

## Hegemonía y alteridad en el pensamiento posfundacional de Ernesto Laclau

Miguel Reartes<sup>1</sup>

¿Qué lugar ocupa “el otro” en las sociedades contemporáneas? Evidentemente, no es posible abordar esta amplia pregunta sin un posicionamiento teórico-filosófico que permita conceptualizar de alguna manera aquello que constituye la “alteridad”. En este artículo, nos interesa situar el debate en el campo de la “izquierda intelectual”, un lugar teórico desde donde históricamente se ha asociado la alteridad al fenómeno de la exclusión, y ligado a ello, a nociones como opresión y dominación. Sin embargo, esto entraña un enorme desafío para una izquierda que ha debido reinventarse al calor del derrumbe de los viejos paradigmas modernos, en una era de disolución de los marcadores de certeza que constituían fundamentos inequívocos de la teoría social y la práctica política (que habitaban en el corazón del proyecto de la Ilustración hasta en el pensamiento marxista). En este sentido, es preciso indagar acerca de cómo es posible concebir en términos teóricos y políticos la dimensión del “otro” excluido sin apelar a nociones esencialistas -es decir, que asuman la identidad de los actores y sujetos políticos como definida en torno a coordenadas abstractas y ahistóricas-, pero que tampoco caiga en un puro relativismo posmoderno que niegue por principio las lógicas excluyentes que imperan en nuestras sociedades contemporáneas.

Para ello, buscaremos aproximarnos al problema a partir de los desarrollos de un autor en particular: Ernesto Laclau (1935-2014). Laclau se inscribe en lo que Marchart (2009) denominó el “pensamiento posfundacional”, una corriente filosófica que toma como punto de partida la ausencia de fundamentos para analizar la realidad social, pero que sostiene al mismo tiempo la necesidad de pensar fundamentos históricos contingentes, parciales y precarios, constituidos en torno a una disputa política. Desde la teoría de Laclau, y particularmente en torno a su medular noción de *hegemonía*, buscaremos reconstruir las formas bajo las cuales aparece conceptualizada la alteridad como fenómeno, tanto en relación a las determinaciones que instituyen políticamente al “otro” como excluido, como también en función de las lógicas que hacen posible pensar la irrupción de ese “otro” como sujeto y voluntad colectiva, abriendo el horizonte histórico a la posibilidad de articular un nuevo orden social. En el fondo, aquello que anima gran parte del pensamiento de Laclau, es la pregunta sobre cómo es posible plantear hoy una política para la emancipación, en una era en la cual las certezas esenciales mueren (pero aún quedan sus fantasmas).<sup>2</sup>

---

1 Licenciado en Sociología, Becario de la Comisión de Investigaciones Científicas de la Provincia de Buenos Aires (CIC).

2 Existen otras (numerosas) formas de abordar la “alteridad” desde las distintas disciplinas. En la filosofía, tal vez la referencia más importante sea la obra de Emmanuel Levinas. Sin perjuicio de ello, en este artículo no nos concentraremos en la discusión filosófica y conceptual sobre los autores que han trabajado las nociones de alteridad u otredad en su especificidad, sino atendiendo al modo en que es posible comprender esta dimensión en términos

## La alteridad: entre la noción neoliberal y el pensamiento de izquierda

Pensar el lugar del “otro” en las nuestras sociedades contemporáneas, y particularmente en la Argentina, es un gran desafío. En el lenguaje de la globalización neoliberal -reproducido incesantemente por economistas, políticos, “expertos de opinión”, “técnicos profesionales” de fundaciones y ONGs, etc.-, “el otro” no constituye un problema relevante. Nos situamos en sociedades cosmopolitas y multiculturales, compuestas por individuos iguales entre sí que luchan por alcanzar el éxito (económico). El “otro” es simplemente un competidor, un “emprendedor” que independientemente de las condiciones económicas, sociales y políticas, puede llegar a lo más alto si se esmera lo suficiente. Aquellos que “caen” en la pobreza no son considerados un problema de la sociedad, sino simplemente individuos que no supieron subirse al “tren del progreso”.

Una de las marcas distintivas del pensamiento neoliberal -desde la revolución neoconservadora de Reagan y Thatcher hasta acá- ha sido pensar los problemas sistémicos y estructurales como problemas sociales aislados. En esta concepción, el “otro” deja de concebirse en los términos de “excluido”, puesto que esto implica una definición negativa: la alteridad aparece así definida como falta en relación a una sociedad, a un sistema económico. La “pobreza” como así la “riqueza” comienzan a ser cualidades de los individuos al margen de las relaciones sociales en las que se insertan. El discurso meritocrático sobre la “igualdad de oportunidades” implica desdibujar completamente la dialéctica entre lo particular y lo universal, borrando el carácter relacional de toda identidad, de modo tal que el “otro” sea pobre, rico, blanco, negro, varón o mujer, tienen las mismas chances que yo de llegar a los anhelados puestos de privilegio en una sociedad, prescindiendo de factores sociales, económicos, políticos y culturales. “La sociedad no existe. Hay individuos, hombres y mujeres y hay familias” dijo Margaret Thatcher en 1987, expresando una visión del mundo hegemónica hasta el día de hoy.

Sin embargo, recuperar una mirada sistémica y global del fenómeno de la alteridad, que recupere el factor relacional de la construcción de las identidades sociales, no es una tarea tan fácil. Tradicionalmente, fue la izquierda<sup>3</sup> la que vinculó este problema a nociones como dominación y explotación, buscando desarticular la trama social que subyacía a la realidad social manifiesta, un conjunto de relaciones sociales que determinaban posiciones opresoras y oprimidas en la estructura social. En este sentido, las problemáticas sociales eran vistas en términos relacionales, buscando

---

sistémicos a partir una ontología sobre lo social posfundacional, tomando como referencia al pensamiento de Ernesto Laclau.

3 Existen muchas definiciones distintas sobre qué es lo que constituye a “la izquierda”. Tal vez una de las definiciones más consistentes es la Norberto Bobbio (1995): la izquierda y la derecha se definen en torno a su posición sobre la “igualdad”, de modo que mientras para la izquierda ésta es un valor absoluto al que es necesario apuntar, para la derecha tiene un valor negativo frente a otros como la libertad y la seguridad. Sin embargo, el campo intelectual de la izquierda es vasto, y consideramos que en última instancia debe comprenderse como una articulación teórica a posteriori en torno a los “parecidos de familia” de Ludwig Wittgenstein (2017).

demostrar que no eran obra de la naturaleza o de la suerte individual, sino que detrás de ellas emergía la figura del poder. Por lo general, el análisis teórico de la izquierda buscaba ir más allá de una mera explicación del mundo: detrás de ella se hallaba un horizonte de emancipación.

El marxismo fue en el siglo XX el paradigma que más cabalmente expresó esta preocupación, construyendo una visión del mundo integral y omnipotente a partir de la cual toda forma de opresión y exclusión podía leerse en función de las coordenadas definidas por las relaciones sociales de producción. La estructura económica, leída en las sociedades capitalistas en términos de la relación capital-trabajo, estructuraba de antemano el terreno de las identidades sociales y constituía el telón de fondo que determinaba en última instancia el devenir de la historia.

