

Tesis para el grado de Magister en Filosofía
Mención Pensamiento Contemporáneo
Universidad de Valparaíso

Hegemonía 2.0

Una propuesta deconstructiva para la democracia del siglo XXI

Tomás Cornejo Cuevas
Director: Osvaldo Fernández Díaz
Prof. Informante: Francisco Sazo

Valparaíso, noviembre de 2021

A mi mujer que me dio un amor.

*Porque ellos saben que, suprimida la ignorancia,
se suprime la estúpida admiración,
esto es, se les quita el único medio que tienen de argumentar y preservar su autoridad.*

Baruch de Spinoza

Contenido

INTRODUCCIÓN	5
CAPÍTULO I	
IDEOLOGÍA	
Una conceptualización desde la teoría del discurso	10
1. La estructura del lenguaje como guía para un análisis de lo ideológico más allá del lenguaje	13
2. La aquiescencia ideológica como requisito de la articulación hegemónica.	28
Conclusiones Parciales	37
CAPÍTULO II	
HEGEMONÍA	
La noción de hegemonía en Gramsci y la clave democrática	44
1. Hegemonía en Gramsci: una propuesta de lectura y el rescate de los elementos necesarios para su deconstrucción.....	47
2. La lectura de Gruppi y la democracia plena como fin último de la dictadura del proletariado.....	64
Conclusiones parciales.	78
CAPÍTULO III	
HEGEMONIA 2.0	
La Deconstrucción de los elementos de la Hegemonía desde una teoría del discurso.	80
1. Ideología que se convierten en partido: el tópico de la identidad.	81
2. Fuerza y Consenso (La lucha hegemónica): el tópico del espacio político.....	95
3. La universalidad: el tópico de lo contingente y la representación.....	105
4. La democracia: el tópico del método.	111
Conclusiones parciales.....	119
CONCLUSIONES FINALES	121

INTRODUCCIÓN

¿Cómo es posible que, del hecho físico o corpóreo consistente en la reunión o aglomeración de cientos, miles o incluso millones de personas, todas ellas con tan diversas demandas o reclamaciones, sentimientos de injusticia, percepciones de desigualdad, etc., se pueda deducir un clamor popular, una demanda concreta? La acción misma de reunirse en una marcha o protesta social muestra algo más de lo que se dice, indica también lo que no se puede verbalizar. La imagen de la plaza de Tiananmen que exhibe a un único individuo frente a un tanque militar se convirtió en el símbolo de una lucha fracasada y a la vez de la máxima brutalidad con la que un gobierno respondió a un clamor popular. Ese símbolo explica de mejor manera y con mayor fuerza una revolución que no fue tal, que se ahogó en la aplastante represión de un gobierno totalitario. En un país sin democracia la lucha política se transforma en lo que los ciudadanos chinos experimentaron por aquellos días de 1989.

Este trabajo investigativo se comenzó a escribir a mediados de 2019, o sea en la ante sala de lo que hoy conocemos como el estallido social de octubre de 2019, o nuestro 18-O. Por aquellos días mi preocupación principal decía relación con encontrar una vía de escape para

aquello que se denominó (y lo digo en pretérito con la esperanza de que eso quede hoy atrás) como el *bloqueo constitucional*. Esto es el modo en como el Tribunal Constitucional Chileno una y otra vez bloqueaba esa voluntad soberana manifestada en la ley (como la describe el Código Civil) para llevar a cabo los cambios estructurales que nuestro país necesitaba o para avanzar en derechos civiles como el matrimonio igualitario, el aborto, entre otros. Con la llegada y también el terror de esos días de octubre y el posterior acuerdo de noviembre de 2019, mi preocupación se mantuvo e incluso ahondé en ella. Me preguntaba qué pasaría si fuese el caso que en aquel plebiscito constitucional las fuerzas conservadoras triunfaran y el statu quo se mantuviera. La impresión acerca de que, las personas en general ven en la legislación o en la constitución el origen y el fin de todos sus males, fueron también incrementadas. El ambiente dominante era que solo una nueva constitución podría salvarnos de todas nuestras miserias. Mi reflexión entonces asumía dos posibles escenarios: 1. Que el plebiscito rechazara una nueva constitución y por ende el bloqueo constitucional continuara o, 2. Incluso con una nueva constitución, ¿cómo operaría ésta en la práctica? ¿sería también motivo para un cambio legislativo en décadas venideras? ¿La hegemonía dominante del 2019 bloquearía todo intento hegemónico futuro y por tanto intentaría totalizar la política?

Mis primeros pasos investigativos avizoraban un gran trabajo para establecer el marco conceptual, el actual debate sobre todo jurídico de la cuestión, los conceptos y problemáticas extrajurídicos asociados, y la tesis de trabajo. Todo ello desbordó por mucho la investigación de magister y por lo demás me encontré con un interesante, contingente y nutritivo debate en torno al pensamiento de Gramsci liderado por el profesor guía de este trabajo, don Osvaldo Fernández Díaz. Por tales razones, el trabajo que presento acá aborda esta cuestión que, espero, el lector pueda identificar adecuadamente en su relación con tres aspectos: el derecho, la ideología y la democracia. El propósito entonces se traslada (desde la cuestión constitucional o de control de constitucionalidad) a presentar el concepto de hegemonía política en un modo acorde con el debate de nuestro tiempo y de nuestra realidad chilena.

Es en este marco en el que pretendo desarrollar el trabajo investigativo que presento a continuación. A saber, la relevancia de la democracia como condición de posibilidad de toda lucha política en el siglo XXI. Las razones prácticas de ello están a la vista. Podemos apreciar de manera más o menos inequívoca que la lucha armada, las células rebeldes, la guerra de

guerrillas, los frentes populares o cualquiera otra tildada de revolucionaria es prácticamente imposible. Ello se explica por un avance en la tecnología a favor de los gobiernos, como el control de datos o de internet, la vigilancia satelital, cámaras de vigilancia, drones de vigilancia, redes sociales de vigilancia y un gran etc. El ejemplo chino vuelve al tapete, pero más importante aún nuestra propia conducta, nuestra cotidianidad, nuestros rituales por más pequeños que sean, nuestra propia autovigilancia en las redes sociales, etc., son los que en definitiva perseveran. Por otra parte, ¿no es común, ya casi trivial, una protesta? Son casi diarias las marchas, movilizaciones, llamados a huelga general, etc., que diversos sectores realizan. Cada uno en su trinchera y en sus intereses corporativos tratando de ganar una parcela más de poder, de lucha contra el capitalismo sin luchar contra el capitalismo, sino contra el patrón, el Estado, los otros ciudadanos. Articulaciones de una voluntad popular, colectiva, pero corporativa y coyuntural que, muchas veces se desvanecen tan rápidamente como emergieron. Un análisis pobre y parcial de la situación solo nos haría concluir que estamos ante el fin de la historia. No hay otro camino que el capitalismo moderno y la democracia liberal.

El presente trabajo abordará que el hecho de entender un *fin de la historia* no es otra cosa que una idea totalitaria y antidemocrática que niega cualquier posibilidad de emancipación. El mundo post ideológico implica un desenmascaramiento de la cruel verdad, pero persiste o, mejor dicho, persistimos en hacer lo que hacemos. La emergencia climática está ahí escondida en los basurales, en el alcantarillado, en las hermosas playas y las bellas montañas, pero nada de eso encubre el conocido peligro de extinción al que estamos sometidos. Cómodamente en nuestras casas, en nuestros bellos parques, en cada vaso de agua que bebemos, sabemos y reprimimos ese conocimiento para seguir haciendo lo que hacemos. La culpa es de otro: el comunista, el empresario, el corrupto gobierno. La ideología más que nunca está presente, solo que el modo de entenderla debe ser radicalmente distinto y descubrir en él un potencial emancipador. En ese sentido, el rol de la ética es fundamental para recuperar un sentido de la política que no se acaba en la elección de nuestros representantes o en el manejo de la economía. La democracia es vital para entender ese rol.

A su vez, la hegemonía aparece como una fuerza o capacidad de todo grupo movilizado políticamente. No hay una hegemonía y una contra hegemonía. La hegemonía es una pues

todo aquel que quiera hacerse con el poder debe ser hegemónico incluso antes de arribar a él. Poder y hegemonía no siempre van de la mano. Eso sí, el poder es siempre un objeto de deseo. Una hegemonía que no busque el poder se desvanece en el aire. Su presencia es fantasmagórica. En su lugar queda un vacío ansioso de ser colmado. La democracia aparece nuevamente como método de la lucha hegemónica.

Desde una nueva perspectiva de la ideología y su íntima relación con el lenguaje, pretendo adentrarme en un concepto necesario para toda articulación hegemónica. Siguiendo a Gramsci, la ideología es ya un requisito de la hegemonía, y ésta a su vez se encuentra íntimamente relacionada con la democracia. Veremos cómo ello ocurre. Los tres conceptos –ideología, hegemonía y democracia- son puestos en relieve con tal de presentar una deconstrucción de ellos y adecuarlos a un debate contemporáneo. Junto a ello la revolución también asoma con un nuevo matiz, uno que es también imprevisible o impensado.

La exposición se divide en tres capítulos. En el primero esbozo brevemente una mirada de la ideología como equivalente a la realidad. Esta afirmación debe ser tomada con cuidado. No quiere decir que vivimos en la matrix, en una especie de simulación virtual o en el sueño de un gigante. Significa que la ideología abarca toda nuestra realidad porque no existe algo así como la verdad (otra afirmación que debe ser tomada con sus debidas precauciones). A través del arsenal conceptual del psicoanálisis, en específico de Lacan, nos adentramos en una noción de ideología en donde el lenguaje juega un rol central. El sujeto está barrado por el lenguaje, el significante lo domina, decide por él, lo aliena. De ahí que el lenguaje es el primer eslabón de lo ideológico. Lenguaje que a su vez encuentra su real poder, su performatividad (siempre que acordemos que entender por esto) en el derecho. Los aparatos del Estado, todo su poder burocrático logra hacer realidad los deseos del soberano. Soberano que en nuestros debates actuales ha de entenderse como hegemónico.

En un segundo capítulo entro a analizar lo que esto de *hegemónico* significa. Para ello mi análisis se inicia con el pensador que lo dotó de un poder de análisis científico no conocido anteriormente. Los *Cuadernos de la Cárcel* de Antonio Gramsci nos servirán para postular una conceptualización de este término y a la vez reconocer el poder emancipatorio que lleva en su seno. Su estrecha conexión con la democracia es puesta de relieve para ello. Eso si la democracia debe ser entendida solo con lo que hasta el capítulo tres tendremos la oportunidad

de explicar. El secreto se encuentra en el componente ético con que ha de entenderse la democracia, con el *ethos* democrático.

La propuesta de lectura de la hegemonía en Gramsci del Profesor Fernández nos permite rescatar sus elementos para luego vincularlos con el elemento subrepticio que entra en él. La democracia resultó ser una preocupación central para Gramsci, lo que nos permitió desechar la concepción por la cual este pensador concebía a la hegemonía solo como un elemento revolucionario (en un sentido socialista) y concebirla así como una cuestión abierta íntimamente relacionada con la democracia y con la revolución en un sentido diverso e imprevisible.

En el tercer capítulo retomamos los elementos que le dan forma a la hegemonía desde una lectura de Gramsci, elementos que tan solo logramos rescatar desde la morfología de la ideología acordada en el primero. De tal modo, elemento por elemento, parte por parte, presentamos una renovada cara de la hegemonía, cara que sin traicionar su espíritu gramsciano se actualiza para el debate de la política actual. Sus elementos son llenados de nuevas conceptualizaciones y nuevos problemas, pero ello no deja atrás la labor gramsciana sino todo lo contrario. Esta reformulación demuestra que el pensamiento de Gramsci es hoy más que nunca actual y de un incommensurable valor. El taller gramsciano -como se le ha solido designar- demuestra que su caja de herramientas es tan útil como hace ya casi un siglo. Junto con Laclau debatimos cómo entender estos elementos rescatados (y que por ahora mantengo en suspenso) y subvertidos para a su vez comprender el momento histórico que nos toca y los desafíos futuros. El derecho asoma como parte de la solución y digo asoma porque su vinculación no es profundizada en el modo que lo merece. El derecho asoma también porque en él se mezclan y entrelazan simbióticamente otros conceptos y a su vez problemas como la legitimidad, la ideología y el poder. Basta por ahora decir que el derecho y su lenguaje técnico, las leyes o las reglas del derecho tiene el poder de hacer en la realidad lo que se dice, o sea ser *práctica habitual*. Cuestión que también estará presente durante todo el desarrollo del trabajo. En el derecho también descansa el poder de decidir, ese momento de locura al que alude Kierkegaard está ubicado en el derecho.

CAPÍTULO I

IDEOLOGÍA

Una conceptualización desde la teoría del discurso

Lenguaje no solo significa comunicación de lo comunicable, sino que constituye a la vez el símbolo de lo incommunicable.

Walter Benjamin

Hay, ciertamente, lo inexpresable, lo que se muestra a sí mismo; esto es lo místico.

Ludwig Wittgenstein

En este primer apartado pretendo introducir una conceptualización de la ideología en vista al modo en cómo se utilizará dicho concepto en lo sucesivo, de modo tal de dotar de consistencia a la tesis central de esta investigación. En concreto y sin entrar a un análisis canónico del término, revisare de manera más o menos sucinta, un análisis de éste y su aspecto místico o sublime. Veremos que a través de un aparato conceptual específico, de orígenes analíticos psicológicos, es posible identificar en la ideología algo más que una *cámara oscura* que desvirtúa la realidad. La ideología desde esta perspectiva es también un lente necesario, sin el cual la realidad sería demasiado dura para soportarla.

Este aspecto de la ideología rebasa, a mi juicio, el ámbito de lo decible, del lenguaje o de la lengua. Todas aquellas categorías que resultan imposibles de adecuarlas a un discurso o que se escapan a cualquier conceptualización, pueden ser aglutinadas a través de la ideología, de

modo tal que logra el mismo efecto. A mi juicio, y siguiendo a Derrida, se trata del aspecto místico subrepticio en todo fundamento último de las cosas, de aquello que queda fuera del texto. Si no hay nada fuera del texto, esa nada que no puede ser en el lenguaje, en nuestra estructura gramatical, pero que sabemos que está ahí presente, solo podemos atrevernos a identificarlo, aunque sea de una manera artificial, decidiendo lo indecible, dejando fuera un resto en el momento que decidimos y atribuimos significado a las cosas.

Con una estrecha relación con lo religioso, y que puede ser reconocida la influencia de San Agustín en el pensamiento de Wittgenstein, lo místico será lo referente al aspecto inefable - indecible- de la ideología.

Existen en lo social cuestiones cuya naturaleza impide verbalizarlas sin que sea al menos problemático lograr un consenso respecto de su significado. Por otra parte también, y sobre todo dada la alta especialización y complejidad de la modernidad, existen cuestiones inconmensurables o inabarcables, que impiden formar una oración articulada completamente llena de sentido o para efectos de este trabajo, dotada de legitimidad.

