o en citas tales como: “*¡Proletarios de todos los países, uníos!* Sólo unas pocas voces nos respondieron cuando lanzamos estas palabras por el mundo” (2011: 95). Estas palabras no replicaban la realidad existente sino que eran palabras que estaban allí con el objeto de transformar la realidad, de interpelar a los lectores, es decir, tenían una potencia práctica en el mundo y no comunicativa. Hay un uso del lenguaje en su alcance performativo, como interpelación, que está allí conviviendo pero, asimismo se encuentra por fuera de la literalidad propia de la retoricidad científicista. Y la figura de un espectro que recorre toda Europa (2011:29), no hace más que evocar a una metaforicidad que excede la literalidad del lenguaje, en tanto está evocado con el sentido de una potencia transformadora de realidad.

Pero es el “XVIII Brumario de Luis Bonaparte” (2009) donde se pone a jugar más que en ninguno la potencia poético-retórica, en la medida en que es un texto dedicado enteramente a la eficacia de las prácticas retóricas para las revoluciones. En su famoso fragmento:

“La revolución social del siglo XIX no puede sacar su poesía del pasado, sino solamente del porvenir. No puede comenzar su propia tarea sin antes despojarse de toda veneración supersticiosa por el pasado. [...] La revolución del siglo XIX debe dejar que los muertos entierren a sus muertos, para cobrar conciencia de su propio contenido. Allí, la frase desborda el contenido; aquí, el contenido desborda la frase” (2009: 20)

Sostiene que, en tanto en la revolución proletaria el contenido desborda la frase, este se dice sólo, con lo cual debe extraer la poesía del porvenir, porque así como la revolución, el lenguaje revolucionario será inanticipable, se dará en la pura discontinuidad del acontecimiento. Sin embargo, ese lenguaje, como lenguaje revolucionario, sólo es posible

reponiendo una idea de revolución. El acontecimiento no era pura novedad *ex nihilo*, sino que trae consigo una repetición de la idea de revolución, invoca el fantasma de la revolución para decir que la proletaria va a ser radicalmente otra. Con lo cual hay una herencia a la hora del acontecimiento, en tanto que no es aprehensible en su totalidad, en la medida en que la historia es un campo de desplazamientos contingentes (metonímicos) que no son recuperables por ninguna de las figuras analógicas de lo igual (metáfora). “El XVIII Brumario” evidencia que la sustitución metafórica nunca se puede dar de forma plena.

Apostamos entonces, por invertir la metáfora del cauce del río utilizada por Laclau y Mouffe (2015)<sup>37</sup>, al rastrear la genealogía de aquella intertextualidad siempre abierta del marxismo en su propio origen, mediante la metáfora de la cascada, esto es, un curso fluvial donde por causa de un fuerte desnivel del cauce, el agua cae verticalmente escalonada en una serie de remansos. De modo que la crisis se encuentra en el origen y, es efectivamente en y por ella, que en cada uno de los remansos se resignifican horizontalmente los conceptos, mediante cauces de discursividad externos. La problemática del lenguaje en el campo de discursividad marxista ha vivido desde su génesis en un estado de productiva crisis de significaciones, divergentes y contradictorias, que hallan su origen común en Marx pero que, de igual modo, este nunca ha sido idéntico a sí mismo. Sin embargo, la tensión advertida al interior del campo de discursividad marxista, no obedece a una ruptura con el objetivismo fundamentalista sino a decisiones poético-teóricas que estructuran el discurso marxiano, decisiones que permitieron un avance heurístico fundamental pero que luego en simultáneo cierran la misma puerta que abren.

De modo que, nuestra lectura sin pedido de disculpas tensiona en parte el argumento de Laclau pero no deja de ser una lectura *post-marxista*, y en ese sentido, asume que la prolífica novedad radica en el status ontológico que posee la potencia poético-retórica en la obra laclauniana, por la imposibilidad misma de alcanzar algún tipo de saturación de un sistema de significación sin representar lo irrepresentable.