Sin embargo, en nuestros tiempos posmodernos, desconfiamos cada vez más de aquellos relatos que pretenden asignar un sentido unívoco y lineal a la realidad y la historia. La caída del Muro de Berlín sepultó el sueño de muchas generaciones, para quienes el devenir de la historia auguraba un mundo sin opresores ni oprimidos, el fin de la “prehistoria” de la humanidad. Éste hecho terminó por condenar al fracaso a una concepción que desde la teoría social había sido crecientemente cuestionada desde múltiples direcciones. El marxismo, como paradigma moderno, participaba del terreno de certezas absolutas proyectado por la Ilustración Francesa, en la creencia en una razón sin límites, en el sentido lineal de la historia y el progreso, en la idea de un sujeto trascendental, homogéneo y universal. En síntesis, en la creencia de que la realidad y la historia poseían un fundamento necesario.

La crisis de los “fundamentos esenciales” tuvo consecuencias en relación al modo en que se concibe el “otro” en las sociedades contemporáneas. Desde los años sesenta, y con particular fuerza desde los ochenta, emergieron en el mundo europeo y anglosajón una multiplicidad de nuevas formas de protesta y lucha, un conjunto de nuevas subjetividades que cuestionaban el privilegio ontológico acordado para la economía, que interpelaban a la sociedad a partir de demandas y reclamos históricamente considerados como “contradicciones secundarias” por la izquierda: la opresión hacia la mujer, la heteronormatividad, la discriminación étnica y racial, etc. Muchas de estas luchas no eran simplemente reclamos de “minorías sociales”, sino que planteaban un cuestionamiento radical hacia formas de subordinación que eran transversales a la sociedad, y que no podían resolverse simplemente con un cambio en las formas de producción. La alteridad como indicador de la exclusión social, comenzaba a adoptar una forma multidimensional.

En el nuevo mundo unipolar, la ideología neoliberal logró imponerse en todo el mundo, imponiendo el fin de “la era de los grandes relatos”, al tiempo que emergían nuevas formas de opresión y exclusión social cada vez más complejas y salvajes. La crisis del marxismo conllevó el fin de una concepción que pretendía explicar de un modo global y sistémico las raíces sociales de la exclusión y la desigualdad social. Desde el campo de la izquierda intelectual existieron múltiples

respuestas, aunque todas ellas encontraron grandes dificultades para conciliar el fin del “fundacionalismo” con una perspectiva a partir de la cual pueda analizarse la realidad social en términos sistémicos, conservando además el espíritu emancipatorio que históricamente estuvo en la base de dichas apuestas teóricas. En muchos casos renegaron de esa ruptura (el más visible es el de Jürgen Habermas), en otros renunciaron a una transformación radical de la sociedad (como propuso la “Tercera Vía” de Anthony Giddens), y existieron otros que, en un esfuerzo por compatibilizar algunos postulados posmodernos con una mirada emancipatoria, creyeron ver en las tendencias de la globalización hacia la fragmentación y flexibilización, la emergencia de un nuevo sujeto político -“la multitud”- que nacía espontáneamente en el seno de las sociedades actuales y llevaba consigo el germen de la sociedad futura. Estas ideas (presentes en autores como Toni Negri, Paolo Virno y Giorgio Agamben) gozaron de cierta popularidad en el campo intelectual y la militancia política, pero con el tiempo fueron duramente cuestionadas por su ingenuo optimismo.

Sin embargo, hubo un conjunto de intelectuales que plantearon una respuesta distinta, conformando una corriente que no constituye un conjunto sistemático ni coherente, pero que sí presenta líneas de comprensión comunes: el pensamiento posfundacional. Oliver Marchart (2009) llamó así a una corriente teórica que tomaba como punto de partida la ausencia radical de fundamentos para pensar el orden social, pero que al mismo tiempo postulaba la posibilidad de pensar fundamentos parciales, constituidos en términos políticos. El autor partió de una distinción de la teoría política entre *la* política como el conjunto de prácticas institucionalizadas en torno a las cuales se organiza y regula el conflicto social, y *lo* político como la dimensión fundacional del orden social en cuanto tal, un momento en el que la realidad social demuestra su radical contingencia y devela que en el fondo, todo orden político es una expresión histórica de conflictos y relaciones de poder específicos, y que es en la disputa antagónica donde se determinan los principios de organización social (no el “Espíritu Absoluto”, ni las “fuerzas productivas”, ni ningún principio ahistórico que pretenda erigirse al margen de la disputa social concreta). Estos principios son sin embargo siempre contingentes y abiertos a nuevas rearticulaciones. La idea del fundamento no es entonces negada *per se*, sino su status ontológico como esencia subyacente: de ahí que se denomine posfundacionalismo y no antifundacionalismo.

Aquí encontramos desarrollos disímiles que plantean propuestas radicalmente distintas en cuanto a cómo pensar el orden social, el conflicto político, y en este sentido, la “alteridad”, el “exterior”, y el “otro”. Si bien el trasfondo filosófico del posfundacionalismo lo constituyen los desarrollos del posestructuralismo, aquel va más allá de este último en función de su insistencia en el carácter fundacional del momento político. Esta primacía adquiere sin embargo diferentes formas en autores disímiles como Claude Lefort, Cornelius Castoriadis, Alain Badiou, Slavoj Žižek y Chantal Mouffe (entre otros). En este artículo buscaremos profundizar sobre la perspectiva de uno

de los principales exponentes de esta corriente: Ernesto Laclau, quien es para Marchart el autor que más lejos ha llevado el precepto posfundacional de la ausencia de un fundamento último y la primacía ontológica de lo político como dimensión constituyente de lo social (discursivo)<sup>4</sup>. Buscaremos analizar cómo es posible desde el posfundacionalismo de Laclau pensar críticamente - en un plano simultáneamente filosófico y político- la institución de lo social como realidad contingente e histórica a partir de su noción de hegemonía, que permite pensar de otra manera las formas históricas de dominación y opresión. En síntesis, cómo es posible pensar la “alteridad” desde una perspectiva filosófica que no caiga en los vicios teóricos de la modernidad -en concreto, pensar el poder en términos ahistóricos y esenciales-, pero que a pesar de ello siga postulando un horizonte de emancipación.

### **Ernesto Laclau: algunas premisas ontológicas**

Buscaremos reconstruir los principales ejes de la filosofía de Laclau. Intentaremos abordar sintéticamente las principales dimensiones que comprenden lo que el autor entiende por “discurso” y las modificaciones que esta noción tuvo a lo largo de las diferentes obras del autor, para posteriormente centrar nuestra atención en su noción de hegemonía y su concepción sobre la alteridad.

Laclau se sitúa en el terreno filosófico del posestructuralismo. Su punto de partida para comprender la realidad<sup>5</sup> es fiduciaria de la crítica posestructuralista a la concepción saussureana del signo lingüístico<sup>6</sup>, que constituía el trasfondo filosófico de las corrientes de pensamiento estructuralistas. Para Laclau, no es posible comprender “lo real” en sí, ya que la realidad siempre se halla mediada simbólicamente por las prácticas significantes que estructuran el horizonte de lo que comprendemos como “realidad”. Esto no implica asumir un idealismo hegeliano según el cual la realidad es expresión de “la idea”, o kantiano, según el cual lo real es un registro extrasensorial e

---

4 Laclau distingue entre “lo político” como la dimensión ontológica constituyente de la realidad, y “lo social” como el terreno óntico conformado por un conjunto de prácticas sedimentadas, que olvidan su origen político y contingente (Laclau, 2000).