Adentrarse en una concepción filosófica del lenguaje que nos permita concluir que éste es un instrumento, un artefacto creado por el hombre y que, conforme a ello, el significado es un proceso de atribución y no de descubrimiento, es una tarea que sobrepasa los límites del presente trabajo, pero que valga decir que es de suma relevancia para un adecuado entendimiento del marco teórico del mismo. Adoptando una postura confrontada con la tradición iniciada con Frege, consideramos que el lenguaje no solo cumple un rol de referencia y que el problema del significado no se reduce solo a aquello, y que lo más importante aún, es que el proceso de atribución del lenguaje finalmente se resuelve en quien tiene el poder para atribuir significado, un *juego* que finalmente no es inocente. No obstante, debemos ahora ocuparnos del aspecto no verbal o que trasciende al lenguaje (la lengua) en cuanto resulta imposible hablar de ello sin que finalmente encontremos ahí solo sin sentidos.

Se dice que con el descubrimiento del inconsciente por parte de Freud, nació no solo toda una nueva disciplina, sino también una demoledora crítica a la razón como pilar fundamental del ser humano y sus acciones. Ni Descartes ni Kant tuvieron nunca en cuenta que existiera algo más allá del *cogito* que pudiera justificar las acciones humanas. Es cierto, sin embargo, que siempre estuvo presente la idea de que el ser humano no solo hace cosas sabiendo las

razones por las que las hace, sino que muchas veces actuamos sin saber por qué. Freud habría encontrado una explicación racional a esta cuestión diciéndonos que existe una conciencia que no lo es, y sin embargo está presente y da fundamento a una parte importante de nuestro ser.

En este apartado revisaré brevemente el aspecto ideológico vinculado con esta cuestión. Se trata de revisar cómo la ideología no solo actúa a través del lenguaje, del discurso escrito, del discurso articulado, del signo, sino que mediante lo que aquí llamo lo místico, logra operar de igual manera. En este aspecto cobran relevancia lo simbólico, las alegorías, imágenes, y categorías como la metáfora, la sinécdoque, etc, en suma, *los tropos*, que otorgan a la ideología el carácter aglutinador necesario para formar hegemonía.

La guía para nuestra exposición será el pensamiento de Lacan, pero no de manera directa pues este autor nunca se dedicó de manera filosófica a la política ni específicamente a la ideología, no obstante, su pensamiento ha sido recogido por autores como Althusser, Žižek y Stravakakis, para proponernos de qué manera sus aportes en el análisis del sujeto son también aplicables a lo social y cómo su concepción del lenguaje está íntimamente ligada con la acá expuesta y a su vez con la ideología. También usare como guía la crítica temprana elaborada por Valentín Nikoláievich Volóshinov titulada *El Marxismo y la Filosofía del Lenguaje*, en la cual este filósofo del lenguaje nos enseña que toda conciencia es también ideología y que no es ésta el lugar natural de aquella, sino que es el lenguaje la ideología por excelencia y la conciencia solo un huésped más del aparato ideológico.

Comenzaremos por introducir el aparataje conceptual de Lacan y cómo éste es útil para un análisis de lo social y en particular de la ideología. Luego revisare la importancia del acto performativo del lenguaje como condición de posibilidad de lo social para finalmente concluir con el rol de lo simbólico (o Lo Real), lo inefable, en el campo de la ideología. Esto es de suma importancia toda vez que la hegemonía será a su vez la condición de posibilidad de toda ideología que conforma la realidad.

1. LA ESTRUCTURA DEL LENGUAJE COMO GUÍA PARA UN ANÁLISIS DE LO IDEOLÓGICO MÁS ALLÁ DEL LENGUAJE.

Un análisis de la ideología debe comenzar por un inicio ya canónico. Esto es reconstruir el rastro de la conformación de esta palabra como neologismo, para luego ubicarla en el pensamiento de Marx, quien la dotó de toda una nueva fisonomía, marcando el punto de inicio de un debate aún inacabado. No obstante ello, en este trabajo solo haré una breve mención a esta cuestión, con tal solo de ubicar la crítica y la filosofía basal de éste, mas no realizar un estudio acabado del asunto, pues su objeto es solo establecer un concepto básico y necesario para la hegemonía y su conformación.

Jorge Larraín (2007) en un acabo estudio sobre la ideología realiza esta labor reconstructiva y nos cuenta cómo es posible vislumbrar un contenido bastante similar en varios autores, en lo que respecta a una idea central, esto es, el engaño. Desde, quizá, el primer hombre moderno, Nicolas Maquiavelo, la idea del engaño está presente como una distorsión de la verdad. Luego, a nivel de las ciencias, Bacon y Descartes sitúa el engaño como parte de un problema al nivel del conocimiento. Problema que sería una valla para la consecución del verdadero conocimiento y con ello la asunción de un orden regido por las certezas científicas y no la tradición o la mitología. En el caso de Bacon, denominó a estas vallas del conocimiento como *ídolos*, siendo, para los objetivos de este trabajo, aquellos que llamó como *ídolos del mercado*, los centrales, pues en ellos reconoció que el lenguaje jugaba un rol fundamental. En el mercado, en el intercambio de mercancía en que se relacionan los hombres y que solo lo hacen mediante el lenguaje, “los hombres aprenden los signos lingüísticos de las cosas antes de que lleguen a conocerlas por su propia experiencia; a través de la apropiación de estos signos, que son a menudo malamente formados, se produce una obstrucción de la mente” (*Ibíd.* pág. 14).

Luego, y siguiendo estos nuevos aires burgueses en busca de una nueva sociedad, diferentes autores apuntaban a una idea similar. En un dialogo entre Descartes y Hobbes se aprecia una diferencia sustancial al respecto. Mientras que para el primero el engaño se ubicaba solo a nivel del conocimiento, introduciendo la noción del *genio maligno*, para el segundo, en base a su materialismo, se trataba de personas bastantes reales que inducían a ese error (Cfr.

Fromm, 2012). Para los revolucionarios franceses, el engaño provenía principalmente de la iglesia, pues es el medio por el cual podían mantener su poder y riqueza. Sin embargo, no fue hasta finales del siglo XVIII, que el término hizo aparición con la obra de Destutt de Tracy, quien estaba interesado en la sistematización de una nueva ciencia, la ciencia de las ideas, a la que denominó *ideología*. Esta nueva ciencia debía oponerse a los ídolos o los prejuicios, pues buscaba establecer el origen de las ideas, en cuanto estas derivan de las sensaciones (Larraín, 2007, pág. 23).

La idea de engaño o distorsión de la realidad se mantiene como recurso de los distintos autores para criticar al viejo Estado, al antiguo orden. Larraín nos dice que fue Feuerbach quien avanzo un paso más, pues ya no concibe a la ideología solo como una artimaña de la iglesia para mantener el poder, sino que ello cala mucho más hondo. No es un fenómeno (la religión) independiente del hombre, externo a él, sino que emana de su misma esencia. No obstante, la ideología sigue enmarcada en la religión e incluso Marx crítica a Feuerbach, pues la religión no emana de un individuo abstracto, sino que también es un producto social.

De esta forma, es Marx quien supera la concepción de la ideología al menos en dos aspectos. Por un lado, primeramente, la desencaja de la religión para trasladarla a la sociedad toda. La ideología no solo es una distorsión religiosa, sino que abarca todas las formas de conciencia distorsionada. Seguidamente, abandona la percepción o la idea del engaño, pues la distorsión no es al nivel del conocimiento sino de la realidad misma. Es la realidad la que se encuentra invertida y de ella proviene la inversión del pensamiento. El mismo Larraín se adentra en una reconstrucción bastante completa de la ideología en Marx, demostrando que su tratamiento si bien no es sistemático, comparte -en las distintas etapas de su pensamiento- un núcleo fundamental que se va desarrollando a medida que enfrenta nuevas problemáticas (ver Larraín pág. 33-38).

En este sentido pretendo solo hacer un punto de partida, de modo tal de que la concepción de la ideología que a continuación se trata pueda ser mejor entendida, razón por la cual solo valga decir que, para Marx, entonces, la ideología no es ya un engaño, una artimaña de la clase dominante, de la iglesia o de la antigua aristocracia, en orden a generar un error en el pueblo o en las personas, sino que se trata más bien de una inversión. Inversión que tiene su origen no en el pensamiento sino en la realidad misma.

“Marx proponía la existencia de dos clases de inversiones: la inversión de la conciencia - ideología- y la inversión de la práctica social objetivada -alienación-” (*Ibid.* pág. 49). La crítica de Marx es también doble. Contra el idealismo sostiene que el problema de la falsa conciencia no se supera en el plano especulativo, sino que debe afrontarse desde la práctica o sea desde la vereda revolucionaria. Contra el materialismo anterior a él, que la conciencia no es solo el reflejo de una realidad externa, sino también que es el mismo hombre quien la construye. Las ideas falsas provienen de una realidad que se encuentra invertida, son una consecuencia y no la causa del orden de las cosas. Al traspasar las relaciones sociales entre las personas a las cosas, los hombres solo ven una realidad invertida, ilusoria. En el intercambio de mercancía los hombres actúan como iguales, el precio de la cosa como una fijación externa del juego libre de la demanda y la oferta. En el nivel del intercambio de mercancías entonces, los hombres no solo ven una ilusión, sino más importante aún, viven en esa misma ilusión que genera aquella realidad, realidad que se encuentra invertida. En esta situación, capitalistas y obreros concurren como propietarios (uno de su fuerza de trabajo y otro de su capital), como hombres libres e iguales, guiados solo por sus propios intereses. Al descender al nivel de la producción esa realidad puede ser desenmascarada y descubrir ahí relaciones que nada tienen que ver con la igualdad y la libertad, ni con una mística aparición del precio. La ideología burguesa quiere disfrazar intereses particulares como universales y a la vez naturalizar las condiciones sociales -las leyes del mercado por ejemplo- de modo tal que con ello se perpetúan sus relaciones de dominio.

En este sentido, es importante recalcar que, para Marx, la realidad no era una cuestión inamovible o petrificada en el tiempo, sino que se trata de un incesante movimiento, de ahí que para él la *praxis* es también la realidad. Los hombres construyen su realidad por medio de la práctica. A través de una cita de Marx, Larraín, (quizá sin querer) también demuestra la centralidad del lenguaje en la concepción de la ideología:

“La producción de las ideas, de las concepciones, de la conciencia, está en un comienzo directamente entrelazada con la actividad material, con el intercambio material de los hombres, el lenguaje de la vida real. Concebir el intercambio mental entre los hombres, aparece en esta etapa como una emanación directa de su conducta

material. Lo mismo se aplica a la producción mental que se expresa en el lenguaje de la política, el derecho, la moral, la religión, la metafísica, etc., de un pueblo... la conciencia nunca puede ser algo diferente de la existencia consciente, y la existencia de los hombres es su proceso de vida actual... los hombres al desarrollar su producción material y sus interacciones materiales, alteran, junto con su mundo actual, también su pensamiento y los productos de su pensamiento” (Larraín, 2007, pág. 65).

La principal función de la ideología no es solo generar una falsa conciencia, sino reproducirse a sí misma con tal de pasar a constituirse como realidad cotidiana. En esto, Marx recalca que no solo la clase dominante genera y reproduce la ideología, sino también la clase dominada. El proletariado, debido a su limitado modo material de vida, reproduce también la ideología dominante, pero ésta es siempre servil solo a los dominantes y nunca a los intereses del proletariado. Althusser recogerá esta visión, estudiando y demostrando cómo los *aparatos ideológicos del Estado*, como las escuelas, la iglesia, la burocracia, etc., reproducen una ideología dominante, y más importante aún como las personas, inculcadas en esa realidad invertida también pasan a formar parte de los *aparatos represivos del Estado*, como las policías, los tribunales, etc.

Larraín también aclara -contra Althusser- que, para Marx y Engels, la ideología no abarcaba toda la realidad, pues a su juicio, si fuese así desvirtuaría su estatus de inversión pasando a ser equivalente a la realidad misma en donde todas las instancias son también ideológicas. Pues bien, precisamente es esa concepción, que, a través Althusser, Zizek¹ ha elaborado una nueva propuesta para indicarnos que la realidad misma es ya ideológica. El rol del lenguaje en esta concepción es central y es lo que pasare a desarrollar a continuación. La meta es

¹ Junto con Zizek, Ernesto Laclau ha profundizado sobre el estado actual de la crítica ideológica, argumentando que, en efecto, la cuestión actual no se reduce a la inversión o falsa conciencia, sino que al discurso de cierre de lo social, de modo que, reconociendo la camisa de fuerza ideológica, podemos proponer su pervivencia como valor analítico en el sentido del rol de lo imposible-necesario. “La operación de cierre es imposible, pero al mismo tiempo necesaria; imposible en razón de la dislocación constitutiva que está en la base de todo arreglo estructural; necesaria porque sin esa fijación ficticia del sentido no habría sentido en absoluto” (Laclau, Los Fundamentos Retóricos de la Sociedad, 2014, pág. 27).

avanzar hacia una conceptualización de la ideología más allá de una ilusión y de la supuesta *neutralidad* que se le ha atribuido.

En este apartado es menester comenzar por el fundamento o los orígenes del aparato conceptual de Lacan, con tal de aprehender y definir conceptos básicos utilizados por los autores que revisaremos y que, son las herramientas necesarias para el análisis de este campo de la ideología que pretendo revisar y que en mi criterio resulta incluso más relevante que el campo lingüístico *estricto sensu*.

Como el campo de lo místico, de lo simbólico, de las imágenes, de finalmente lo indecible, es precisamente inexpresable, mudo, no parece posible realizar un análisis o una exposición de este campo a través de un discurso, de la palabra. ¿cómo acometer con esta tarea entonces?

Bajo una específica concepción del lenguaje², y en base al *descubrimiento* de Freud acerca del inconsciente, es posible, y así lo entendió Lacan, realizar un análisis del sujeto en base a la estructura del lenguaje, de la que a su vez se derivaría una estructura del sujeto. Esto tiene su fundamento en el hecho de que el sujeto no puede pensar si no es con el lenguaje. Como ya lo decía Humboldt, solo es posible que los pensamientos se formen por medio del lenguaje, aunque sea un lenguaje interno. No existen pensamientos que no estén ya dichos en nuestro interior. Al sujeto le viene dado un lenguaje, y con ello no solo habla, sino que también piensa. En otras palabras, el lenguaje es la condición de posibilidad del pensamiento, y no al contrario. La estructura del lenguaje es al mismo tiempo constitutiva de éste y opuesta a su carácter genético³.

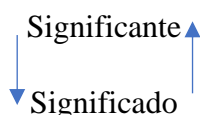
² Se puede ver un interesante debate y toma de posición acerca de este tópico en Wolfe, *El reino del lenguaje*, 2018. Principalmente creo que para efectos de este trabajo lo relevante es concebir al lenguaje, la capacidad de lenguaje, como una herramienta creada por el hombre, un producto cultural y no un algoritmo susceptible de esquematizar y reducir a una fórmula universal (al modo en que lo plantea Chomsky y sus seguidores). La relevancia no está en la referencia sino en los valores, en los juegos del lenguaje. Esto es importante pues hace hincapié en el hecho de que el lenguaje no es una creación *ex nihilo*, sino que toma de lo ya creado para transformar, construir y deconstruir, estar en un constante desarrollo, a la par de su creador. Es evidente que nuestra lengua natural, sea cual sea, no es una creación de la generación que nos corresponde, ni de la anterior, sino que tiene un origen imposible de vislumbrar. La tradición de nuestros padres, vecinos, etc., juegan un rol fundamental en la forma de nuestro lenguaje, y en definitiva en el significado de las palabras. Ello no quiere decir que su significado o su forma esté predefinida, por el contrario, necesitará siempre de una constante actualización.