El status ontológico que posee la retórica en la obra laclauniana nos advierte de la existencia de los umbrales figurales que esconde toda reflexión teórico-política, y no sólo la teoría marxista, ya que la retórica se configura como una dimensión constitutiva del lenguaje

---

<sup>37</sup> “como las aguas que, procedentes originariamente de un cauce único, se diversifican en una variedad de direcciones y se mezclan con corrientes procedentes de cauces distintos.” (Laclau y Mouffe, 2015: 29). Allí se alude a un origen siempre idéntico a sí mismo. Antes bien, aquí se alienta la interpretación de un origen caótico y contradictorio, en una relación –siempre ya acontecida- con cauces externos.

como tal. Advertencia ineluctable para la producción de una teoría crítica rigurosa en nuestros días, en la medida en que las fuerzas retóricas no son tratadas con neutralidad sino que hacen aparecer a la totalidad como una totalidad plena. En ese sentido, la perspectiva laclausiana nos invita a reparar en las herramientas heurísticas que ofrece la retórica para comprender la construcción de la sociedad y la disputa política, a partir del estudio sistemático de la naturaleza de los movimientos tropológicos. El campo específico de la teoría crítica contemporánea lo constituye la necesidad de una operación destotalizante y deconstructiva, que se construye asumiendo el status ontológico de la discursividad retórica, para demostrar la heterogeneidad con que operan los desplazamientos necesarios de los tropos suturantes y así, revelar que todo efecto totalizante se funda, en verdad, en una infraestructura contingente de tropos más humildes que la metáfora, en articulaciones esencialmente metonímicas.

La distorsión ideológica, hegemónica o metafórica, ya no constituyen una representación ilusoria de la realidad que hay que denunciar, sino un elemento constitutivo de lo social, clave para comprender los cierres discursivos contingentes e históricos, es decir, la producción de fundamentos de la sociedad. En la que el particularismo de las luchas que había sido sistemáticamente dejado de lado pasa ahora a ocupar el centro de la escena teórica actual y la política el lugar dominante.

### **Reflexiones finales**

Nuestra intención a lo largo de este trabajo no ha sido descubrir una hermenéutica ni única, ni última para abordar la obra laclausiana y, mucho menos aún, el campo teórico marxista. Si no que más bien, ha estado dentro de nuestras intenciones presentar una intrépida apuesta por plantear desde otro ángulo lo ya más de cien veces planteado: el papel del lenguaje en la consecución de los asuntos humanos y, más específicamente, en el terreno de análisis marxista. Temática que ha sido una constante de la reflexión filosófica y política, por lo menos, desde la antigüedad, pero que ha sido anacrónicamente tratada dentro del campo teórico del marxismo.

Notamos que la reflexión marxiana sobre el lenguaje se configura como una suerte de discontinuidad de aproximaciones críticas al problema, que hallan su origen común en Marx pero que, de igual modo, tal origen no ha sido nunca idéntico a sí mismo. Sin embargo,

es en esa productiva crisis semántica es dónde radica la potencialidad heurística de su análisis crítico y su garantía de perduración como marco de análisis teórico político.

Se nos presentaba entonces ante nuestro objetivo principal, el de contribuir a la reflexión acerca de por qué resultaría relevante la problematización del lenguaje para una teoría crítica de la sociedad en nuestro tiempo, la obra de Laclau como marco de lectura ineluctable e ineludible para tal fin.

Así nuestra apuesta argumentativa, aunque resultaría un tanto herética o heterodoxa con respecto al post-marxismo laclauniano, consideramos ostenta una originalidad que tensiona pero que no rompe al fin con la propuesta teórica de Laclau. Si no que más bien, complejiza el tratamiento laclauniano de la cuestión del lenguaje en la obra marxiana. Sin embargo, con ello no evidencia su inconsistencia o insuficiencia, más bien muestra su complejización y su aporte mediante una concepción retórica del discurso, que nos permite potenciar la rigurosidad y consistencia de la construcción teórico-crítica en nuestro presente.