5 Nos referimos a continuación a la perspectiva del autor en su obra escrita en conjunto con Chantal Mouffe en 1985, *Hegemonía y estrategia socialista* (Laclau y Mouffe, 2004), retomada en obras los escritos posteriores.

6 Para Ferdinand de Saussure, la lengua es un sistema de diferencias en el cual no existen términos positivos, sino sólo relaciones: cada término se comprende en relación al conjunto de los elementos del sistema. Cada elemento es asimismo un signo, que se conforma a partir de una unidad lingüística entre un significante (la imagen acústica de, por ejemplo, la palabra “pelota”) y un significado (el objeto esférico que identificamos con el significante “pelota”). Las escuelas estructuralistas como las Praga y Copenhague radicalizarán los límites del estructuralismo saussureano, rompiendo con el isomorfismo entre significado y significante, y permitiendo pensar una lingüística del discurso para pensar el conjunto de la realidad social. El posestructuralismo retomará estas rupturas, afirmando que la realidad siempre se encuentra mediada por un conjunto de significaciones, que a su vez dependen de contextos discursivos específicos. De este modo, las estructuras no son entidades cerradas, sino complejos relacionales abiertos, cuyos límites se hallan desdibujados y son factibles de nuevas rearticulaciones. Estos debates son reconstruidos por Laclau principalmente en *Hegemonía y antagonismo* (1997).

incognoscible por el ser humano. Por el contrario, Laclau asume la distinción materialista entre pensamiento y acción, postulando la existencia de una realidad externa al pensamiento. Sin embargo, el mundo físico no es una esencia que a priori determine los modos de organización del mismo, sino que por el contrario, son las prácticas humanas las que configuran los sentidos en torno a los cuales este mundo es representado. El mundo circundante nos precede, pero siempre se nos manifiesta articulado en torno a operaciones retóricas que estructuran nuestro horizonte simbólico. Por ello, la retórica no es simplemente un componente del discurso, sino que constituye la anatomía misma del mundo social.

En este sentido, el “discurso” no es una dimensión limitada al registro fónico o conceptual, sino una práctica organizadora de relaciones sociales, que va más allá de la distinción entre lo lingüístico y lo no lingüístico: la realidad se articula en torno a estructuras significantes que involucran palabras, objetos, prácticas e instituciones al mismo tiempo. Y estas estructuras no se hallan plenamente cerradas (como sostenía el paradigma científico del estructuralismo), sino que aparecen constantemente abiertas a nuevas rearticulaciones, ya que no existe una correspondencia esencial entre significado y significante. Por el contrario, la relación entre ambos polos del signo es meramente formal (no esencial), lo cual implica que un elemento cobrará distinto significado según la estructura discursiva articulante. No existe un objeto cuyo significado pueda comprenderse en sí y por sí mismo: toda significado depende de un contexto discursivo específico; es decir, de las condiciones históricas y espaciales concretas en torno a la cual éste se articula.

De este modo, los significantes son flotantes: nunca un elemento logra cristalizar en un momento absoluto y cerrado de una cadena significativa, puesto que siempre existe un “exterior discursivo” que pone en cuestión la unidad del campo discursivo y lo distorsiona, determinando la imposibilidad de fijar un sentido último. Sin embargo, se torna necesario que haya algún tipo de fijación entre los diversos elementos, puesto que de lo contrario la realidad sería un constante caos. Esa es la función de los *puntos nodales*, que proporcionan unidad al campo discursivo en torno a determinados significantes claves: no imaginamos un discurso nacionalista sin una referencia central al concepto de nación, como tampoco un discurso feminista que no haga foco en el rol de subordinado de la mujer. Ahora bien, estos referentes nunca se hallan totalmente fijados, sino que son siempre objetos pasibles de nuevas rearticulaciones, lo cual conlleva que toda estructura tiene en última instancia un carácter contingente y fallido. Toda identidad se manifiesta como locus de esa tensión irresoluble, entre la necesidad de constituir una objetividad plenamente suturada, y su fracaso final anunciado.

En esta concepción, expuesta en *Hegemonía y estrategia socialista*, subyace la clara impronta teórica de Jacques Derrida: la imposibilidad de acceder a un orden último no reside en los límites del sujeto cognoscente, sino en la indecibilidad de la estructura: la ausencia de un centro

ordenador que detenga el juego infinito de las diferencias que constituyen lo social, lo cual determina el constante desbordamiento de todo discurso por el carácter flotante del significante. Lo social nunca llega a una sutura final, y por eso, es una utopía pensar una objetividad plenamente realizada, una completa adecuación entre el orden del significante y el orden del significado. Ahora bien, a partir de *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo* ([1990] 2000), Laclau comienza a incorporar otra dimensión a su análisis: la realidad no sólo es fallida en tanto es incapaz de acceder a una literalidad última, sino además porque en su constitución misma se halla dislocada, atravesada por una imposibilidad esencial de acceder a una forma plena.

En esta reconceptualización tendrá mucha influencia el psicoanálisis de Jacques Lacan, cuyas nociones serán progresivamente incorporadas -y en ocasiones reformuladas- al sistema teórico del autor argentino. De este modo, el fundamento está ausente porque las estructuras fallan en la tarea de constituirse plenamente en tanto identidades objetivas. El orden social es estructuralmente incompleto, se halla en esencia escindido, dislocado. En términos lacanianos, la dislocación expresa aquel momento en el cual se cuele lo Real, un agujero en el orden simbólico que expresa su falla para constituirse como orden objetivo. Sin embargo, esto es lo que abre a la posibilidad de reconstituirlo, reconfigurarlo en torno a nuevos principios en la búsqueda por lograr esa plenitud. Por eso, la brecha que atraviesa toda estructura discursiva es a su vez la condición de emergencia del sujeto: un sujeto barrado, “de falta”, que como tal, busca constituirse de manera plena, y por ende busca en el orden social las huellas de esa plenitud imposible. Es decir, dispara identificaciones sobre las estructuras ya no sólo rearticulándolas, sino además reconstituyéndolas en términos ontológicos, reconfigurando el horizonte de lo social. Pero la identificación finalmente fracasa, porque esa plenitud elusiva es además imposible: la realidad nunca llega manifestarse en una forma pura, plena y armónica, sólo existe en nuestros esfuerzos por crearla.<sup>7</sup>

La incorporación de Lacan continuará en obras posteriores a la mencionada<sup>8</sup>, a tal punto en que “lo discursivo” será cada vez más asimilado a “lo Simbólico” lacaniano. Esto acarreará consecuencias importantes, puesto que si en la primera noción el punto nodal cumple la función de fijación de una realidad discursiva dada, en la segunda -como en Lacan- el punto nodal es el que

---

7 La dislocación ha sido también comparada con el “acontecimiento” Alain Badiou (Badiou, 1999). Para Badiou, el acontecimiento es el momento de absoluta indeterminación que se manifiesta como vacío que abre el horizonte del saber a la irrupción de una verdad. Sin embargo, no es posible pensar ese momento en términos discursivos, puesto que se manifiesta como un vacío del ser, irreductible a contenidos previos. En cambio para Laclau, la falta necesariamente aparecerá configurada en un tipo de positividad discursiva que buscará zanjar la distancia que la separa del Yo ideal. Lo político explica esta búsqueda en cuanto tal.