³ “El lenguaje, considerado en su verdadera esencia [*Wesen*], es algo efímero siempre y en cada momento. Incluso su retención en la escritura no pasa de ser una conservación incompleta, momificada, necesitada de que en la lectura vuelva a hacerse sensible su dicción viva. El lenguaje mismo no es una obra acabada [*Werke*] (érgon), sino una actividad (*enérgeia*). Por eso su verdadera definición no puede ser sino genética [*genetische*].

Esto no significa que el lenguaje lo sea todo. El lenguaje, la palabra y luego lo escrito no es la reducción del sujeto. Lacan presentará una estructura del sujeto que precisamente demuestra cómo, pese a que un análisis psicológico es solo posible mediante el lenguaje (asociación libre), es mucho más relevante lo que el sujeto no puede decir (o lo que está implícito en lo dicho), aquello que no puede verbalizar (y que estaría presente en los sueños, los chistes, los síntomas, etc.).

A partir de estas ideas (carácter estructural del lenguaje), Ferdinand de Saussure construye su teoría del lenguaje (de la lengua, pues Saussure distingue entre el lenguaje como facultad y la lengua como estructura, siendo solo ésta su objeto de estudio), y que posteriormente diera origen a la conocida corriente estructuralista. El lenguaje sería un tercer campo, un campo intermediador entre los pensamientos y las cosas, entre el mundo interior y el exterior.

Saussure distingue dos conceptos: el significante y el significado. En su concepción ambos tienen un estatus idéntico, y se interrelacionan. Mientras el significante representa el aspecto mnémico o de la huella mnémica, el significado se refiere al concepto, y solo de la interrelación entre ambos surge el signo. Existe un isomorfismo entre significante y significado⁴.



De esta estructura, a la que Lacan denomina el algoritmo saussureano, se deriva una reinterpretación o deconstrucción de la misma, con tal de, al mismo tiempo, profundizar la idea freudiana por la cual la estructura del lenguaje es determinante para un análisis del inconsciente.

Para entender esto tenemos que precisar que Lacan trabaja sobre esta concepción de Saussure del lenguaje (lengua) en la cual los contenidos de las palabras solo están determinados por lo

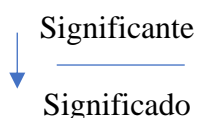
Pues él es siempre el reiterado trabajo del espíritu de hacer posible que el sonido articulado se convierta en expresión del pensamiento” (Humboldt, 1990, pág. 65)

⁴ “Lo que el signo lingüístico une no es una cosa y un nombre, sino un concepto y una imagen acústica. La imagen acústica no es el sonido material, cosa puramente física, sino su huella psíquica, es la representación que de él nos da el testimonio de nuestros sentidos; esa imagen es sensorial, y si llegamos a llamarla «material» es solamente en este sentido y por oposición al otro término de la asociación, el concepto, generalmente más abstracto” (cita de Saussure en Becerra, 2017, pág. 186)

que ella no contiene, o sea por su pura diferenciación. Esto es que los conceptos están definidos por lo que no son en un mismo sistema lingüístico. Si pudiéramos ejemplificarlo podríamos decir que una manzana se identifica como tal en cuanto lo que no es, o sea no es un perro ni una puerta. Ahora como este elemento de diferenciación es aplicable tanto al significante como al significado no sería posible identificar nada en ellos, sin embargo, dado que solo tienen sentido en una interrelación entre ambos, en conjunto producen algo positivo: el signo. Lacan identifica este problema desde un principio como un problema representacionalista, esto es que finalmente, dado el isomorfismo entre ambos conceptos, siempre resulta necesario introducir una concepción de sustancia. Dicho de otra forma: el signo siempre se va a referir a una cosa.

Si el significado es el concepto y no el referente, ¿Cuál sería el papel del significante? Pareciera que el concepto, el significado, está relacionado con la realidad misma, con el referente. Stravakakis (2014) nos dice que la teoría lacaniana ofrece una solución a este problema subvirtiendo la relación entre el significante y el significado. “Si la unidad prioriza al significado, la división prioriza al significante en la producción del significado” (*Ibíd.* pág. 48).

Para Lacan, entonces, nos dice Stravakakis, existe una clara diferencia entre ambos conceptos y una clara preminencia del significante sobre el significado. Ya no existe una función de mera representación, sino que el sentido va siempre desde el significante o, los significantes, al significado. En otras palabras, la significación es producida por el significante. Se introduce al algoritmo saussureano una barra, una línea divisoria que permite distinguir y diferenciar ambos elementos, ya no hay isomorfismo.



Esta barra es determinante pues representa la resistencia del significado a su significación. En Lacan esto se produce porque el significante ya no se refiere a un objeto significado, no existe una interrelación, sino que el sentido brota siempre desde el significante y no viceversa.

Si el factor dominante aquí es la barra que rompe la unidad del signo saussureano, entonces la unidad de la significación solo puede ser una ilusión. Lo que crea esta ilusión (el efecto del significado) es el juego de los significantes: “solo el significante garantiza la coherencia teórica del conjunto como conjunto” (*Ibíd.* pág. 49).

En este esquema el significante mantiene la diferenciación y nada más que eso haciendo imposible una identificación entre el signo y la cosa. En otras palabras, cuando el significante *perro* solo es identificable por lo que no es, es imposible que exista una relación directa, una referencia hacia una cosa. Luego dado que existe una barra que separa al significante, y que actúa como barrera a éste, como una resistencia a la significación, ésta solo se produce como un *efecto de transferencia*.

El significado solo es una ilusión. Es una creencia que garantiza nuestro conocimiento de la realidad que sostiene la adecuación entre el lenguaje y el mundo.

El significado nunca es una presencia plena constituida fuera del lenguaje. La radicalización de Lacan, no obstante, implica el quiebre definitivo con el isomorfismo entre el significante y significado y una resolución refinada del problema de la realidad externa. El punto de Arquímedes de su solución es el siguiente: lo simbólico no es el orden del signo, como en la lingüística saussureana, sino el orden del significante. La significación es producida por el significante. (*Ibíd.* pág. 50)

Bajo este paradigma cobra relevancia el punto central de este capítulo, en el cual pretendo hacer hincapié que el *juego del lenguaje* es siempre un juego del poder, del poder de atribuir significados, o lo que es lo mismo: que las palabras sean lo que nosotros queremos que sean. El significado no tiene un sentido trascendental, sino que es un producto del discurso del sujeto. Así como en las novelas de Lewis Carroll, en donde lo chico es grande o todos los días se celebran lo no cumpleaños, las palabras, el lenguaje no es más que un juego de atribución. En la novela de *Alicia a través del espejo*, el personaje Humpty Dumpty lo resume así:

Cuando yo uso una palabra –insistió Humpty Dumpty con un tono de voz más bien desdeñoso– quiere decir lo que yo quiero que diga..., ni más ni menos.

–La cuestión –insistió Alicia– es si se puede hacer que las palabras signifiquen tantas cosas diferentes.

–La cuestión –zanjó Humpty Dumpty– es saber quién es el que manda..., eso es todo.

En una concepción lacaniana entonces el significante, la palabra, es lo relevante, lo que otorga significación solo como una forma de transferencia al significado. La cosa real, la cosa misma esta fuera del algoritmo y su presencia subrepticia desaparece para solo dejar un vacío.

Lo Real en la concepción de Lacan seria lo que está más allá del lenguaje. El no fundamento inmanente al significante. Lo Real es lo imposible de conceptualizar, es lo que en este trabajo hemos llamado a hasta ahora como lo inefable, lo indecible, lo simbólico, y que en adelante nos referiremos como *Lo Real* con el objetivo de mantener los conceptos lacanianos en donde Lo Simbólico es equivalente al signo y Lo Real equivalente a lo que el signo deja fuera. También y para efectos de este trabajo y de la conceptualización de la ideología, lo Real también juega un rol equivalente a lo místico, pues se refiere a todas aquellas cosas que no tienen un fundamento *real*, sino que solo pueden ser siempre una alusión a una creencia última. Una cuestión que solo opera para llenar precisamente vacíos, cajones de ignorancia o de arbitrariedad. Lo místico como fundamento ultimo de las cosas juega un rol siempre presente no solo en la política, como el *fundamento místico de la autoridad*⁵ por ejemplo, sino incluso en las ciencias, cuando hablamos de *energía oscura* o *materia oscura* para referirnos a explicaciones que solo dan coherencia a nuestras creencias. El asilo de la ignorancia al que se refería Spinoza.

⁵ En un brillante e influyente ensayo (para este trabajo) Derrida analiza las palabras de Montaigne que, retomadas a su vez por Pascal, refieren a que la ley no se obedece por ser justa sino porque es la ley, porque tienen autoridad. “El surgimiento mismo de la justicia y del derecho, el momento instituyente, fundador y justificador del derecho implica una fuerza performativa, es decir siempre una fuerza interpretativa: esta vez no en el sentido de que el derecho estaría al servicio de la fuerza, instrumento dócil, servil y por tanto exterior, sino en el sentido de que el derecho tendría una relación más interna y compleja con lo que se llama fuerza, poder o violencia” (Derrida, 1994, pág. 12).

En palabras de Stravakakis “el significado es un ‘sujeto supuesto saber’ lingüístico, o más bien un ‘objeto supuesto saber’ que un significante significa para un sujeto.” (*Ibíd.* pág. 50) El significado entonces es una falta constitutiva en el algoritmo reedificado por Lacan, pero no obstante mantiene su *locus*, su lugar en él. “Lo que también permanece es la promesa o la aspiración de alcanzar un significado perdido/imposible, de llenar el vacío en el *locus* del significado ausente” (*Ídem*).

Para clarificar esto es necesario tener en cuenta que para Lacan existen tres registros o dimensiones: Lo Real/Lo Imaginario/Lo Simbólico. El significado pertenece a la dimensión de Lo Real, de lo que es imposible de simbolizar (del signo), pero como aquello es una falta constitutiva, un vacío, no puede ser la fuente de la significación. La transferencia del significante al significado entonces se da en la dimensión imaginaria. “La predominancia del significante es lo que produce el significado imaginario con el fin de recubrir la ausencia del significado real o más bien del significado en tanto real” (*Ibíd.* pág. 53).

Esa falta constitutiva, lo real imposible, no puede ser nunca llenado, no desaparece. Por otra parte, el ámbito de lo simbólico determina al significante. En consecuencia, el significante adquiere significado en lo imaginario, con tal de recubrir, enmascarar la falta del significado en Lo Real. Si pudiera ejemplificar esto me atrevería a decir lo siguiente: Lo Simbólico, el signo, la palabra *propiedad privada*, determina ese significante, a su vez ese significante solo transfiere su significado al campo de la creencia última, de Lo Imaginario, de que existe una cosa entendida como tal, como una cosa que pertenece a un sujeto, en contraposición a una propiedad pública o comunitaria, pero ese significado solo esconde, recubre, la falta de la significación real en tanto tal, en tanto no existe tal cosa como la *propiedad privada* en la realidad.

Complementos lo dicho hasta ahora con la crítica temprana realizada por una filosofía marxista del lenguaje, del -en palabras de su autor- primer intento en la materia desde una perspectiva marxista de un estudio del lenguaje y a su vez de la ideología. Valentín Voloshinov (2004), fue discípulo de Mijaíl Bajtín y miembro del grupo de Bajtín, y realizó una temprana crítica a lo que denominó como objetivismo abstracto de Saussure y al freudismo, sentando las bases para una teoría de la ideología a través de la filosofía del lenguaje.

Décadas antes de Lacan, y desde una corriente distinta, Voloshinov concluye algo similar: la conciencia no es la sede de las ideologías, sino que esta es solo un punto intermedio entre el psiquismo interior y el medio sígnico exterior. Es decir que la ideología no yace en el interior, no actúa en el inconsciente, pues el lenguaje le precede. Solo hay pensamiento porque hay lenguaje. Solo hay lenguaje porque es adquirido. El signo ideológico por excelencia es el lenguaje. Lo que para Lacan es equivalente a que el significante es el que trasfiere el significado.

Voloshinov nos dice que “una definición objetiva de la conciencia solo puede ser sociológica (...) la conciencia se construye y se realiza mediante el material sígnico, creado en el proceso de la comunicación social de un colectivo organizado” (*Ibíd.* pág. 33). Como dijimos más arriba (véase nota 3): al sujeto le viene dado un lenguaje, desde Humboldt a Derrida, la *corriente constitutiva* del lenguaje reconoce que en éste existe una estructura, y que, si bien esto se opone a su otra característica esencial, la genética, es también su parte constitutiva. Las palabras, los signos, nos son dados, así como sus significados, y, sin embargo -gracias a su carácter genético (del lenguaje)- el hombre no se encuentra condenado a esa herencia. Que duda cabe de que incluso nuestros más íntimos pensamientos no son elucubrados en ese lenguaje ya dado, en esa estructura ya determinada. Nuestra conciencia, nuestros pensamientos más profundos y difusos, no son sino también elaborados en este lenguaje, y si no hay nada más ideológico que el mismo lenguaje, no podemos sino concluir que incluso pensamos ideológicamente.

La palabra es el fenómeno ideológico por excelencia. Toda la realidad de la palabra se disuelve por completo en su función de ser signo. En las palabras no hay nada diferente a tal función y que no fuese generado por ella (*Ibíd.* pág. 35).

Incluso Voloshinov hace hincapié que existe un campo ideológico, una esfera ideológica sumamente rica en contenido e importancia: la vida cotidiana. Es en la vida cotidiana, en el *mundo de la vida* en palabras de Habermas, en el *sentido común* Gramsciano, en donde aplicamos y vivimos de manera diaria ideológicamente. En el capitalismo, el fetichismo de la mercancía impide visualizar las relaciones sociales de producción enmascarando la realidad, siendo pura ideología, puro significante imaginario. Si nuestro quehacer diario está imbuido en una dimensión imperceptible de la ideología, resulta claro que nuestros modos

de pensar también lo están, por lo que resulta estrecha aquella concepción por la cual solo un ámbito de nuestras percepciones, de nuestros sentidos, de ciertos conocimientos son ideológicos. La caja oscura marxista no solo invierte la realidad, sino que es la realidad misma, lo importante será entonces identificar qué aspectos de esa realidad son ilegítimos, o lo que es lo mismo, opresores. Para Volshinov la lucha ideológica es el campo de batalla de la lucha de clases:

“La clase dominante lucha por adjudicar al signo ideológico un carácter eterno, por encima de las clases sociales, pretende apagar y reducir al interior la lucha de valoraciones sociales que se verifican en él, trata de convertirlo en un signo monoacentual”
(*Ibíd.* pág. 50)

El deber emancipatorio de la especie entonces no es desvelar ideologías, sino crear ideologías liberatorias (y democráticas).

Voloshinov comparte con W. Dilthey su concepción acerca de que el signo es el punto de encuentro entre la vida interna, los pensamientos, y la vida ordinaria, lo externo. “el organismo y el mundo se encuentran en el signo” (*Ibíd.* pág. 54). Reconoce también que el material semiótico de la psique es la palabra, el discurso interno. No obstante, observa que aquello no nos dice nada respecto de un individuo en particular sino en tanto que habla a través de él lo social. Si el signo es solo un producto social, y a su vez el psiquismo interior no puede formarse por la cadena de signos, de lo contrario solo sería un vacío, ese discurso interno expresa a su vez lo social. El discurso interno conformado por signos solo tiene una significación pura como autoobservación, como introspección, y, sin embargo, por el hecho de exteriorizarse no pierde valor, no se destruye. Ello es así porque el signo nunca puede separarse de su situación social, si fuera así el signo no expresaría nada que lo puro fisiológico (un sonido, por ejemplo).