Sin ánimos de reponer toda la estructura argumentativa construida para este trabajo<sup>38</sup>, nos resulta pertinente evidenciar que a partir de esta lectura post-marxista sobre la problemática del lenguaje en la obra de Laclau, sin solicitud de disculpas, hemos problematizado la desconstrucción laclauniana en tanto que hemos puesto de relieve la existencia de un origen caótico y contradictorio, en una relación –siempre ya acontecida- con cauces externos a la propia discursividad marxista. Acontecimiento de ruptura, siempre ya acontecido, que en definitiva, es lo que en última instancia le permite a Laclau avanzar hacia un campo de análisis *post-marxista*, mediante el status ontológico mentado a la retoricidad del discurso. El cual nos permite alumbrar qué constituye hoy el campo específico de la teoría crítica: la necesidad de una operación destotalizante que demuestre la heterogeneidad con que operan los desplazamientos necesarios de los tropos suturantes y así, revelar que todo efecto totalizante se funda, en verdad, en una infraestructura contingente de tropos más humildes que la metáfora, en articulaciones esencialmente metonímicas, clave para comprender los cierres discursivos contingentes e históricos, es decir, la producción de fundamentos de la sociedad.

---

<sup>38</sup> Construida en torno a la lógica de una tríada de estratos de significación –la importancia de una problematización del lenguaje para la constitución de una teoría crítica contemporánea, la noción de discurso y la concepción retórica del discurso, que contiene a las anteriores en su pura contingencia pero a su vez, constituye un horizonte de significación mayor-, que se conectan en una línea argumentativa continuada a los fines de la lectura post-marxista sin pedido de disculpas, propuesta como hipótesis.

## Referencias bibliográficas

Austin, J. (1982). *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós.

Derrida, J. (1989). *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra.

Engels, F., y Marx, K. (2006). *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana y otros escritos sobre Feuerbach*. Madrid: Fundación de Estudios Socialistas Federico Engels.

Foucault, M. (1992). *Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones La Piqueta.

Laclau, E. (1996). “¿Por qué los significantes vacíos son importantes para la política?”. En *Emancipación y diferencia*, (pp. 69-86). Buenos Aires: Ariel.

———. (2000). “Posmarxismo sin pedido de disculpas”. En *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, (pp. 111-145). Buenos Aires: Nueva Visión

———. (2014a). “Muerte y resurrección de la teoría de la ideología”. En *Los fundamentos retóricos de la sociedad*, (pp. 21-50). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

———. (2014b). “Política de la retórica”. En *Los fundamentos retóricos de la sociedad*, (pp. 99-125). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

———. (2014c). “Articulación y los límites de la metáfora”. En *Los fundamentos retóricos de la sociedad*, (pp. 69-97). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

———. (2014d). “Antagonismo, subjetividad y política”. En *Los fundamentos retóricos de la sociedad*, (pp. 127-153). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

———. (2015). *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Laclau, E., Butler, J., y Žižek, S. (2017). *Contingencia, hegemonía, universalidad: Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Laclau, E., y Mouffe, C. (2015). *Hegemonía y estrategia socialista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Marx, K. y Engels, F. (2011). *Manifiesto del Partido comunista*. México: Centro de Estudios Socialistas Carlos Marx.

———. (2014). *La ideología alemana*. Buenos Aires: Akal.

Marx, K. (2009). *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*. Buenos Aires: Prometeo.

Morales, M. (2014). Discurso, performatividad y emergencia del sujeto: un abordaje desde el post-estructuralismo. *Revista Athenea Digital*. 14, 333-354.

Saussure, F. (2007). *Curso de lingüística general*. Tomo I. Buenos Aires: Losada.

Voloshinov, V. (1992). *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Madrid: Alianza.