8 Para Yannis Stavrakakis (2010, 2015) si *Nuevas reflexiones...* representa la incorporación de lo Real como la negatividad del orden simbólico a partir del concepto de dislocación, *Emancipación y diferencia* (1996), constituye la aseveración de lo Real en su positividad, como encarnación distorsionada en el terreno simbólico a través del significante vacío. Podemos agregar que en *La razón populista* (2005) se cierra el círculo de la “lacanianización” de Laclau, con la incorporación de nociones como el *objet petit a* (el objeto a), la reconceptualización del punto nodal a partir de la definición del *point de capiton* abordada por Žižek, y su noción de demanda como expresión sintomática de lo Real.

constituye al objeto discursivo mismo. En otras palabras, es el pasaje una concepción en la cual la relación entre significante y significado es puramente formal y arbitraria (retomando a Jakobson: Laclau, 1997), hacia una mirada en la cual el significante constituye retroactivamente al significado al inscribirlo en el orden simbólico (Žižek, 2012). Laclau tarda en asumir esta tesis -recién lo hace en *La razón populista* (2005)-, pero al adoptarla da un giro crucial a su pensamiento: la realidad ya no aparecerá como un terreno simbólico abierto y contingente estructurado formalmente en función del arbitrario juego de las diferencias que lo constituyen, sino que ahora existirá una fuerza que determina de antemano una catexis diferencial en torno a las operaciones retóricas que constituirán los contornos del mundo social. Esa fuerza, que expresa lo Real imposible, es el deseo, la búsqueda de la plenitud inalcanzable (“la Cosa”)<sup>9</sup>.

Entonces, pasamos de una negatividad que se afirma sobre los límites de la positividad, a una negatividad que está inscrita en el corazón mismo de dicha positividad, y es esta ausencia constitutiva la que empuja hacia la búsqueda del fundamento. De este modo, Laclau restablece cierto horizonte trascendental en sus categorías, puesto que lo discursivo y sus límites no aparecen sólo determinados por la interacción entre las diferencias que lo constituyen, sino que ahora lo Real como brecha y como deseo inalcanzable es lo que configura las investiduras en el terreno simbólico. Ahora bien, la incorporación de lo Real no conlleva la asunción de algún tipo de teleología, ya que éste no constituye de modo alguno un registro positivo, sino que se manifiesta a través de sus efectos distorsivos en lo simbólico. Por eso, el llamado cuasi trascendentalismo<sup>10</sup> de Laclau no implica asumir una determinación óptica comprendida a priori, sino una lógica que afirma justamente el fracaso de toda objetividad por constituirse. La paradoja es que la ausencia de fundamentos es *el* fundamento (vacío) para las articulaciones de lo político, en torno a las cuales emergen *los* fundamentos ópticos históricos (que son, por ende, contingentes, precarios y en última instancia fallidos).

Buscaremos ahora indagar sobre el modo en que tiene lugar esta búsqueda en el terreno de lo político, que para Laclau, puede comprenderse como un sinónimo de *lo hegemónico*.

### **Hegemonía: la exclusión/inclusión del “otro”**

---

9 Laclau se basa en el trabajo de Joan Copjec, afirmando que la *jouissance* (el goce) lacaniana se encuentra en la base de toda investidura. La pérdida de la madre primordial madre-hijo, como momento imaginario de armonía perfecta, impulsará el deseo del individuo por recobrar ese estado imaginario de plenitud perdida, lo cual será una tarea imposible. Sin embargo, el sujeto podrá encontrar rastros de ese objeto ideal (“la Cosa”) en la realidad, a través de un investimento afectivo en torno a determinados objetos de la misma (el “objeto a” lacaniano). Estos objetos proporcionarán al individuo goce por un período de tiempo. Sin embargo, ninguna investidura podrá colmar el vacío esencial del sujeto, ya que siempre existirá un abismo infranqueable entre el objeto y la plenitud imposible.

10 Laclau reivindica esta idea de “cuasi trascendentalismo”, y cuestiona posibilidad de una objetividad que no piensa sus condiciones de existencia, refiriéndose a la postura de Judith Butler, e indirectamente, a su propia postura anterior (Laclau, 2011). La barra que estructura toda identidad es, como dijimos, una contribución lacaniana, y esta afirmación de un trascendentalismo (negativo, parcial, fallido) es una de las razones que llevan a Žižek a afirmar la subsistencia de un núcleo cartesiano en el corazón de la teoría de Jacques Lacan (Žižek, 2011a).

Procuraremos reconstruir desde nuestra perspectiva los principales elementos de la teoría de hegemonía de Laclau, más allá de los debates que ésta ha suscitado<sup>11</sup>. Hemos optado por un Laclau particular: el que está presente desde *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo* y a lo largo de sus siguientes obras. A pesar de ello, reconocemos que existen distintas etapas en la obra de Laclau que dan lugar a distintos momentos en su conceptualización de la noción de hegemonía<sup>12</sup>. Reconstruiremos este desarrollo partiendo de la noción de dislocación, y abordando lo que en Laclau representa la dimensión de la alteridad: *lo heterogéneo*, encarnado por la *demanda*.

La dislocación es el punto de partida, la imposibilidad radical de toda identidad, que se expresa en la imposibilidad de toda sociedad por constituirse plenamente. Esto significa que todo sistema social se articula en torno a una exclusión fundamental, un exterior que es incapaz de absorber. Ahora bien, si los límites de lo social son los límites de lo Simbólico, estos límites no pueden ser realmente exteriores, puesto que no hay nada fuera de la significación. La objetividad se constituye como sistema de diferencias, de tal modo que las diferencias se remiten mutuamente para constituirse en cuanto tales<sup>13</sup>. En este sentido, lo exterior no puede ser simplemente una diferencia más, porque en tal caso ella entraría en relación con el conjunto diferencial y por ende, no sería auténticamente externa respecto al sistema.

Es por eso que Laclau afirma que lo exterior no puede ser un elemento positivo, sino una negatividad: algo que interrumpa la objetividad, que le impida constituirse de manera plena. Debe expresarse significativamente -porque no existe nada fuera del terreno simbólico-, pero no como una diferencia más, sino como un elemento cuya sola existencia amenaza la constitución del conjunto social, y por ende, se devela como el síntoma del fracaso del sistema por constituirse plenamente. En otras palabras, un elemento que no representa una diferencia más del sistema, sino la expresión de sus límites, la imposibilidad de afirmar una sutura última de la sociedad como tal. Laclau llama *lo heterogéneo* a aquel resto que excede la significación, que se manifiesta en una relación de exterioridad-interioridad respecto al todo social, ya que constituye los límites de la misma, pero límites que son internos: lo heterogéneo es algo que subvierte al sistema desde adentro, revelando la distancia que separa a la sociedad respecto a su aspiración de universalidad. Se

---

11 En el libro *Laclau: aproximaciones críticas a su obra*, compilado por Simón Critchley y Oliver Marchart (2008), están presentes algunos de los debates más importantes que se han dado sobre la teoría de la hegemonía de Laclau a partir del pensamiento posfundacional.