Ahora volvamos a Lacan, y presentemos brevemente, como un análisis del sujeto, del individuo, es útil para un análisis de lo social. Insisto en este apartado que, pese a la riqueza de muchas posturas en torno a la ideología y los modos en que esta se crea y opera, el propósito de este capítulo es observar cómo la ideología se presenta no solo en el campo del lenguaje (sentido estricto) sino también en aquello indecible, en aquello que debe ser

mostrado, evidenciado, para objetos de este trabajo, *en un punto nodal de articulación hegemónica*.

El giro copernicano comenzado con Freud y deconstruido por Lacan cobra relevancia en el hecho de que el análisis del sujeto no es nunca el de un individuo. Si el individuo se constituye como una falta, como sujeto barrado, la identidad es siempre la identidad de una falta. “la identidad solo es posible como identidad fracasada; sigue siendo deseable justamente porque es esencialmente imposible” (Stravakakis, 2014, pág. 55). Como vimos, el sujeto solo encuentra una *identidad* en el orden de Lo Simbólico, de la palabra, el Gran otro, el lenguaje ya instituido, logra una cierta *identidad*, pero siempre sacrificando algo. “la articulación lingüística presupone cierta pérdida, la exclusión de algo por medio de un acto de decisión: el poder se revela como un elemento inherente a la lógica del significante” (*Ibíd.* 61). Esa falta, ese sacrificio, un fracaso constituyente finalmente, tiene como resultado que la identidad como sustancia es imposible, y sin embargo siempre deseada, quedando solo el proceso; la *identificación*. En este proceso no existen falsas promesas, la identidad como sustancia, como ego, no es la meta, y por eso siempre seguimos deseándolo. Lo que queda fuera es Lo Real. Ganamos acceso a aquello que llamamos realidad como constructo simbólico, pero Lo Real en cuanto real siempre es excluido. Para Stravakakis entonces:

“El sujeto del significante lacaniano, el sujeto marcado por la falta, es el que brinda la primera articulación entre psicoanálisis, sociedad y política, precisamente porque remarca su dependencia del orden socio-simbólico” (*Ibíd.* pág. 65)⁶.

Tenemos entonces que el análisis del sujeto no es un análisis del individuo, por ende, el constructo lacaniano no es en miras al análisis psíquico, emotivo, o cualquier otro que nos hable de un sujeto en particular, puesto que no hay sujeto sino una falta constitutiva. A lo más podemos aspirar a un proceso de identificación, que siempre será puro proceso, pues su fracaso está asegurado. En el proceso de identificarnos con algo no se logra la identidad. “lo subjetivo no es más ‘subjetivo’ en el sentido tradicional de la palabra, que presupone la

⁶ No comparto con Stravakakis esta afirmación de la cita realizada, dado que como se expuso anteriormente, si bien Voloshinov no articuló de la misma forma lo aquí expuesto, también hizo hincapié en el hecho social del lenguaje y por ende de la psiquis interior, siendo esta solo una expresión de lo social mediante la cadena de significantes.

identificación del sujeto con el ego consciente. El sujeto es equivalente a la falta que está en la raíz de la condición humana” (*ídem*), y es este hecho el que permite el abordaje de un análisis de lo social. Lo objetivo, lo social, el gran Otro, también tendrá el carácter constitutivo de una falta, pues no existe el otro de otro. Es lo que en términos de Laclau y Mouffe se denomina la *imposibilidad de lo social* (y que será abordado en el tercer capítulo).

Hemos recorrido hasta ahora los prolegómenos para un análisis de la ideología en el campo inefable del lenguaje. En otras palabras, creo que Lacan hace patente la cuestión central de que el orden de Lo Simbólico, del signo, no representa nunca Lo Real, que no tiene que ver con la realidad, sino con aquello que no puede ser capturado por el campo de Lo Imaginario, como es todo orden sígnico sin referencia, como la propiedad privada, ni por el campo simbólico que se reduce al significante, o sea a la palabra. Lo real es entonces lo que aquí he denominado lo místico, *y que en el campo ideológico cumple la función de dar coherencia a creencias que solo encuentran su ser en la dimensión imaginaria.*

Luego, esta estructura también es adecuada para un análisis de lo social, pues nos dice tanto de un sujeto como de lo social. No nos dice nada del individuo, del sujeto en tanto sujeto, pues no existe más que una falta, y no existe el objeto, lo social, pues no existe también más que una falta constitutiva del gran Otro. Y como la ideología no opera sobre una conciencia individual, como ya lo hacía notar Voloshinov, sino sobre la cotidianidad, sobre el lenguaje vernáculo, es que resulta necesaria una aplicación social del constructo, pues el lenguaje en tanto social solo nos habla de lo social. Ahora, ¿qué esconde la ideología? ¿que excluye con su acto performativo? ¿lo que excluye no es también pura ideología? Si un sujeto no es capaz de traducir en palabras, en discurso, una cuestión compleja como un sentimiento de injusticia, una desproporción incalculable, de una demanda incluso, que no sabe muy bien su contenido, solo nos queda entonces esa gran parte inefable, excluida del orden simbólico, del signo, de la palabra, para poder entenderlo, para poder darle sentido a su demanda, a su petición, a su sed de justicia, etcétera. Pensemos en nuestro 18-O, en la demanda ciudadana que solo se manifestó con desordenes en una noche caótica de violencia y represión, luego en la reunión de más de 2 millones de personas en la plaza cívica más icónica de Chile, ¿cómo darle sentido a un sin número de peticiones, de demandas, de meras expresiones viscerales de intolerancia a la injusticia, al abuso? En el campo del individuo, del sujeto, solo podemos hacerlo por un

medio distinto al lenguaje, como el síntoma o los sueños, pero ¿cómo descubrirlo, identificarlo en la sociedad? A mi juicio es aquí donde entra en juego la articulación hegemónica, materia del siguiente capítulo.

Pero antes, veamos el rol de la ideología en la sociedad actual, para establecer que ésta no solo oculta una realidad, sino que, incluso siendo totalmente transparente, sin invertir el lente de la caja oscura, opera de la misma forma con plena aquiescencia de los sujetos. La ideología ya no es lo que hacen sin saber lo que hacen, sino que lo hacen sabiendo lo que hacen.

2. LA AQUIESCENCIA IDEOLÓGICA COMO REQUISITO DE LA ARTICULACIÓN HEGEMÓNICA.

Zizek (2016) nos dice que fue Marx quien inventó el síntoma. Realizando un paralelo entre el procedimiento interpretativo de los sueños creado por Freud, nos dice que Marx siguió uno muy similar. Si el núcleo interpretativo de los sueños en Freud no es el contenido oculto del sueño sino la forma de ese sueño, en Marx y su análisis de la mercancía, lo esencial no es develar el secreto que esconde la mercancía, el valor de trabajo detrás de ella, sino la forma que adquiere. Este autor señala que Freud realiza su análisis hermenéutico en dos etapas: 1. Nos debemos deshacer de nuestra concepción por la cual el sueño es solo un proceso fisiológico, sin significación, y concebirlo como un proceso significativo, al cual es posible interpretar, y 2. No nos debemos centrar en el contenido oculto del sueño, en esa fascinación por su significado, sino por la forma de ese significado, o sea en las razones por las que el sueño adquiere esa forma. Marx habría seguido un proceso similar. 1. Primero debemos desechar aquella idea por la cual la mercancía tiene un valor que depende de la oferta y la demanda, de una cuestión de las leyes del mercado, penetrando en su real significado, el valor de trabajo detrás de aquello. 2. Luego la revelación de ese misterio no basta. La clase burguesa conoce esa develación y sin embargo no es capaz de abandonarla, por lo que el misterio no es lo que oculta esa forma sino la forma misma (*Ibíd.* pág. 39).

En cualquier otro aspecto se puede seguir un procedimiento similar. Si bien la ideología busca y logra ocultar una *verdad*, invertir la realidad, su trabajo esencial no es ese. Incluso en aquellos casos en que la ideología es burda y no logra invertir nada, de igual modo opera y cumple su trabajo. Pensemos, por ejemplo, en la muy actuales *fake news*, a través del caso mundialmente conocido como *Cambridge analytica*, en donde esta empresa de marketing y estrategia publicitaria utilizaba un sofisticado sistema de *big data* y redes sociales para esparcir en la opinión pública noticias falsas o, al menos distorsionadas, de una manera casi personalísima a través de un análisis de datos que permitía que en cada red social del usuario se visualizaran hechos tergiversados o derechamente inventados que influían en la intención de voto de dicho usuario. Así, por ejemplo, si de acuerdo con el análisis de mis datos (mis *likes*) se infiere que apoyo políticas anti migratorias, aparecerá en mis redes sociales noticias

referentes a que cierto candidato apoya dicha posición política, y otro, en cambio, está en contra. En este caso muchas noticias eran inmediatamente desmentidas por medios formales de información o por los mismos candidatos o cualquier otra fuente, incluso algunas noticias o cuñas, eran tan inverosímiles que no lograban el efecto deseado. En este caso, y en nuestro país abundan los ejemplos (como el supuesto financiamiento de la ONU o Venezuela a las protestas de octubre de 2019), el elemento de engaño no siempre operaba, muchas veces incluso, dado su contenido hiperbólico, no producía ningún engaño. Las personas muchas veces son personas educadas, sin embargo, su modo limitado de actividad material se construye digitalmente mediante estas redes sociales, su mundo lo construye un algoritmo que exhibe un *mundo invertido personalizado*. Sin embargo, pese a que esa idea *engañosas*⁷ o ese mundo invertido personalizado digitalmente no producía engaño alguno, igualmente producía el efecto deseado. En el caso de *Cambridge Analytica*, el voto deseado. ¿Cómo es posible esto? A mi juicio, pese a que la inversión es una operación principal de la ideología, no es la única, y en tiempos de la denominada *posverdad*, incluso es secundario. El rol aglutinador de la ideología es aún más importante, y dado que el engaño no se produce, opera el cinismo, la fascinación de un engaño, la pura forma. No hay secretos que revelar, no hay engaños que descubrir, pues pese a que sepamos que una idea, un discurso, es falso, que encubre otra realidad, igualmente actuaremos como lo hacemos, pues la ideología no es solo un sistema de pensamiento, sino más importante aún, una forma de ser, de actuar. Por tanto, al igual que Marx, su origen se debe a la inversión de la realidad misma, a la experiencia pobre del sujeto, a su modo limitado de actividad material, no obstante, y contra Marx y con Gramsci, la cuestión se encuentra estrechamente vinculado con el lenguaje⁸, con el sentido

⁷ Engañosa en el sentido de tergiversada. Si bien, como ya dijimos, la idea de engaño es superada en la perspectiva marxista, pervive la idea de una ilusión o de falsa conciencia que encuentra su origen en el limitado modo material en el que viven las personas. Toda vez que éste es también superado en los hechos, como cuando nos enteramos fehacientemente que un hecho es verídico, piénsese por ejemplo en el cambio climático, el engaño retoma su lugar como autoengaño, como insistencia en la ilusión, encontrando ahí mismo -en la realidad- argumentos para perseverar en nuestra ideología, v.gr. el cambio climático es un invento de la izquierda para limitar el libre comercio y la producción industrial.

⁸ Fabio Fronsini plantea que esta cuestión ya está presente en los planteamientos maduros de Marx y Engels, por lo que Gramsci habría recogido un análisis complejo de la ideología y no solamente aquella por la cual se reduce dicha noción a la *caja oscura* que distorsiona la realidad. Así Fronsini establece que en Marx es posible identificar la ideología como una *específica función social*, la cual tiene a su vez dos caras, las que suponen distinguir entre *lo que los hombres dicen* y *lo que realmente hacen*. (Fronsini, *Ideología em Marx e em Gramsci*, 2014, v. 28)

común, con la vida cotidiana que se construye más allá de las relaciones de producción, y cuanto consciente e inconsciente es ubicua.

Zizek, hace hincapié en esto. Nos dice que la *forma-mercancía* contiene en sí el secreto de toda abstracción, de todo pensamiento abstracto y trascendental, las categorías *a priori*, el movimiento de Newton y todo conocimiento formal de las ciencias se fundan en un hecho real: la abstracción en el intercambio de mercancías. Esta cuestión, dice Zizek, corresponde a un doble escándalo. Por una parte, al escándalo de que las categorías *a priori*, el sujeto trascendental kantiano descansen en una cuestión positiva, y por la otra, el escándalo que se identifica con el inconsciente freudiano, escándalo para la filosofía tradicional trascendental.

“Es decir, si miramos de cerca el estatuto ontológico de lo que Sohn-Rethel denomina la ‘abstracción real’ (es decir, el acto de abstracción que actúa en el proceso *efectivo* del intercambio de mercancías), la homología entre su estatus y el del inconsciente, esta cadena significativa que persiste en ‘otra escena’, es sorpréndete: *la ‘abstracción real’ es el inconsciente del sujeto trascendental*, el soporte del conocimiento científico objetivo-universal” (Zizek, *El sublime objeto de la ideología*, 2016, pág. 42) .

Esta abstracción real, al igual que Lo Real en Lacan, no tiene nada que ver con una cuestión de la realidad, o sea como si efectivamente operara como abstracción en un sujeto, como un pensamiento. “La abstracción del intercambio *no* es pensamiento, pero tiene la *forma* de pensamiento” (*Ibíd.* pág. 44). Esto quiere decir que el sujeto actúa en un *como si*, en una escena externa a su propio pensamiento, actuando en un rol necesario, con cierto cinismo. En el caso del dinero actuamos como si éste tuviera cierta característica mística que lo separa de otro tipo de mercancía que, aunque se deteriore su soporte físico no pierde valor como otra mercancía, sino que sigue cumpliendo su función social, es pura función social. Así el ejemplo aplica para cualquier otra situación, el racismo, el antisemitismo, y un gran etcétera.

Hemos llegado aquí al *quid* del asunto. Este cinismo, este reconocimiento de un engaño, el reconocimiento de una realidad invertida, provoca el quiebre entre la práctica y la teoría, entre lo que se dice y lo que se hace. Y si bien esto puede parecer un asunto reprochable, es

necesario. Si los sujetos en el intercambio de mercancías no actuaran de esta forma el intercambio sería imposible. El sujeto suprime en ese acto la dimensión social de la mercancía, del valor del trabajo como generador de ésta, de la alienación primordial del sujeto, pues si ha de considerarlo no podría intercambiar un bien por dinero.

Esta es probablemente la dimensión fundamental de la ideología: la ideología no es simplemente una ‘falsa consciencia’, una representación ilusoria de la realidad, es más bien esta realidad a la que ya se ha de concebir como ‘ideológica’— *‘ideológica’ es una realidad social cuya existencia implica el no conocimiento de sus participantes en lo que se refiere a su esencia-, es decir, la efectividad social, cuya reproducción implica que los individuos ‘no sepan lo que están haciendo’ (Ibíd. pág. 47).*

Volvamos al síntoma. Dijimos junto a Žižek y a través de él, con Lacan, que fue Marx quien inventó el síntoma. ¿qué es el síntoma entonces? Pues bien, el síntoma sería precisamente esta ruptura, esta *fisura* constitutiva producida entre lo que decimos y lo que hacemos. Un desequilibrio patológico que, en el caso de la ideología burguesa se produce en la incongruencia, en la contradicción vital entre unos derechos universales que en verdad no lo son. Una libertad universal que no lo es para el proletariado. Una igualdad universal que deja afuera a la gran mayoría. Siguiendo a Lacan, Žižek explica que es el paso del feudalismo al capitalismo el momento en donde se debe escudriñar el síntoma. Si en el feudalismo las relaciones se encontraban fetichizadas en los hombres, en el capitalismo se encuentran fetichizadas en las cosas. Se intercambia un fetichismo en las relaciones de los hombres en donde cada cual juega el rol de amo o esclavo, de siervo o señor, al fetichismo de las relaciones sociales entre las cosas.