12 David Howart (2008) establece tres momentos distintos en el abordaje del concepto de hegemonía en Laclau: la etapa “althusseriana” de sus primeros escritos, un segundo momento posestructuralista con la publicación de *Hegemonía y estrategia socialista* (1985), y un tercer momento a partir de la publicación de *Nuevas reflexiones...* (1990), que se profundizará en los años posteriores con la incorporación de las categorías lacanianas.

13 Como antes mencionamos reconstruyendo la crítica a Saussure, toda diferencia remite al conjunto social para constituirse como momento auténtico de la misma. Por ejemplo, no es posible hablar de “hijo” sin asociarlo a significantes como “padre”, “madre”, “familia”, etc.: siempre existe un exceso de sentido que imposibilita afirmar cada elemento como momento único, ya que su identidad siempre se afirma en su relación con los demás elementos.

contrapone a *lo homogéneo*: aquello que pertenece a un mismo espacio de representación. Lo heterogéneo es justamente lo que demuestra el fracaso de dicho espacio<sup>14</sup>.

Para Laclau, este resto heterogéneo es encarnado por *la demanda*. La demanda es el síntoma de aquella negatividad inherente a toda significación, la expresión subjetivizada de la brecha en la estructura. Como síntoma, expresa de manera distorsionada una ausencia, una falla no identificada a un elemento singular, sino que representa la imposibilidad misma del sistema de constituirse plenamente. En tanto falla, es la conexión de lo simbólico con lo Real, que a través de la demanda expresa una forma precaria y distorsionada de positivización discursiva. Esta brecha, sin embargo, se manifiesta principalmente a través de una presencia “fantasmagórica”: como la distancia que separa al orden social de su promesa de plenitud, como un vacío que devela el carácter dislocado de las estructuras. La demanda, como fracaso del orden social, se cuele por estas grietas socavando su positividad, la autenticidad de la sociedad como momento universalizante de lo social.

La demanda constituye entonces para Laclau, la unidad mínima de análisis. Para el autor, los individuos o colectivos no serían referentes de estudio genuinos, puesto que la realidad siempre debe comprenderse en términos relacionales. Nunca una identidad logra constituirse como elemento positivo y absoluto, por lo cual es necesario enfocarse en las identificaciones plurales que estructuran el terreno de lo social, y articulan en un mismo nivel individuos y grupos sociales. En este sentido, la demanda trasciende la distinción de la sociología entre individuo y sociedad, puesto que encarna una particularidad cuya sola existencia interpela al conjunto de la comunidad, y apunta hacia el lugar vacío de lo universal.<sup>15</sup>

En este esquema, los “otros” del sistema constituyen aquel resto heterogéneo que emerge de la dislocación, articulado en las expresiones parciales de las demandas. Es decir, “la alteridad” no puede comprenderse en Laclau como un actor o un grupo social específico definido en términos sociológicos, sino que su encarnación como excluido del sistema se constituye en su estructuración en tanto demanda; es decir, en la significación de su existencia desarraigada, y en el mismo sentido, su interpelación al orden excluyente. La exclusión social constituye entonces en Laclau el correlato de la dislocación constitutiva que está en la base de todo orden social. A diferencia del “otro” de Levinas, el ojo no está puesto en la demanda que da lugar a la exhortación, sino en la falta en torno a la cual ésta se articula (Laclau, 2008).

La dislocación como hecho constitutivo puede emerger como acontecimiento histórico de

---

14 Si bien podemos encontrar rastros de esta concepción en *Nuevas reflexiones...*, la distinción entre lo homogéneo y lo heterogéneo, como también la incorporación sistemática de la noción de demanda, son abordadas sólo a partir de *La razón populista* (2005).

15 Esto es uno de los aportes que Laclau toma de la deconstrucción de Derrida: entre las antinomias clásicas (individuo-sociedad, sujeto-estructura, particular universal, etc.) nunca existe una separación tajante, sino que siempre un proceso de subversión mutua, de tal modo que ambos polos de la ecuación siempre aparecen contaminados por el otro.

múltiples maneras<sup>16</sup>. Por ejemplo, cuando una población es desarraigada de sus medios de existencia. Ahora bien, el modo en que se articule la demanda puede variar. Si un barrio en condiciones precarias de vida exige al municipio que la red de agua potable llegue a sus casas, tal vez su petición pueda ser satisfecha<sup>17</sup>. En ese caso, la demanda se diluye en tanto se incorpora al sistema como una diferencia más, mediante lo que Laclau llama la “lógica de la diferencia”. Sin embargo, de no hallar solución, la demanda entrará en conflicto con el orden social. Podrá suceder que este sea un conflicto localizado y aislado, y que la demanda no pueda ir más allá de sus propios límites. Pero también podrá suceder que los efectos dislocatorios de una determinada sociedad se expandan como efecto de una fuerte crisis al interior del mismo (lo que Gramsci llama crisis orgánica), al no poder dar respuesta a los diversos reclamos que emergen en la sociedad. En ese caso, una demanda al comienzo aislada puede visualizar que existen otras en su misma condición. Y así, es posible que éstas decidan trazar un horizonte compartido, construyendo una equivalencia en torno a la falta que las afecta. En este caso, la demanda se articula a través de la “lógica de la equivalencia”: aquí la inclusión no se realiza en función del contenido diferencial de la demanda, sino que se articula en una cadena de demandas a partir de la negatividad común que las afecta.

Sin embargo, para que pueda existir tal cadena es necesario algo más: inscribir la dislocación en un antagonismo común a todas las demandas. El antagonismo consiste en la construcción discursiva de un enemigo, a partir del trazado de una frontera que divide la sociedad en dos (“la oligarquía”, “los ricos” contra “el pueblo”, los pobres”). A partir del antagonismo, las demandas se articulan en contra de un agente o grupo que es significado como gran responsable de los padeceres de la comunidad. En este sentido, la negatividad de la cadena equivalencial es articulada en esta interpelación, constituyendo la dislocación en términos discursivos. Sin embargo, la dislocación no prefigura los modos en los que ésta se articulará. Un gobierno que por sus medidas económicas disloca las condiciones de vida de amplias franjas de la población, arrojando a muchas a la pobreza y así multiplicando las demandas, puede al mismo tiempo lograr una articulación equivalencial de ellas en torno a un antagonismo distinto: por ejemplo, una supuesta herencia recibida por el gobierno anterior, o incluso atribuir la culpa de los malestares a la inmigración extranjera. No hay garantía alguna de que la expansión de las demandas sea articulada en una dirección popular.

¿Que sería, entonces, una dirección popular? Este es el punto en el que más nítidamente se distancia Laclau de los pensadores posmodernos, antifundacionalistas: su horizonte emancipador. Y

---

16 Para ver la diferencia entre la dislocación “heideggeriana” como “ser arrojados al mundo” y la dislocación como “acontecimiento del Ser”, que constituyen los dos momentos explicitados, véase Laclau, 2008.

17 Esa demanda también depende de condiciones históricas. No sólo de condiciones estructurales (es decir, que exista la posibilidad del tendido de agua potable como tal), sino que esos vecinos asuman que tener agua potable forma parte un derecho inalienable a vivir en condiciones dignas, un discurso que es posible concebir, por ejemplo, si partimos de una concepción amplia de derechos universales.

en este sentido, su apuesta consiste en la construcción del *pueblo*, como voluntad colectiva, que es la encarnación de los anhelos e ilusiones de la sociedad, la contracara positiva del antagonismo negativo en torno al cual se articulan las demandas<sup>18</sup>. La construcción del pueblo consistirá en un esfuerzo de “creación heroica”, a través de la significación de la cadena de equivalencias en una nueva entidad que buscará colmar el horizonte vacío de la plenitud. Esto será posible a partir de la institución de lo que Laclau denomina “significante vacío”: un significante despojado de contenidos específicos que, por ende, es capaz de representar a todas las demandas.

Sin embargo, un significante vacío es inconcebible: sólo sería ruido. Es necesario que el significante se asocie a un determinado significado, porque el vacío como tal es irrepresentable. Por eso es necesario que una demanda debilite su contenido particular -su naturaleza diferencial positiva- y asuma el rol de significante tendencialmente vacío, y de este modo pase a simbolizar al conjunto de la cadena equivalencial. En este sentido, la demanda, al significar al conjunto de la cadena, se convierte en la encarnación de los sueños cercenados por la sociedad, ocupa ese lugar vacío -y en esencia irrepresentable- que es lo universal con un contenido concreto, que en un tiempo histórico representa el horizonte de una comunidad. Esa plenitud del todo actúa como un mito: el de la sociedad reconciliada (la sociedad sin clases del marxismo, la comunidad orgánica y jerárquica de los conservadores, el reino amorfo del individuo y del mercado del liberalismo).

En esto consiste la creación del pueblo como sujeto histórico: en la representación de la cadena equivalencial de demandas en términos de una significación imaginaria que encarna el mito de la sociedad perfecta. La cadena de equivalencias, de este modo, nombra aquello que es heterogéneo al sistema, designa ese innombrable “otro”. Por eso, la construcción de pueblo tiene un carácter dialéctico: existe un proceso por el cual la demanda es la condición esencial para pensar la construcción de la voluntad colectiva, pero al mismo tiempo, es el pueblo el que inscribiendo las demandas en un horizonte de sentido, construye su identidad retroactivamente. De esta manera, toda institución de un pueblo implica la creación de algo sustancialmente nuevo. Y eso nuevo no puede definirse a nivel conceptual, ya que el pueblo pasa a representar lo que no pertenece al orden del significante. Por eso, toda representación se realiza en términos nominales: es el proceso a partir del cual el representante constituye al representado a partir de nombrarlo<sup>19</sup>. Es a través del significante vacío que la cadena es representada y a la vez constituida. Por eso, el éxito o fracaso de esta articulación depende de la productividad social del nombre: del carácter positivo del significante

---

18 Laclau llama *populismo* a la lógica en torno a la cual se instituye el pueblo como voluntad colectiva. Este análisis está presente en su trascendental obra *La razón populista*, y excede los objetivos de este trabajo. Para un estudio sobre las formas de analizar el populismo como lógica formal de lo político en torno a diferentes casos históricos, véase *El populismo como espejo de la democracia*, de Francisco Panizza (2004).

19 Esta idea es extraída de la obra de Žižek, quien se vale del debate entre descriptivistas y antidescriptivistas para postular que es el nombre el que le da unidad al objeto, y por ende sostiene su identidad como tal (Žižek, 2012).

vacío, su capacidad para reflejar al conjunto de las demandas insatisfechas<sup>20</sup>.

Así llegamos al concepto de hegemonía en Laclau: el proceso mediante el cual una parcialidad, sin dejar de serlo, se convierte en el nombre de una totalidad más amplia e inconmensurable consigo misma. En otras palabras, la hegemonía describe el conjunto de los procesos explicitados: es la lógica mediante la cual una demanda particular logra redefinir los contornos de lo social significando al conjunto de las demandas insatisfechas en torno un antagonismo fundamental, y planteando el horizonte de una comunidad imaginaria. Esta articulación sólo es posible a partir de la dislocación entendida como fenómeno histórico, que quiebra el horizonte simbólico de las demandas y permite reinscribirlas en un proyecto totalizador.

La hegemonía en Laclau busca retomar el rumbo planteado por Antonio Gramsci<sup>21</sup>. Pero más allá del autor italiano, en Laclau la articulación hegemónica no se realiza necesariamente en torno a un principio de clase: no existe un terreno esencialista que constituya la garantía última de la acción política. El terreno de las identidades sociales no aparece prefigurado de antemano por ninguna lógica subyacente, ya es en la propia articulación hegemónica que los actores (re)constituyen su identidad en torno a infinitas posibilidades. El resultado de la lógica hegemónica dependerá del carácter de las fuerzas en pugna, de sus estrategias y de los avatares de la disputa política, y no de un principio que a priori determine el devenir de los acontecimientos. En este sentido, Laclau propone llevar a Gramsci más allá de Marx, y por eso es considerado el fundador del posmarxismo.

A través de la lógica hegemónica, los excluidos, los “otros” de la sociedad, logran una inscripción discursiva: una voz, un lugar desde el cual construirse como sujetos políticos en torno a una forma de articulación que pone en jaque el carácter inclusivo del sistema diferencial apuntando sobre sus fallas, sobre la diferencia entre su promesa de inclusión y la cruda realidad que las empuja por fuera de los márgenes de la sociedad. Estos márgenes no tienen por qué leerse en términos económicos: una persona puede tener una posición económica asegurada y sin embargo constituirse como un “otro” en función de -por ejemplo- su orientación sexual. O como nos enseñó el feminismo, un individuo varón puede ser pobre y excluido, y sin embargo ser opresor respecto a las mujeres, formando parte de una demanda al sistema al mismo tiempo que participa activamente del universo simbólico patriarcal. La exclusión puede también obedecer a múltiples causas. En Alemania los “skinheads” son un “otro” en tanto su discurso antisemita es vetado y reprimido por el discurso oficial. Las expresiones de la alteridad pueden cobrar las formas más variadas.

---

20 Esto a su vez, es posible a partir de un conjunto de operaciones retóricas de metonimia y metáfora. En los distintos artículos que conforman su obra *Los fundamentos retóricos de la sociedad* (2014), Laclau analiza las distintas figuras de la retórica que se hallan en la base de toda objetividad.

21 Gramsci no inventó el concepto de hegemonía (que está ya presente en los debates de la II Internacional previos a la Revolución Rusa), pero fue el que más consistentemente lo definió en torno una noción filosófica integral.