“Con el establecimiento de la sociedad burguesa, las relaciones de dominio y servidumbre se *reprimen*; formalmente, parece que lo que nos incumbe son sujetos libres cuyas relaciones interpersonales están exentas de todo fetichismo; la verdad reprimida -la de la persistencia del dominio y la servidumbre-

surge un síntoma que subvierte la apariencia ideológica de la igualdad, libertad y demás” (*Ibíd.* pág. 53).

En las sociedades actuales, y creo profundamente que en una época en que la información está al alcance de un *click*, esto se ve aún más reforzado. La ideología no es solo una inversión, no obedece solo una realidad encantada, es aún más una persistencia en la forma, en el velo, en la máscara. Zizek recoge la noción de *cinismo* (en contraposición al *kinismo* de Sloterdijk) y nos recuerda que, en palabras de Sloterdijk: “ellos saben muy bien lo que hacen, pero, aun así, lo hacen” (Zizek, *El sublime objeto de la ideología*, 2016, pág. 57)⁹. La cuestión central entonces no es lo que se oculta, y tampoco es el hecho de que aparente cierta verdad, sino peor aún, es que, sabiendo de la inversión, de la falsa realidad, nos aprovechamos de ello. Dicho de otra forma, la ideología no pretende ser solo una ilusión, una creencia ingenua, que se vive como cierta, que pretende ser verdad, sino que admitiendo su falsedad obramos y discurrimos en torno a ella como mero punto nodal (*points de capiton*), en torno a los que se articulan los colectivos sociales.

Si se trata de un colectivo totalitario el saber ideológico operara como un argumento más a favor de su política totalitaria, negadora de individualidad, antidemocrática, etc., no por creer en algo falso (ideología como ilusión), sino en algo falso a sabiendas que es falso (ideología como cinismo). Así, por ejemplo, un discurso que proponga la inferioridad de la raza mapuche no triunfara por lograr esa falsa creencia que, puede ser rebatida argumentalmente desde un punto de vista histórico, bilógico, etc., sino que triunfara por que logra aglutinar, juntar, unir, soldar, todas aquellas cuestiones que no se pueden simplemente decir por carecer de sentido lógico, o quizá por pudor, por su carácter ominoso, etc. En este ejemplo entonces, si una persona se *identifica* con este discurso, no será porque realmente crea (se convenza argumental y racionalmente) en esta cuestión de superioridad racial, sino porque simplemente le desagradan los mapuches, o cualquier otro ejemplo. La ideología entonces no opera como una ilusión, solo aglutina y con ello logra el mismo objetivo. La ideología opera entonces ahí en donde la palabra no logra operar. En el ejemplo es imposible argumentar sin caer en la incongruencia, en la deshonestidad intelectual, en el cinismo, y por

⁹ Más adelante el mismo autor profundiza la cuestión y sentencia que “ellos saben que, en su actividad, siguen una ilusión, pero, aun así, lo hacen” (pág. 62). El acento está puesto entonces en la práctica, en la actividad, es ahí donde radica el cinismo, no únicamente en el nivel del conocimiento.

ello, ante lo indecible, por pudor incluso, la ideología viene a colmar ese vacío. La ideología no satura ese vacío solo con el discurso, sino también, y es el punto de este apartado, con un mero sentir, un malestar, un *síntoma*.

“El síntoma surge donde la palabra falla, donde el circuito de la comunicación simbólica se ha roto: es una especie de ‘prolongación de la comunicación por otros medios’; la palabra fallida, reprimida, se articula en una forma codificada, cifrada. La implicación de esto es que el síntoma no solo puede interpretarse, sino que está, por así decirlo, formado ya con miras a su interpretación: está dirigido al gran Otro que se supone que contiene su significado. En otras palabras, no hay síntoma sin su destinatario: en la cura psicoanalítica, el síntoma siempre está dirigido al analista, es un llamado a él para que proporcione su significado oculto. (Zizek, *El sublime objeto de la ideología*, 2016, pág. 109)

Zizek escudriña la importancia que tiene el actuar en el campo ideológico, poniendo el acento en la actividad y no en el saber. El aspecto cognitivo es secundario, incluso irrelevante. La ilusión por la cual creamos nuestra realidad, nuestro modo de vivir es el que nos hace actuar ideológicamente, no su conocimiento. Nuestro modo de vida material es limitado no por un orden establecido particular como el capitalismo, sino de manera inherente a todo orden. El cómo esta fantasía se conforma, y cómo opera en la práctica, haciendo de nuestra realidad, una realidad ideológica necesaria, como, por ejemplo, la fantasía de la saturación o clausura de lo social, de la eliminación de los desacuerdos o de los antagonismos, es de suma relevancia, pero no es el propósito de este trabajo.

“El nivel fundamental de la ideología, sin embargo, no es el de una ilusión que enmascara el estado real de las cosas, sino el de una fantasía (inconsciente) que estructura nuestra propia realidad social” (*Ibíd.* pág. 61).

Estas cuestiones están presentes en el pensamiento de Gramsci. Él comprende el nivel complejo de la ideología y su importancia en el éxito de la revolución. Si bien, como veremos,

la noción de ideología en Gramsci gira en torno a la noción de hegemonía, no por ello carece de relevancia en su sistema. Al contrario, Gramsci pretende abordarlo en sus reales implicancias, o sea en su función práctica y central para la lucha revolucionaria. La teoría de la praxis sería también ideología, pero la ideología última, pues pretende superar el abismo entre la realidad y las ideas, pretender ser realidad, transformar el mundo.

Fronsini (2014, v. 28) recalca el valor gnoseológico que tiene la ideología para Gramsci, pues los hombres solo pueden conocer bajo la forma en cómo se desarrolla su vida, su cotidianidad, de ahí que la ideología sea una específica *función social*. Esto es que a través y solo a través de la ideología los hombres pueden ser también revolucionarios. “La noción de ideología debe ser entendida como función social y nunca como concatenación de pensamiento desprovistos de contenido real¹⁰” (*Ídem*, pág. 574). El comunismo como sistema social lograría superar lo que de fantasía o engaño opera en cualquier otro. En el momento en que la filosofía se torna realidad (a través de la política), en que existe una unidad teórico-práctica, no puede existir discordancia ideológica, verdades ocultas que develar. Cospito apunta que, en cuanto ideología, el marxismo es una más, una fase transitoria del pensamiento filosófico, pues para Gramsci la filosofía de la praxis:

§47Q4. “es expresión de las contradicciones históricas, incluso es la expresión perfecta, lograda, de tales contradicciones: es una expresión de la necesidad, no de la libertad, que no existe y no puede existir. Pero si se demuestra que las contradicciones desaparecerán, se demuestra implícitamente que desaparecerá también el materialismo histórico, y que del reino de la necesidad se pasará al reino de la libertad, o sea a un período en que el ‘pensamiento’, las ideas, ya no nacerán en el terreno de las contradicciones” (cita de Gramsci en Cospito G. , 2016, pág. 67).

Se trataría en consecuencia, como indique más arriba, no tanto de prescindir de toda ideología sino más de crear ideologías emancipadoras. La crítica de la ideología entonces no se dirige

¹⁰ Traducción libre del original: “a noção de ideologia deve ser entendida como função social e nunca como concatenação de pensamentos privados de conteúdo real”.

a develar un misterio o criticar la universalización o la naturalidad del orden, sino a crear uno nuevo reconociendo su propio carácter contingente. Así Gramsci nos dice:

§19Q8. “Así pues hay que distinguir entre ideologías históricamente orgánicas, o sea que son necesarias para una cierta estructura, y las ideologías arbitrarias, racionalistas, ‘intencionales’. En cuanto históricamente necesarias tienen una validez que es validez ‘psicológica’: ‘organizan’ las masas humanas, forman el terreno en el que los hombres se mueven, adquieren conciencia de su posición, luchan, etcétera. En cuanto ‘arbitrarias’ no crean más que ‘movimientos’ individuales, polémicas, etcétera (ni siquiera éstas son completamente inútiles porque constituyen el error que se contrapone a la verdad y sirve para afirmarla)” (Gramsci, 1999).

Esta particular visión de Gramsci nos dice mucho respecto de su forma de pensar también el lenguaje, la necesidad de toda ideología como condición de posibilidad del sistema. La ideología es la “superestructura necesaria de una determinada estructura” (Fronsini, pág. 575). Compartiría con Voloshinov esa idea por la cual la conciencia está determinada por lo social, formada por las relaciones sociales, por lo que de interior ahí en ella es el fiel reflejo de lo social, y esa formación solo se lleva a cabo mediante el lenguaje, es, por tanto, también ideológica. Si esto es así, entonces la lucha ideológica es la lucha por esa capacidad de significar las cosas, la verdad sería idéntica a la realidad, y ese criterio es el que Gramsci utiliza para construir la noción de hegemonía.

Desde esta perspectiva del lenguaje y lo ideológico, el derecho encuentra un lugar privilegiado pues en él se refleja o se expresa una doble faz. Por un lado, en el derecho se encuentre presente su facticidad, o sea su objetividad, en la medida que rige por su coercitividad, por el miedo a la sanción que en él reside, y por el otro, se remite a su validez, esto es a su legitimidad racional-legal. Esto quiere decir que el derecho como superestructura no solo es ideología en cuanto expresa y reproduce *las ideas* de la clase dominante, sino también en cuanto comparte y refleja las características ideológicas de aceptación racional o puro convencimiento, por una parte, o cínica, por coerción, por la otra. Lo místico también

está presente en el derecho y no puede ser de otro modo. El papel que asume lo místico en el derecho remite a la creencia de su razonabilidad en la medida que descansa en su legalidad. Dicho de otra forma, no nos preocupa la legitimidad de la norma jurídica si ésta proviene de un procedimiento legal de producción, en particular del procedimiento que una norma superior y de clausura establece (la constitución regula la producción de la ley). Si su origen es tal, su investidura de legitimidad emerge precisamente de éste. La ley se cumple porque es la ley. El derecho se comporta entonces como aparato de ideológico del Estado. En la medida que se cumple por su mera coercitividad, por la fuerza que reside en él, su investidura de legitimidad desaparece para dar paso a su efectividad, a su mera facticidad, el derecho como aparato represivo del Estado. Su misticismo se encuentra en la legitimidad de esa fuerza. Su coerción física es legítima en la medida que es la ley.

Ahora, siguiendo la idea por la cual la lucha ideológica es la lucha de clases, el derecho es la herramienta por la cual esa lucha ideológica se concreta en la medida que a través del derecho se fija (provisionalmente) un significado. El hecho de que el derecho atribuya significado genera una tensión. Por una parte, logra estabilidad pues decide lo indecible. Atribuye un significado a lo que está en disputa. Por ejemplo, señala lo que es la propiedad privada, dejando de lado cualquier otra *interpretación*, cualquier otra atribución de significado. Una decisión implica siempre una exclusión. Entonces, si bien no existen significados intersubjetivamente compartidos, el derecho lo hace de manera artificial, y como no existen buenas razones o mejor dicho razón alguna que así lo justifica en su completitud, la fuerza de esa atribución, la autoridad de la ley, solo logra ser por la amenaza de la fuerza, de su coercitividad. Es este el problema que aborda Habermas y propone su teoría de la acción comunicativa como vía de superación de esa tensión entre la facticidad y la validez, en este caso, de las normas. Una norma, cualquiera, pero pensemos en aquellas de rango constitucional como por ejemplo las categorías de derechos fundamentales, tienen una validez que viene dada por la racionalidad legal de su producción. Esa norma, y toda la normatividad de la que ella deriva (leyes, reglamentos, etc.), vale por su producción y se mantiene por su coercitividad, de modo que la única forma de eliminar esa tensión es que coincida su validez con su facticidad. Dicho de otro modo, ese derecho no solo debe ser válido en un sentido racional-legal, sino en un sentido de atribución de significado legítimo, y ello en palabras de Habermas se traduce en la pretensión de validez como legitimidad.

No es el lugar propicio para abordar la crítica habermasiana al problema de la legitimidad y su propuesta de superación mediante la vinculación normativa entre moral y derecho, de modo de contrastarla con lo aquí expuesto y propuesto, pero si me parece sumamente relevante poner en el tapete que esta mirada del derecho juega un papel vital en la teoría de la hegemonía. Si un grupo dirigente llega al poder y por ende es capaz de producir la ley, su preocupación no ha de ser solo esa, sino también debe procurar que el contenido de ésta sea consentido, o sea que manifieste un sentido común, un significado compartido, de modo tal que mantenga su hegemonía y no mute en autoritarismo o totalitarismo. En esta visión está muy presente una noción de democracia que trasciende a la idea liberal de ella (elecciones periódicas) y exige otra muy distinta y radical.

Habermas no estudia si el lenguaje natural, del mundo de la vida, obedece a su vez a una ideología. El lenguaje en su concepción tiene un rol neutral, como medio del entendimiento, no fija ningún contenido, ni da razones para actuar. El misticismo del derecho en Habermas radica en reglas del lenguaje, que finalmente justifican una decisión sin un discurso ulterior, sin embargo, demanda también un *ethos* o un compromiso democrático. En su concepción, el resultado de ese intercambio de argumentos, el de la *razón comunicativa*, en donde el único fin es el entendimiento mismo, se produce en una idealidad del habla, sin violencia de por medio. Los actores negocian *las interpretaciones* subjetivas en pos de decidir cuál o, la mezcla de cuales, es la que finalmente *vale*.

El lenguaje importa siempre un punto de vista. Existe desde ya un acto performativo, un dato ya dado a quien llega al mundo. En esta concepción que hemos revisado acá, el lenguaje es ya instituido, es ya un juego que tiene reglas, y no obstante es un juego que permite crítica, un cambio de sentido. Esa disputa por el significado no solo es una labor interpretativa, de hermenéutica en un sentido de descubrimiento de significado, sino que se reduce a una atribución de significado. Esa atribución finalmente puede ser nueva, puede innovar en lo social fijando un nuevo sentido, un nuevo significado. Es eso lo que hace el juez cuando decide qué es el derecho a la propiedad o qué es un delito. En lo social existen un sin número de disputas de significado, y si se quiere además una atribución que valga para todos, tenga un valor *erga omnes*, la disputa también es por la juridificación de ese significado. Dicho de otro modo, a los sujetos no le basta con acordar intersubjetivamente, mediante la razón

comunicativa, cual es el sentido, el significado de una palabra. Los sujetos buscan también la imposición de ese acuerdo con tal de eliminar la tensión existente. El derecho es la herramienta para aquello, logra lo que la moral no puede. Mediante la amenaza coercitiva alcanza su acatamiento. En la perspectiva de Habermas, y con tal de mantener incólume la promesa de auto normatividad de la ilustración, ese proceso debe ser el resultado de la razón comunicativa, con tal de encontrar allí donde aparentemente hay solo fuerza, también *buenos argumentos*, significados compartidos, su validez es entonces equivalente a la legitimidad.

“Podemos llamar «racional» a la voluntad formada discursivamente porque las propiedades formales del discurso y de la situación de deliberación garantizan de manera suficiente que puede alcanzarse un consenso sólo mediante intereses *generalizables*, interpretados adecuadamente, es decir, necesidades *compartidas comunicativamente*” (Habermas J. , 1999, pág. 181).

La mirada habermasiana de los problemas de legitimidad permiten enriquecer el diagnóstico acerca de su crisis, mas, en cuanto a su vía de solución está se desprende de los problemas de la ideología ya presente en el lenguaje por lo que desde ya se ve confrontada con la mirada Gramsciana y la clausiana aquí expuesta, las que, por de pronto, reivindican la terrenalidad de dichos problemas, rescatando y poniendo en el primer lugar de la cuestión a la hegemonía, o sea a la lucha de fuerzas siempre presentes en la sociedad. La vinculación entre moral y derecho en el que insiste Habermas debe ser superada para entender al derecho como emergencia de la política y no de valores supuestamente universales.

CONCLUSIONES PARCIALES

En este capítulo hemos visto como *lo místico*, conforman un *núcleo nodal* capaz de aglutinar o identificar un discurso social. Lo místico es lo indecible, es también un síntoma en cuanto sobrepasa la dimensión de Lo Simbólico, inarticulable mediante el lenguaje. Lo es porque pertenece al campo de Lo Real. Como está más allá del lenguaje su forma de operar no es mediante el discurso articulado, sino sobre puntos nodales. Imágenes, frases, slogans, etc., logran aglutinar una ideología, una forma de ver el mundo, un sentido común, y con ello movilizar políticamente. Incluso si las intenciones o los intereses más macabros y viciados están detrás de esa acción y no se puede decir, lo importante es la actividad material. El voto a favor de un candidato, la marcha o la protesta, la promoción de una ley, etc, demuestra lo que no puede ser dicho, demuestra una ideología sin importar si ésta corresponde a o no a una visión invertida del mundo, a un limitado modo material de la experiencia, sino que, incluso conociendo la realidad invertida, insistimos en esa fantasía.

“Una ideología ‘se apodera de nosotros’ realmente sólo cuando no sentimos ninguna oposición entre ella y la realidad, a saber, cuando la ideología consigue determinar el modo de nuestra experiencia cotidiana de la realidad” (*Ibíd.* pág. 80).

Si bien no tuvimos la oportunidad de adentrarnos en una concepción por la cual la naturaleza del lenguaje en cuanto tal (o como lengua en la terminología de Saussure), no es una cuestión definida, petrificada, sino que es siempre *energeia* y no obstante también estructura, hemos dicho que éste es a la vez instituido y deconstruible. Si es así, las palabras no solo tienen una función de referencia, sino que lo que importa es su valor, de los significados subjetivamente compartidos.

Tenemos entonces que la ideología opera en el lenguaje, en nuestro quehacer diario, en el *mundo de la vida*, logra su efectividad y reproductibilidad también por distintos medios. Althusser ya lo describió de manera magistral. Por otra parte, la ideología también opera más allá del lenguaje, asegurándole un total abarcamiento de nuestra vida. Logra darle forma a lo

que no tiene forma. Aquello que escapa de Lo Simbólico y que ni siquiera logra entrar a la dimensión de Lo Imaginario, que se mantiene en Lo Real y que por tanto es puro vacío, pura forma. Si el lenguaje *queda corto* ahí donde es imposible hablar, en lo inefable, la ideología opera para dotarlo de fisonomía, una forma de mito o de pura forma finalmente, a todo aquello que no puede expresarse en la palabra. Logra que una demanda de justicia, inexpressable por el lenguaje, sea asumida como tal, que una idea, un sentimiento sea subjetivamente compartido en una imagen, en un símbolo, en una alegoría. Piénsese, por ejemplo, en el nacionalismo representado con una bandera, con una camiseta de futbol, con una imagen de un soldado, etc., ¿no nos dice eso mucho más que cualquier discurso, que cualquier concepto o significado? Se trata del eterno retorno de lo real, del síntoma siempre presente y constante en lo social que, además se expresa de una manera simbólica, alegórica o cualquiera otra categoría que logra mostrar aquello que no se puede decir. Es finalmente, siguiendo a Zizek, el objeto sublime ideológico que, pese a su interpretación o traducción, siempre vuelve, siempre es síntoma (pasando a ser *sinthome*), le es imposible desaparecer de lo social, clausurar ese hiato, opera como un círculo plano del eterno retorno, de la imagen dialéctica, porque en ese breve instante de interpretación, de identificación deja de ser síntoma en una forma para ser otra. Así como la justicia solo tiene un breve destello en una decisión que se dice justa para en el instante mismo de decidir dejar de serlo y estar nuevamente sujeta al escrutinio de su justicia, el síntoma que se interpreta, que opera como *point de capiton*, deja de serlo en esa forma y adopta otra que volverá a ocupar ese lugar. Por estas razones Laclau declara con cierto énfasis: “la lógica del objeto *a* y la hegemonía no son simplemente homologas: son idénticas”¹¹.

No solo vivimos ideológicamente sino también pensamos ideológicamente, es este vivir ideológico no es siempre una ilusión, es también conveniencia. Es el redito que nos significa operar, vivir, actuar de una forma a sabiendas que no es la correcta, que no es la real. Sabemos que el capitalismo es un sistema que destruye el planeta y explota al hombre por el hombre, y sin embargo operamos por ello y gracias a ello. La ideología es entonces la condición de posibilidad el sistema mismo. Es un *como si* necesario del sistema. La ilusión opera al nivel del hacer, de la actividad. El punto de vista psicoanalítico pone de relieve que lo importante

¹¹ Traducción libre del original: “So the logics of the object *a* and that of hegemony are not simply homologous: they are identical”.

no es el sueño mismo, sino la forma de ese sueño. La evasión de la ilusión que nos lleva a actuar como lo hacemos. Persistir en una forma de hacer, pese a que sepamos las ominosas intenciones que hay detrás. Obedecemos la ley porque es la ley, creemos en ella y encontramos razones para creer, pero no creemos gracias a esas razones, su autoridad radica en un misticismo indecible. La obedecemos porque es necesaria, porque tiene una función social. Del mismo modo opera toda ideología. Sabemos, por ejemplo, que un discurso sobre la libertad solo esconde un rédito personal, una ventaja económica, etc., y, sin embargo, seguimos actuando de la misma manera, votando por el mismo candidato, apoyando políticas neoliberales, etc., eludiendo la ilusión, la realidad invertida: “La costumbre externa es siempre un soporte material para el inconsciente del sujeto” (Zizek, El sublime objeto de la ideología, 2016, pág. 69). De esta forma, la función social de la ideología no solo radica en ser el soporte de una realidad insoportable, sino también, y en estrecha relación con la hegemonía, ser un punto nodal, aglutinador, operante tanto por medio del lenguaje, como por medio de la pura imagen, de lo inefable, pues muestra o indica, todo aquello que queda fuera del lenguaje. “La función de la ideología no es ofrecernos un punto de fuga de nuestra realidad, sino ofrecernos la realidad social misma como una huida de algún núcleo traumático, real” (*Ibid.* pág 76)¹².

Esa labor aglutinadora entonces se remite a una aceptación complaciente e inconsciente. En el intercambio de mercancías, en el día a día, los sujetos no razonan fundadamente su actuar, sino que suprimen inconscientemente lo que de racional puede haber ahí. De otro modo el intercambio sería imposible. La ideología tiene un estatuto idéntico con la realidad cuando reducimos lo real al *campo discursivo*, lo que no tiene relación con la realidad del mundo, sino con el hecho de que esa realidad no puede escapar de la inconmensurable red simbólica (que incluye todo campo de significación y no solo al lenguaje *stricto sensu*) que lo constituye. “El ‘grado cero’ de la ideología consiste en percibir (erróneamente) una formación discursiva como un hecho extradiscursivo” (Zizek, 2003, pág. 18). Su poder

¹² A nivel psicoanalítico existirían razones que justifican la necesidad de esta función, en cuanto quien no es capaz de mediar entre la realidad y él mismo, sería patológicamente un loco, dado que no sería capaz de reconocer una red simbólica que lo determina como sujeto y que a la vez determina la realidad misma. “Pero la tesis básica de Lacan, al menos en sus últimas obras, es que el sujeto tiene posibilidad de obtener algún contenido, una especie de consistencia positiva, también fuera del gran Otro, la red simbólica enajenante. Esta otra posibilidad la ofrece la fantasía: haciendo equivalente al sujeto a un objeto de la fantasía” (Zizek, 2016, pág. 76).

aglutinador radica en el hecho del nombramiento, de la catacrexis, para que, en los juegos del lenguaje, encontrar un valor compartido. El derecho cumple una función fundamental en esto: la artificial unicidad de significados. Fuera de esa artificialidad que le aporta el derecho es necesario un tipo de acatamiento distinto. Un acatamiento que sin la coercitividad del derecho opera de manera similar. Nuestra conducta puede obedecer a una ilusión, a una falsa conciencia, así como a una aceptación cínica, interesada o sórdida. El mundo post ideológico importa que las ilusiones son conocidas, mas no abandonadas. Insistimos en ellas a sabiendas de que son un espejismo de la realidad, y lo hacemos porque nos interpela como sujetos. A su vez también interpelando a otros, agrupando y creando un *sentido común* compartido. La distorsión pasa a un segundo plano, y en su lugar los *antagonismos* emergen.

Esa labor aglutinadora solo es posible a través del mito, de lo indecible, de lo que es imposible sostener mediante la palabra. Si se justifica se destruye a sí misma. Aquí resulta vital la concepción de Zizek respecto de la objetividad de la creencia, y como es necesario primero creer para acatar, o lo que es lo mismo, actúo de una forma no por lo argumentos sino porque simplemente creo en ello (podemos volver al ejemplo del racista o cualquier otro).

Llegado a este punto me atrevo a concluir lo siguiente: la ideología tiene un carácter *quiral*¹³. En química se dice que un elemento es quiral de otro cuando son idénticos pero opuestos a la vez. Geométricamente se trata de figuras que siendo idénticas no son superponibles como, por ejemplo, la mano izquierda no es superponible a la derecha. Son idénticas, pero opuestas. No es un carácter neutro de la ideología, la ideología no puede nunca ser neutra.

En la ideología sucede algo similar a la química. Existen dos tipos, dos formas ideológicas que, siendo idénticas son opuestas. Por un lado, la ideología opera en su caracterización clásica, en el lente que desvirtúa la realidad, en el engaño sublime que alimenta nuestras falsas creencias. Nuestra inversión de las ideas que proviene de una inversión en la realidad,

¹³ Una idea similar se puede encontrar en *Hegel y las Nuevas Lógicas del Mundo y del Estado* en donde su autor teoriza sobre la importancia y la influencia de la obra de Hegel (el Hegel revolucionario que leyó Lenin explica) y su aportación al análisis de la realidad, proponiendo una vía de escape que mantenga incólume la promesa emancipatoria a un modo muy similar a lo que aquí presenta. “En la esclavitud ideológica objetiva, con sus grandes principios reguladores «caídos del cielo», estamos en cierta forma ya en una libertad inmediata. Dicho de otra manera. ¡No queremos cambiar! Nos acomodamos la situación por a, b, c motivos y seguimos ahí; bajo ese cielo (...). Nos hacemos los tontos, los resentidos, los enojados, los indignados, los acomodaticios, pero libremente –en una libertad inmediata y mecánica- no queremos cambiar, ni tomar nuevas decisiones para que acontezca una nueva idea de objetividad ideológica que nos subjetive. (Espinoza Lolas, 2016, pág. 333)

en la praxis. Por otro, opera desvestido, sin engaño, no es un lente que desvirtúa una realidad o esconde la verdad, y sin embargo sigue siendo una máscara, un lente, a sabiendas de su falsedad. Su carácter ideológico se mantiene, pues la *falsedad de la creencia* es innata al lenguaje mismo. En el registro de Lo Simbólico rige una arbitrariedad perdida en el horizonte histórico, un quiebre entre Lo Real y la realidad que solo encuentra un sentido en una ilusión, en una fantasía, en el registro de Lo Imaginario. Su fundamento mismo es siempre místico, pues solo en el discurso, o sea en el propio hombre y su praxis se vuelve realidad.

Así entonces, la ideología persiste en su forma para lograr lo mismo: el dominio de unos sobre los otros, o que es lo mismo (pero no es igual) la hegemonía de unos y la obediencia de otros. En cómo esto se produce es lo que abordare en el siguiente capítulo, para demostrar, como la *ideología quiral* es el requisito *sine qua non* de toda hegemonía que se precie de tal, y entender así un concepto democrático de hegemonía.

CAPÍTULO II

HEGEMONÍA

La noción de hegemonía en Gramsci y la clave democrática

Yo ya estoy derrotado, pero la fuerza de las cosas me dará la razón.

Antonio Gramsci

En este capítulo se propone revisar el término *hegemonía* con el fin de interrelacionarlo con el de ideología en los términos ya expuestos. El análisis del término debe comenzar de manera ineludible por el autor que le dio vida, o que, sin inventarlo como un neologismo, lo dotó de una conceptualización teórica no explorada anteriormente. Se trata de Antonio Gramsci y sus *Cuadernos de la cárcel*.

En un primer momento pretendo desarrollar una propuesta de interpretación directa de las notas de los cuadernos, en específico se seguirá la proposición metodológica de Osvaldo Fernández Díaz como guía de lectura de dichos escritos. Se debe tener presente que el trabajo tiene en miras una conceptualización de la hegemonía siempre en vista al contexto general del mismo, esto es demostrar de qué forma la hegemonía es la manera o la vía por la cual la ideología logra ser realidad.

En otras palabras y conforme a lo expuesto en el primer capítulo, la ideología opera de forma *quiral* con un único objetivo: lograr llevar a la práctica un pensamiento, una idea, finalmente un discurso, ser cotidiana, ser *sentido común*. De nada sirve una ideología como cuerpo teórico y sistemático de ideas; un programa de acción política, una teoría económica, o cualquier otro, si en los hechos no logra ser realidad.

En el ámbito económico, una ideología como el neoliberalismo ha demostrado que es necesario una hegemonía para prevalecer como tal, para llevarse a cabo. Incluso ha demostrado ser la ideología económica más exitosa jamás vista. A través de una rápida y eficaz puesta en marcha a nivel global, en donde Chile jugó un rol principal, el neoliberalismo económico demostró de qué manera la hegemonía es necesaria y cómo debe ser articulada. Hoy, ideas propuestas por ésta, como la liberación de los mercados, son una realidad tan cotidiana que pasan a ser parte del *sentido común* del que tanto énfasis hiciera Gramsci. A través de diversas formas, entre ellas universidades, *think tank's*, etc.- logró implementar la ideología como una forma de pensar, como una forma de ser, de sentido común. ¿Quién podría discutir hoy, que una idea, un concepto, como las *leyes del mercado*, no son algo totalmente naturalizado en lo común popular?

En este sentido se pretende examinar los contornos del concepto de hegemonía o mejor dicho del término, y de qué manera se ha entendido, siempre a partir de los *Cuadernos de la cárcel*, llevando a conclusiones tan opuestas como válidas. Valga insistir que la lectura no es una propuesta hermenéutica ni un estudio filológico acerca de lo que Gramsci quiso decir, ni lo que sus escritos significaron para la teoría marxista del momento. La lectura pretende deconstruirlo en vista a una noción de democracia moderna y radical, y siempre en el margen del contexto general del trabajo, demostrando además que este concepto no se agota en su dimensión de estrategia política. Para efectos de aquello revisaremos las conclusiones de dos autores de los que se puede decir que se encuentran en polos opuestos, en cuanto a los contornos del término hegemonía, de modo que nos servirán para recalcar el hecho de que es la democracia el elemento oculto dentro de la hegemonía, de modo tal que la hegemonía en Gramsci es algo más que la hegemonía atribuida al capitalismo.