En este sentido, la lógica hegemónica no augura ningún horizonte progresista *per se*: las formas de articulación equivalencial de las demandas insatisfechas, la construcción de la frontera antagónica, y las formas de significación de la totalidad social pueden asumir diversos formatos. En el discurso populista de derecha europeo, la construcción del pueblo pasa por la construcción de un nacionalismo xenofóbico que, afirmándose en una imaginaria historia común, articula a sectores desarraigados por el sistema económico contra un enemigo que en términos estructurales también constituye un “otro”: el inmigrante, el árabe, el musulmán. También es posible que la lógica hegemónica puede articularse en un discurso universalizante sin apelar a ninguna clase de “pueblo”, como ocurrió en Argentina en el año 2015 en torno al significante “cambio”. En pocas palabras, la hegemonía puede dar lugar a la institución del pueblo como sujeto político en torno a múltiples significaciones, o puede simplemente reconfigurar el terreno de las equivalencias en torno a nuevas formas de subordinación: esto dependerá de los avatares de la lucha histórica.

En síntesis, la lógica hegemónica está presente en todo intento por lograr una totalización del espacio político, y este intento puede asumir las formas más variadas (y contrapuestas). En esta construcción, el lugar de “los otros” es fundamental: toda forma de dominación esconde que su constitución emerge de exclusión significativa, que devela que toda aspiración de plenitud es en última instancia espuria, incompleta. Para Laclau, nunca será posible concebir una sociedad enteramente reconciliada consigo mismo. Sin embargo, sobre la base de esta alteridad puede emerger otra figura: la del pueblo, que invirtiendo radicalmente los términos, convierte el síntoma de su ausencia en el vehículo movilizador de un nuevo horizonte.

### **Algunas reflexiones finales**

En este trabajo hemos procurado reconstruir en términos generales la utilidad de la noción de hegemonía para abordar la alteridad como problema. Nuestro objetivo ha sido analizar cómo es posible integrar una mirada sobre el “otro” comprendido en términos relacionales como excluido, en términos de una filosofía que busque romper con los moldes esencialistas clásicos. Una posible respuesta -no la única- la encontramos en el posfundacionalismo, y en particular en la propuesta teórica de Ernesto Laclau, que constituye una referencia ineludible para el debate intelectual de la izquierda contemporánea, más allá de las potencialidades y límites de su teoría (cuestión que excede los objetivos de este artículo).

Para finalizar, abordaremos tres tipos de reflexiones: referidas a cómo es posible entender la noción de hegemonía en la obra de Laclau, al lugar de la alteridad en su propuesta, y respecto a los horizontes de la teoría posfundacional para concebir esta dimensión en las sociedades contemporáneas.

En función de sistematizar el desarrollo explicitado, podemos afirmar -retomando una idea de Martín Retamozo (2011)- que en Laclau, la hegemonía es una categoría que funciona al mismo tiempo como tres conceptos<sup>22</sup>: es una lógica de constitución de las identidades colectivas, una lógica que construye una representación totalizante de lo social, y una lógica que instituye catacréticamente la realidad<sup>23</sup>. La hegemonía consiste en la construcción de una voluntad colectiva partiendo de las demandas insatisfechas, que en función de su articulación equivalencial en torno a un otro-antagónico, pueden significarse en términos históricos como “pueblo”. Pero al mismo tiempo, ese pueblo es el significante vacío del horizonte de lo universal imposible. En este sentido, el significante expresará en términos tropológicos (como metáfora) esa comunidad de manera imperfecta, que por ese carácter deficiente no podrá zanjar la distancia que lo separa de ese idea, abriendo la puerta a nuevas dislocaciones. Por último, la hegemonía constituye la posibilidad de pensar la objetividad como tal. La brecha en la estructura confrontará al sujeto con la nada heideggeriana, un vacío estructural frente al cual se vuelve necesario algún tipo de ordenamiento, independientemente de sus contenidos ónticos<sup>24</sup>. En este sentido, la lógica hegemónica no sólo provee de un principio de articulación política, sino sobre todo la posibilidad misma de representación discursiva dentro de un campo simbólico.

En otras palabras, el carácter esencialmente dislocado de lo social abrirá la posibilidad de reconfiguración del mismo en torno a nuevos horizontes, que la práctica hegemónica intentará colmar. Por eso, la hegemonía es capaz no sólo de construir una nueva voluntad colectiva (a partir de la cual es posible restablecer el horizonte de la totalidad ideal), sino que además representa la posibilidad de una inscripción simbólica de aquellos que no la tienen, aquellos que se hallan empujados, aislados en el vacío del sistema, ese “Real” que es excluido pero al mismo tiempo emerge como una presencia que amenaza el orden señalando sus límites, su fracaso.

En este sentido, para Laclau la alteridad no es una consecuencia indeseada de un sistema hegemónico, sino un componente necesario en la estructuración de toda dominación. Toda identidad se halla esencialmente escindida, en tanto existe como imposibilidad de plenitud, como ausencia de fundamento último. En términos políticos, esa dislocación asume formas históricas concretas, a partir de las prácticas articuladoras de los agentes sociales en pos de reconfigurar el terreno social. De este modo, siempre existe un “otro” que encarna la imposibilidad de una sutura final. No

---

22 Para la diferencia entre “categoría” y “concepto”, véase Zemelman (2005).

23 Retamozo señala que hegemonía refiere a tres lógicas distintas: de lo político, de la política, y de los sujetos sociales, en todos los casos atravesados por la tensión entre particularidad y universalidad. Sin embargo, el análisis de Retamozo se concentra (aunque no de forma exclusiva) en la noción más derrideana de Laclau, para la cual la construcción ontológica de la realidad consiste en su articulación en torno a puntos nodales, y no en su institución a partir de la lógica del significante vacío, que se halla presente en el Laclau más “lacaniano” de sus siguientes obras.

24 El ejemplo más repetido en Laclau para ilustrar este argumento está basado en la obra de Hobbes: la fuerza de Leviathan se impone no porque representa *un* tipo de orden particular, sino la posibilidad de *el* orden en cuanto tal. En este sentido, la práctica hegemónica, más allá de sus contenidos concretos, tiene como fin estructurar el campo mismo de la objetividad, confrontada con el “vacío” de la nada heideggeriana (Laclau y Zac, 2004).

concebir dicha imposibilidad, equivale a pensar que es posible concebir una sociedad perfecta y armoniosa en la cual todos los intereses y las demandas se hallarán plenamente incluidas en la comunidad. La cuestión a interrogarnos, más bien, es sobre cuáles lógicas excluyentes se articula una configuración hegemónica en términos históricos.

Sin embargo, para Laclau esto no implica asumir una resignación en términos políticos. Por el contrario, significa pensar lo político como una dimensión permanente, aceptando el carácter siempre abierto e imperfecto de lo social, lo cual genera una apertura del escenario de lo social hacia infinitas posibilidades. En este sentido, la toma de posición política por los oprimidos es una auténtica decisión ética<sup>25</sup>, especialmente en sociedades desiguales y excluyentes como las de hoy. Si la emancipación definitiva es un horizonte imposible, sí existe en la práctica política de cuestionar el orden sistémico y apuntar hacia las múltiples dislocaciones que éste genera. En este sentido, se manifiesta en las luchas por ampliar los derechos de la comunidad, incluir los sectores marginados, cuestionar los privilegios de los sectores dominantes y transformar la formas subjetivas de la comunidad en este proceso. El socialismo, en nuestros tiempos, no es una idea sustancial, sino que vive en nuestros intentos por crearlo. Por eso uno de los grandes méritos del posfundacionalismo es articular una mirada que no garantiza en modo alguno el triunfo de una tendencia política determinada, pero que sí permite volver a plantear la pregunta por la emancipación.