Por una parte, veremos las conclusiones a las que llega Gruppi, quien entiende que la hegemonía en Gramsci solo cabe entenderla como la dictadura del proletariado, y por la otra,

las recientes investigaciones en torno al pensamiento de Gramsci nos dicen que, en su etapa madura, la hegemonía ya adquiriría una forma distinta, y con ello, todos los elementos que orbitan a su alrededor adquieren otro matiz.

Finalmente, será necesario revisar de qué manera la hegemonía es también un concepto que explica de forma adecuada la constante apertura, el hiato vacío, nunca saturado, de lo social, y ver como una ideología hegemónica se inserta en un bucle infinito de la práctica dialéctica de la política, recogiendo lo que ya en Gramsci es vital para una implementación del concepto más allá de los estrechos márgenes del marxismo ortodoxo y el determinismo histórico. En definitiva, se trata de demostrar lo que Copsito ha puesto de relieve: que la democracia ocupa un lugar entre aquellos que lideran y los que le siguen.

1. HEGEMONÍA EN GRAMSCI: UNA PROPUESTA DE LECTURA Y EL RESCATE DE LOS ELEMENTOS NECESARIOS PARA SU DECONSTRUCCIÓN.

En todo análisis del concepto de hegemonía es posible encontrar como lugar común la recepción que Gramsci hiciera de éste desde el trabajo de Lenin en la revolución socialista soviética. A su vez también se destaca el origen militar o bélico de este concepto para recalcar que la utilización de Lenin es siempre en mira a la labor que ocupa en la revolución. En efecto, en opinión de Anderson (2006), ya en los escritos de Plejánov se encuentra una distinción entre dominio, como poder político, y hegemonía como dirigencia de la clase proletaria sobre la burguesía en la revolución. Luego, tanto Axelrod como Martov lo utilizaron para recalcar este rol principal de la clase proletaria en una revolución que debió ser burguesa, pero que dado el atraso económico de la Rusia zarista hacía imposible una revolución proletaria en contra de la burguesía ahí donde no existía el proletariado y la burguesía era tan escasa como difusa.

Para Lenin entonces el concepto portaba un elemento revolucionario. Esto es que se trata de un elemento o término conceptual necesario para fundamentar la revolución socialista, por lo que Lenin le asignará un papel relevante a la hora de justificar el por qué la clase obrera debe liderar una revolución que en teoría no es la suya. La dirigencia de la clase obrera es una dirigencia para liderar la revolución y no para pactar como los socialdemócratas. Por estas razones, Anderson nos dice que en el momento que los mencheviques se atrevieron a contradecir esta estrategia, Lenin los acusó de traidores pues “Predicar a los obreros que lo que necesitan ´no es la hegemonía, sino un partido de clase´ significa traicionar la causa del proletariado en favor de los liberales” (*Ibíd.* pág. 34). El concepto de hegemonía entonces era funcional a la revolución y además era un elemento que permitía distinguir entre un simple conglomerado de una clase social. “El proletariado se convierte en clase revolucionaria solo en la medida en que no se restringe al marco de un corporativismo estrecho, y actúa en cada dominio y manifestación de la vida social como el guía del conjunto de la población trabajadora y explotada” (*Ibíd.* pág. 36).

Anderson también hace notar que este concepto paso rápidamente a la internacional comunista o Comintern y fue desde ahí donde Gramsci trabajará con el mismo. O sea, en los

escritos de la cárcel Gramsci ya tenía en mente la utilización de este concepto no solo en el pensamiento de Ilich -como se refiere a Lenin- sino también en la tradición de la Comintern.

Al respecto me parece importante rescatar el trabajo investigativo de Giuseppe Vacca (2020), quien, a través de una lectura de *los cuadernos*, las cartas de Gramsci, así como de sus colaboradores -entre ellos Piero Sraffa y Tania Schucht- entrecruzados con la contingencia política de la época y las discusiones en el seno del Partido Comunista Italiano, nos presenta una renovada interpretación de los textos carcelarios. En ese contexto, el rescate de la teoría de la hegemonía aparece como relevante para demostrar su desacuerdo con las decisiones tomadas en el seno de la Comintern y acatadas por el PCI. Del mismo modo “(...) el concepto de «guerra de posiciones» se conjuga con el de «revolución pasiva», y juntos componen el dispositivo analítico de la *teoría de la hegemonía*” (*Ibíd.* pág. 161).

Para Anderson, el concepto de hegemonía demuestra la más evidente antinomia en el pensamiento de Antonio Gramsci, a saber, la abierta oposición entre occidente y oriente (entre otras). Con este concepto Gramsci quería demostrar no solo la labor que le cabe al proletariado como líder y aliado de una gran masa campesina para la revolución rusa, sino también el rol que juega el dominio burgués en occidente, en donde, y a diferencia de la Rusia zarista, no era evidente una dominación violenta o puro dominio, sino también se encontraba muy presente el consentimiento, sobre todo en la figura del parlamento y sus elecciones periódicas.

“En otras palabras, la preponderancia de la sociedad civil sobre el Estado en occidente puede ser equiparada al predominio de la ‘hegemonía’ sobre la ‘coerción’ como la forma fundamental del poder burgués en el capitalismo avanzado. En la medida en que la hegemonía pertenece a la sociedad civil, y la sociedad civil prevalece sobre el Estado, es la ascendencia cultural de la clase dominante la que garantiza esencialmente la estabilidad del orden capitalista. En la utilización de Gramsci, aquí, hegemonía significa la subordinación ideológica de la clase obrera por la burguesía, la cual la capacita para dominar mediante consenso” (Anderson, pág. 49).

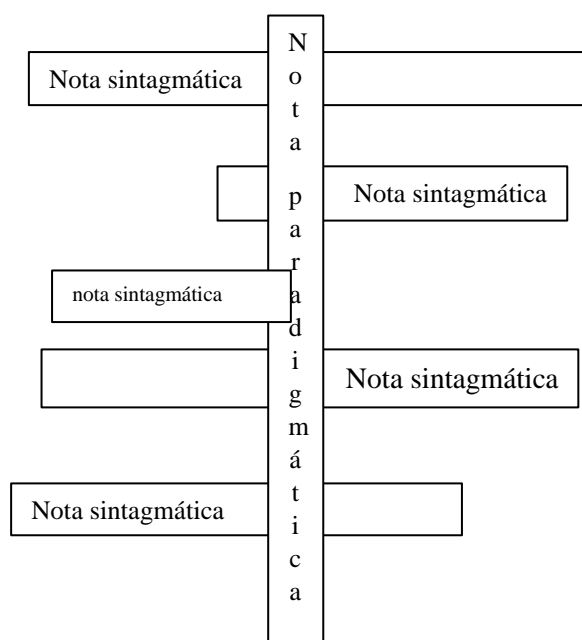
Francioni (1984) crítica el trabajo de Anderson haciendo notar su parcialidad dado el escaso material con el que trabajó y el modo en que leyó a Gramsci, sin considerar los aspectos circunstanciales que rodearon sus escritos ni el modo en que el pensamiento de Gramsci va evolucionando a lo largo de los años en la Cárcel.

“I *Quaderni* hanno una storia interna la cui ricostruzione è operazione essenziale e preliminare ad ogni tentativo di ricomposizione logica e ‘sistemica’ dell’ordine e della struttura del discorso” (*Ibid.* pág. 152).

Para Francioni no se trata de una antinomia sino de diversas acepciones del término, del mismo modo duda de que se trata de un concepto central al menos en el modo en que lo plantea Anderson. De hecho, pone de relieve que aquel no se encuentra solo y originalmente en los cuadernos de la cárcel sino también fue usado anteriormente por Gramsci (*Ibid.* pág. 156). Sin perjuicio de estas tempranas críticas a Anderson, me parece sumamente útil y relevante poner de relieve una cuestión recurrente al momento de leer a Gramsci: Su dificultad.

Es interesante adentrarse en los laberintos de los cuadernos teniendo en cuenta el contexto y las circunstancias en las que escribe Gramsci, así como también los motivos por los que escribe, pero como indique anteriormente, este trabajo no tiene por objeto realizar un análisis filológico ni hermenéutico de su obra, sino tan solo ofrecer una mirada de sus ideas en clave hegemonía. Esto es una advertencia para muchos lectores de Gramsci conscientes de la dificultad que ello conlleva, por lo que ninguna cuestión se encuentra zanjada ni puede ser livianamente entendida, sobre todo lo que refiere al término hegemonía, compartiendo incluso lo afirmado por Cospito (2016) cuando señala que éste termina convirtiéndose en el hilo conductor de los cuadernos puesto que en ellos el término se dilata tanto cualitativa como cuantitativamente (pág. 59).

En este trabajo se seguirá la propuesta interpretativa de Osvaldo Fernández Díaz (2020). En ella, se trata de entrecruzar una lectura horizontal con una vertical. La línea vertical sería la manera paradigmática de leer las notas, y la horizontal la manera sintagmática. Aquella es una nota en particular de los cuadernos de Gramsci, la que será cruzada con otras notas, tantas como se necesitan y que se refieren al mismo concepto. Esta propuesta de lectura hace sentido en cuanto la nota paradigmática aparecerá como aquella en donde el concepto a interpretar se muestra de forma más clara, casi evidentemente, en cambio, las notas sintagmáticas son todas aquellas en que el concepto aparece de manera subrepticia, es solo intuitivo, implícito. Ello, sin embargo, implica una lectura distinta, por cuanto la nota paradigmática nos sirve para interpretar el sentido del término, en cambio las notas sintagmáticas se utilizan al pie de la letra, o sea de una manera más literal con tal de esclarecer el concepto presente en la nota paradigmática.



Para nuestro propósito tomaremos como nota sintagmática la nota 17 del cuaderno XIII (en adelante se utilizará el modo de referencia común respecto de los cuadernos de la cárcel, en este caso la nota es §17Q13), ubicada en el tomo V de los cuadernos de Gerratana (Gramsci, Los Cuadernos de la Cárcel, 1981)¹⁴. Esta nota lleva como título “análisis de las situaciones:

¹⁴ Se trata de la edición mexicana la cual posee 6 volúmenes a diferencia de su original italiana que se compone de cuatro volúmenes.

relaciones de fuerza” (pág. 32, vol. V) y será nuestro contexto para el análisis del párrafo que seleccionaremos.

En esta nota Gramsci analiza el problema de las relaciones entre estructura y superestructura, como punto de partida para un análisis de las fuerzas que operan en la historia de un determinado periodo. Gramsci dice:

“Hay que moverse en el ámbito de dos principios: 1) el de que ninguna sociedad se impone tareas para cuya solución no exista ya las condiciones necesarias y suficientes o que éstas no estén al menos de aparición y desarrollo; 2) y el de que ninguna sociedad se disuelve y puede ser sustituida si primero no se ha desarrollado todas las formas de vida que están implícitas en sus relaciones.”

Estos principios son tomados del prólogo de la Contribución a la crítica económica de Marx, y Gramsci analiza estas cuestiones de manera muy interesante, primeramente, distinguiendo entre los movimientos orgánicos de aquellos coyunturales, para un análisis adecuado de una estructura en un periodo determinado. Nos dice Gramsci que el fenómeno coyuntural es ciertamente dependiente del orgánico, pero mientras éste se refiere a una cuestión más universal, a grupos sociales, el otro se refiere a momentos que afectan a pequeños grupos dominantes. En periodos de crisis, que en ocasiones duran décadas, operan dos fuerzas, aquellas que luchan por permanecer, por la defensa de sus intereses, pudiendo incluso cambiar todo lo que se puede con tal de no cambiar nada, y sobre dicho espacio coyuntural operan aquellas que luchan por el cambio, por demostrar que su enjuiciamiento del orden resulta convincente, y verdadero en la medida que se haga realidad. Una vez que esto ocurre, o sea si las fuerzas antagónicas triunfan, corresponde demostrar que existen las condiciones necesarias para que determinadas tareas puedan ser resueltas históricamente, o sea orgánicamente. La falta de esta distinción o los errores en el análisis dice Gramsci, no es solo historiográfico sino también de la política.

Luego de proponer la aplicación de estos dos momentos de análisis a la revolución francesa, Gramsci señala que precisamente el estudio de estas *oleadas* (periodos de agitación desde 1789 a 1870), es lo que permite reconstruir las relaciones entre estructura y superestructura (lo que denominó como bloque histórico), por una parte, y por la otra, entre el desarrollo del

momento orgánico y el coyuntural de la estructura. Es aquí donde nos dice que un aspecto del mismo problema es la cuestión denominada *relación de fuerza*. En este hay que distinguir tres momentos: 1) una relación de fuerzas sociales estrechamente ligada a la estructura, objetiva, independiente de la voluntad de los hombres, lo que constituiría una *realidad rebelde*: número de empresas y empleados, demografía de las ciudades, etc., que sirve para establecer si en una sociedad existen las contradicciones necesarias y suficientes para su transformación, es decir el grado de practicabilidad de las ideologías presentes; 2) un momento subsiguiente es la relación de las fuerzas políticas, o sea la evaluación del grado de homogeneidad, de autoconciencia y de organización alcanzado por los diversos grupos sociales; 3) y un tercer momento correspondería a las relaciones de fuerza militares, “inmediatamente decisivo en cada ocasión” (*Ibíd.* pág. 38). La incorrecta distinción de estos momentos lleva a dos extremos: el determinismo y el voluntarismo.

A su vez, el segundo momento (el político) debe ser analizado en diversos grados, como ha sucedido en la historia, nos dice Gramsci. Un primer grado sería el económico-corporativo en donde existe una solidaridad entre un grupo pequeño, profesional, como la solidaridad que existe entre comerciantes, pero no con los fabricantes. Un segundo grado sería la conciencia de solidaridad entre todos los miembros del grupo social, pero todavía solo en el ámbito económico. En este momento se plantean cuestiones del Estado, como la demanda por participar en la legislación y administración, o sea ser parte del grupo dominante, pero dentro de lo instituido. El tercer momento o grado, es aquel en donde se alcanza una conciencia de que los propios intereses corporativos, en su desarrollo actual o futuro, superan el círculo corporativo, de grupo meramente económico, y deben convertirse en intereses de otros grupos subordinados.

Es aquí donde arribamos a nuestra lectura paradigmática del concepto de hegemonía. Gramsci indica que esta (la tercera):

“es la fase más estrictamente política, que señala el tránsito de la estructura a la superestructura compleja, es la fase en que las ideologías germinadas anteriormente se convierten en ‘partido’, entran en confrontación y se declaran en lucha, hasta que una sola de ellas o al menos una sola combinación de ellas, tiende a

prevalecer, a imponerse, a difundirse por toda el área social, determinando a además de la unidad de fines económicos y políticos, también la unidad intelectual y moral, situando todas las cuestiones en torno a las cuales hierve la lucha no el plano corporativo sino en un plano universal, y creando así la hegemonía de un grupo social fundamental sobre una serie de grupos subordinados” (*Ibíd.* pág. 36).

Tomando, entonces, esta cita textual de manera paradigmática, necesitamos ahora complementarla con otras notas que la entrecrucen de manera sintagmática.