En síntesis, a partir de esta noción de hegemonía es posible comprender formas de dominación y exclusión despojados de los ropajes esencialistas y deterministas típicos de las concepciones modernas, que comprendían la institución del “otro” por fuera de las condiciones históricas, las relaciones sociales y los contextos discursivos a partir de los cuales toda identidad es significada, reduciendo lo social al simple reflejo de una realidad subyacente. Al mismo tiempo, esta concepción permite incorporar en pie de igualdad formas de opresión que exceden la simple dominación de clase, como la opresión de género, de orientación sexual, racial, cultural, etc.

Sin embargo y a pesar de lo dicho, consideramos que la noción de hegemonía debe perfeccionarse atendiendo a las realidades empíricas de las sociedades contemporáneas. Más allá de la ausencia del fundamento último, es innegable que el capitalismo global hoy en día constituye un vector explicativo central para abordar las formas de exclusión en las sociedades modernas. Una configuración hegemónica nunca es un epifenómeno de una realidad subyacente, sino que siempre parte de demandas y actores históricos situados en una realidad discursiva determinada. Sin embargo, la lógica del capital se halla presente en la práctica totalidad de las formas históricas de dominación modernas (exceptuando, por supuesto, al modelo soviético), como trasfondo sedimentado de prácticas hegemónicas, que -como Laclau afirma (2000)- abren lugar a múltiples

---

25 En “Ética, normatividad y la heteronomía de la ley” (en Laclau, 2014) Laclau aborda la dimensión de lo ético y su relación con lo normativo.

efectos dislocatorios, pero que más allá de las diversas rearticulaciones históricas, subsisten en su carácter de lógicas sociales. En este sentido, la penetración del capital en numerosas relaciones pervive en tanto fundamento histórico<sup>26</sup> (no esencial, sino continente) de las sociedades modernas, que a pesar de sus múltiples crisis sobrevive y continúa expandiéndose sobre el conjunto de las estructuras simbólicas, determinando asimismo los umbrales históricos de lo político<sup>27</sup>.

La posición de Laclau respecto al capitalismo como sistema de dominación es oscilante. En ocasiones el autor llega a negar la noción de un capitalismo entendido como sistema global; en otras afirma su existencia, pero comprendiéndola como una realidad “parcelada” que adquiere diversas formas según cada estructura de relaciones de poder. Por ello consideramos que es necesario ir con Laclau más allá del autor mismo, y pasar del terreno de análisis filosófico político al nivel sociohistórico, para de este modo comprender en términos concretos las formas de dominación que imperan en las sociedades capitalistas de hoy en día. En este sentido, a comienzo del trabajo hemos señalado que el “otro” de las sociedades contemporáneas constituye una figura de la exclusión que se encuentra en íntima conexión con las lógicas excluyentes de nuestras sociedades neoliberales. Aquellos “otros” condenados de la tierra, siguen siendo grandes víctimas del capitalismo global.

## Referencias bibliográficas

- Badiou, Alain (1999) *El ser y el acontecimiento*. Buenos Aires, Editorial Manantial.
- Bobbio, Norberto (1995) *Derecha e izquierda: razones y significados de una distinción política*. Buenos Aires, Taurus.
- Crtichley, Simon & Marchart, Oliver (comps.) (2008) *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*, Buenos Aires, FCE.
- Howarth, David (2008) *Hegemonía, subjetividad política y democracia radical*. En Crtichley, Simon & Marchart, Oliver (comps.) *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*, Buenos Aires, FCE.
- Laclau, Ernesto (1996) *Emancipación y Diferencia*. Buenos Aires, Ariel.
- Laclau, Ernesto (1997) *Hegemonía y Antagonismo: El imposible fin de lo político. (Conferencias de Ernesto Laclau en Chile)*. Edición, introducción y notas por Sergio Villalobos-Ruminott.
- Laclau, Ernesto (2000) *Nuevas Reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- Laclau, Ernesto (2003) *Catacresis y metáfora en la construcción de la identidad colectiva*. *Phrónesis – Revista de filosofía y cultura democrática*; año 3; número 9.
- Laclau, Ernesto (2005) *La razón populista*. Buenos Aires, FCE.
- Laclau, Ernesto (2008) *Atisbando el futuro*. En Crtichley, Simon & Marchart, Oliver (comps.) *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*, Buenos Aires, FCE.

---

26 Žižek va más allá y afirma que el capitalismo constituye “lo Real” que se estructura como telón de fondo de las sociedades modernas (2011b).

27 El concepto de “umbrales de lo político” es retomado por Laclau (2013) para dar cuenta de los límites discursivos que se establecen en un período histórico; límites que no son infranqueables, pero que pesan en un momento histórico en tanto demarcan una línea divisoria entre lo representable y lo irrepresentable en un determinado contexto histórico-discursivo

- Laclau, Ernesto (2011) *Construir la universalidad*, en Butler, Judith; Laclau, Ernesto y Žižek, Slavoj, *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos de la izquierda*. Buenos Aires, FCE.
- Laclau, Ernesto (2013) *Argentina: anotaciones preliminares sobre los umbrales de la política*. En Revista Debates y Combates. Año 3, n° 5, Buenos Aires, p. 9-18.
- Laclau, Ernesto (2014) *Los fundamentos retóricos de la sociedad*. Buenos Aires, FCE.
- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal (2004) *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires, FCE.
- Laclau, Ernesto y Zac, Lilian (1994) *(A)notando la brecha: el sujeto de la política*. *STUDIA POLITICÆ*, Número 31. Publicada por la Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales de la UCC, Córdoba, República Argentina.
- Marchart, Oliver (2009) *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Badiou, Lefort y Laclau*. Buenos Aires, FCE.
- Panizza, Francisco (comp.) (2004) *El populismo como espejo de la democracia*. Buenos Aires, FCE.
- Retamozo, Martín (2011) *Tras las huellas de Hegemón. Usos de hegemonía en la teoría política de Ernesto Laclau*. Utopía y Praxis Latinoamericana, vol. 16, núm. 55, octubre-diciembre, 2011, pp. 39-57, Universidad del Zulia, Venezuela.
- Stravakakis, Yannis (2010) *La izquierda lacaniana. Psicoanálisis, teoría, política*. Buenos Aires, FCE.
- Wittgenstein, Ludwig (2017) *Investigaciones filosóficas*. Traducción, introducción y notas críticas de Jesús Padilla Gálvez. Madrid, Editorial Trotta
- Zemelman, Hugo (2005) *Pensar teórico y pensar epistémico*. En: *Voluntad de conocer. El sujeto y su pensamiento en el paradigma crítico*. México, Anthropos-IPECAL.
- Žižek, Slavoj (2011a) *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Buenos Aires, Paidós.
- Žižek, Slavoj (2011b) *¿Lucha de clases o posmodernismo? ¡Si, por favor!* en Butler, Judith; Laclau, Ernesto y Žižek, Slavoj, *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos de la izquierda*. Buenos Aires, FCE.
- Žižek, Slavoj (2012) *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires, Siglo XXI.