Veamos primeramente el hecho de que Gramsci utilizara las comillas para referirse a los partidos. Esto se debe a que en la §1Q13, a propósito del análisis de El Príncipe de Maquiavelo, Gramsci señala:

“El moderno príncipe, el mito-príncipe no puede ser una persona real, un individuo concreto, puede ser solamente un organismo; un elemento de la sociedad complejo y en el cual ya tiene principio de concretarse de una voluntad colectiva reconocida y afirmada parcialmente en la acción. Este organismo es dado ya por el desarrollo histórico y es el partido político” (*Ibíd.* pág. 15)

De esta cita se desprende que para Gramsci un partido, que anteriormente utiliza con comillas, puede tratarse de una cuestión distinta a lo que en la actualidad conocemos por aquello. Para Gramsci, el partido moderno no es más que la forma histórica que adopta ese elemento de la sociedad que concreta una voluntad colectiva, y que en la época de El Príncipe de Maquiavelo era encarnado por un príncipe, un individuo concreto. Lo relevante en este modo de ver al partido político, es que para Gramsci el partido tiene una tarea de dirección, de mando, y por tanto comparte con Lenin que le incumbe al partido en la pugna por la hegemonía:

§40Q1. “(...) una clase es dominante de dos maneras, esto es, es ‘dirigente’ y ‘dominante’. Es dirigente de las clases aliadas, es dominante de las clases adversarias. Por ello una clase ya antes de

subir al poder puede ser ‘dirigente’ (y debe serlo): cuando está en el poder se vuelve dominante, pero sigue siendo también ‘dirigente’” (*Ibíd.* pág. 107).

Esto se aclara aún más con la §37 del mismo cuaderno en donde señala que se presentan dos formas de “*partido*” (otra vez entre comillas), siendo una de ellas la constituida por la elite intelectual cuya tarea es dirigir desde el punto de vista ideológico, y otra aquella forma de partido de masas que no tiene otra función que la fidelidad genérica.

Cuando Gramsci nos señala que las ideologías germinadas anteriormente se convierten en *partido*, entonces, nos quiere decir que el partido o el príncipe, o la forma histórica que adopte esa voluntad colectiva reconocida, identificable, es la concreción, la culminación del germen ideológico pretérito, la maduración de la cultura o de las ideas presentes en una sociedad determinada, que dado su grado de maduración han alcanzado la necesaria forma para dirigir, liderar la acción política, para ser hegemónicas.

Cualquier otro tipo de dirección, de liderato, de mando, que no constituya esta forma es dominio puro, es decir sin consenso, apoyado solo en la fuerza. Si la acción política es dirigida por una facción, por un colectivo o por un príncipe que no encarne la maduración ideológica, nos encontramos ante un dominio desnudo, no ante una hegemonía. En la §59, del mismo cuaderno (*Q13*), Gramsci lo expresa de esta forma:

“Lo importante es profundizar el significado que tiene una función tipo ‘Piamonte’ en las revoluciones pasivas, o sea el hecho de que un Estado sustituye a los grupos sociales locales, para dirigir una lucha de renovación. Es uno de los casos en que se da la función de ‘dominio’ y no de ‘dirección’ en estos grupos: dictadura sin hegemonía” (Gramsci, Vol. 5, 1981, pág. 233)

Siguiendo con la idea sobre la importancia o relevancia que juega el concepto de ideología en la conceptualización de la hegemonía, podemos ver como en la §24, siempre del mismo cuaderno, Gramsci nos indica que la hegemonía debe ser ejercida incluso antes de la ascensión al poder, lo que implica que la dirección política no es consecuencia del ejercicio del poder, sino que requisito para aquello, al menos de manera no violenta. Gramsci nos dice:

“De la política de los moderados resulta claro que puede y debe existir una actividad hegemónica incluso antes del ascenso al poder y que no hay que contar solo con la fuerza material que el poder da para ejercer una dirección eficaz: precisamente la brillante solución de estos problemas hizo posible el Risorgimento en las formas y en los límites en que se realizó, sin ‘terror’, como ‘revolución sin revolución’, o sea como ‘revolución pasiva’ (...)” (Gramsci, Vol. 5, 1981, pág. 386).

Ahora aboquémonos, lo que, a mi juicio, es también el punto central para desentrañar el concepto de hegemonía. Por una parte, como ya vimos, dice relación con una cierta ideología, con una cultural desarrollada, ideas a cargo de los intelectuales en un primer momento que permiten a ese colectivo liderar la acción política, incluso como requisito del ascenso al poder. De tal modo se referirá al moderno Príncipe, a esta expresión contemporánea de una voluntad colectiva, en la §1Q13 señala:

“El moderno Príncipe debe y no puede dejar de ser el pregonero y organizador de una reforma intelectual y moral, lo que además significa crear el terreno para un ulterior desarrollo de la voluntad colectiva nacional popular hacia el cumplimiento de una forma superior y total de civilización moderna. Estos dos puntos fundamentales —formación de una voluntad colectiva nacional-popular de la que el moderno Príncipe es al mismo tiempo el organizador y la expresión activa y operante, y reforma intelectual y moral— deberían constituir la estructura del trabajo (*Ibíd.* pág. 17).

Luego, Gramsci también hace hincapié en el elemento universal de esta hegemonía, o mejor dicho de la ideología, también requisito de conformación de la hegemonía. Si para Gramsci, el resultado de la confrontación ideológica es la prevalencia de una de ellas o de la combinación de ella, esto no solo en un plano económico-corporativo, sino también intelectual y moral, en un plano universal, es porque precisamente la hegemonía es en función de que los intereses de un grupo se conviertan también en los intereses de otros grupos

subordinados (valga hacer la precisión que generalmente que cuando Gramsci se refiere a grupos sociales hace referencia a clases sociales). Esta es en efecto, la única manera de que los intereses de unos pocos sean los intereses de muchos que logren la ascensión al poder, como lo ilustra a través de la Revolución francesa y el *Risorgimento* italiano.

La confirmación de esta idea la encontramos, una vez más, a propósito de un comentario del El Príncipe, en la §5Q13:

“Maquiavelo examina especialmente cuestiones de gran política: creación de nuevos Estados, conservación y defensa de estructuras orgánicas en conjunto; cuestiones de dictadura y hegemonía en gran escala, o sea en toda el área estatal. Russo, en los Prolegomini, hace del Príncipe el tratado de la dictadura (momento de la autoridad y del individuo) y de los Discorsi el de la Hegemonía (momento de lo universal y la libertad). La observación de Russo es exacta, aunque tampoco falten en el Príncipe alusiones al momento de la hegemonía o del consenso junto a los de la autoridad o de la fuerza. Así es justa la observación de que no hay oposición de principio entre principado y república, sino que se trata más bien de la hipóstasis de los dos momentos de autoridad y universalidad” (Gramsci, Vol. 5, 1981, pág. 20).

Es importante aquí la utilización de la palabra *hipóstasis*. Esta palabra se reserva en un uso religioso para aludir a la santísima trinidad, en donde la sustancia o esencia de ésta es que se trata de una unidad de tres en uno, de la presencia de una única esencia en tres identidades distintas. También, por ejemplo, puede suceder con la hipóstasis de la unión divina y humana encarnada en la figura de Jesús. Entonces, tenemos que, para Gramsci, el momento de la fuerza como la del consenso son también uno, o mejor dicho inseparables sin destruirlos en el intento.

Volvamos ahora entonces a la referencia de universalidad, que luego precisa en torno a la idea del momento de libertad, algo distinto al de la fuerza o de la autoridad, y sin embargo, inseparable de éste, y no por eso contradictorio. En efecto, Gramsci dice que entre Principado y República no existe oposición en lo que se refiere a la hegemonía, sino que se trata de dos

formas distintas de hegemonía. Se desprende entonces que, para Gramsci, tanto en el principado, como en la república se ejerce un liderazgo, y este puede ser pura fuerza si se trata de una dictadura, o puede ser hegemónica si se trata de un liderazgo universal, en donde prima el consenso, la libertad, y sin embargo, momentos que no pueden ser entendidos de forma separada. Tanto en un principado como en una república puede existir hegemonía, así como puro dominio si el liderazgo de la acción política no obedece a una ideología universal, o sea a ideas que abarcan intereses de muchos y no solo del grupo que dirige. En este sentido, la noción de democracia juega un papel fundamental como veremos más adelante. Tanto el principado como la república pueden ser hegemónicos o una dictadura, dependiendo si en ellos prima la libertad o el dominio. Veremos luego que el elemento democrático también añade algo a un sistema hegemónico, a saber, su legitimidad.

Giuseppe Cospito nos llama la atención sobre lo dicho por Gramsci a propósito del liderazgo del proletariado en su alianza con el campesinado, en una carta dirigida al comité central del partido comunista soviético, de octubre de 1926:

Gramsci riafferma che «il proletariato non può diventare classe dominante» se non attraverso il «sacrificio degli interessi corporativi [...], non può mantenere la sua egemonia e la sua dittatura se, anche divenuto dominante, non sacrifica questi interessi immediati per gli interessi generali e permanente della classe». (Cospito G., 2016, pág. 58)

La importancia de la universalidad en cualquier intento de conceptualización de la hegemonía, ha sido materia de intensos y extendidos debates (véase por ejemplo *Contingencia, hegemonía y universalidad: dialogo contemporáneo en la izquierda*), no obstante lamentablemente, el modo de abordarlo no siempre ha sido desde Gramsci (más bien desde Hegel), dejando al margen un sin número de notas en las que de manera implícita recalca la importancia de esta idea, y que a mi juicio, también demuestra la perspectiva no economicista de Gramsci.

Esta idea toma fuerza si se considera lo que Gramsci pensaba respecto del sindicalismo teórico. Al respecto pensaba que este tipo de sindicalismo al menos no lograba superar esa concepción corporativista, esa fase de intereses particulares y transformase así en el líder

hegemónico en cuanto portador de un interés universal. Para Cospito esta concepción del sindicalismo padece o sigue contaminada con la hegemonía dominante:

“L’egemonia intellettuale del raggruppamento dominante, poiché il sindacalismo teorico è un aspetto del liberismo economico giustificato con alcune affermazioni del materialismo storico.”
(Cospito introduce en una nota al pie esta cita de Gramsci Q4§38)
(*Ibíd.* pág. 68)

Si el proletariado es el sujeto histórico portador de un interés universal no puede encontrar en el sindicalismo la plataforma para acometer su tarea. Dicho de otro modo, y no solo valedero para el sindicalismo, no es posible pensar en términos de hegemonía allí donde los intereses son solo particulares, corporativos, incluso si se trata de la estructura misma que se encuentre contaminada por efectos hegemónicos.

Así entonces un Estado cualquiera no podría representar hegemonía por cuanto implica una dicotomía, una oposición a lo que Gramsci denomina sociedad civil. Solo en ésta es posible el surgimiento de una clase universal. Lo que quiero decir con esto es que solo en la sociedad civil, entendida ésta como todo aquello que queda fuera del aparato estatal, de la superestructura económico política, es posible la lucha hegemonía en los términos que lo plantea Gramsci, dado que la lucha política por los cambios orgánicos o sistémicos son solo posible desde fuera de lo instituido, pues carece incluso de lógica que el Estado, o un poder de él, como el parlamento plantee su propia superación o autodestrucción.

Hemos entrecruzado nuestra nota paradigmática con varias notas sintagmáticas por lo que las conclusiones de esta propuesta de lectura pueden resumirse así: Para que exista hegemonía se han de producirse en cadena una serie de sucesos, o efectos. Recordemos nuestra nota en lectura paradigmática de la §17Q13: En primer lugar, se trata de ideologías que, germinadas en una etapa previa, encuentra suelo fértil para convertirse en *partido*.

Hemos dejado de lado un análisis acabado de lo que Gramsci entiende por ideología, un tema tanto o más complejo que el que nos ocupa, pero que para propósitos de este trabajo nos remitimos al primer capítulo. Luego hemos revisado que para Gramsci el término *partido político* es la forma actual o moderna que encarna una voluntad colectiva (aquí resultar vital

estudiar estos dos términos). En segundo lugar, estas voluntades colectivas entran en lucha encarnizada por prevalecer con su ideología, o sea de hacer realidad su sistema de creencias, de pensamiento. El resultado de esta lucha será siempre, en un periodo más o menos prolongado de tiempo, el triunfo de uno sobre otro. Para este triunfo, el ganador ha logrado situar las cuestiones sobre las que se luchan en un plan universal y no particular o corporativo. Esto es, ha logrado establecer sus propios intereses en los intereses de todos. Esto es que ha logrado universalizar su hegemonía. Solo una vez que esto es así podemos decir que estamos frente a la hegemonía de un grupo sobre otro.

Una hegemonía es tal en la medida que se hace realidad, que se arraiga en la experiencia diaria. El criterio de verdad en estos términos es entonces el de realidad. Es verdad aquella ideología, aquella idea que se torna realidad, que se convierte en carne viva, en sentido común. Es también hegemonía porque logra un cambio en la estructura, es la ideología triunfante en el campo de lo orgánico, no de lo mero coyuntural. Una crisis orgánica es también una crisis de la hegemonía.

Las consecuencias o efectos de estas afirmaciones son amplias y variadas. Para Cospito esto se ilustra o es asimilable a la situación en que no existe propiamente un Estado o éste está en vías desarrollo, como sería el caso de Estados Unidos pues para Gramsci:

“Hegemony is born in the factory and does not need so many political and ideological intermediaries”, since “there has not yet been (except sporadically, perhaps) any ‘superstructural’ blossoming; therefore, the fundamental question of hegemony has not yet been posed” (Cospito G. , 2018, pág. 19)

En efecto, ahí donde no existe una superestructura determinada, una sociedad política o un Estado, un ordenamiento jurídico, instituciones, etc., no es posible identificar una hegemonía, toda vez que la lucha aun continua, y solo podemos reconocerla en el criterio de realidad, o sea de aquella que se torna derecho, Estado, un aparato institucional. La lucha hegemónica entonces radica en la sociedad civil, en las vísperas de un nuevo Estado y no en uno ya en funcionamiento. Esto es que la lucha de clases sigue en donde radica *lo político* y no *la política* como tendremos oportunidad de ver más adelante.

Por ejemplo, la lucha ideológica, la prevalencia de un grupo por sobre otro, nunca podría producirse en el parlamento, en el régimen de partidos que discuten tal o cual concepción acerca de una cuestión social. La discusión parlamentaria para Gramsci, en cuanto parte de la superestructura ya está determinada por una ideología -por un ganador- y por tanto jamás podría discutirse su abolición, sería no solo una contradicción lógica, sino real, sería coyuntural y no orgánico. Estaríamos en presencia de una actitud reaccionaria y no revolucionaria. Esta discusión (la parlamentaria) corresponde al segundo momento de las relaciones de fuerza, las políticas, en concreto al segundo grado de ese momento. En este momento y en este grado la discusión o la lucha es en base a concesiones con el grupo dominante. Los grupos subordinados piden ser parte de lo instituido, incluso de reformarlo, pero siempre en el marco de lo coyuntural, no demanda ni luchan por un cambio orgánico.

Gramsci critica las doctrinas de Gandhi y Tolstoi tildándolas de ingenuas, serían una forma más de revolución pasiva. Recordemos que los dos principios que indica Gramsci al inicio de nuestra nota paradigmática también son utilizados a propósito del análisis de la revolución pasiva (§17Q15) para un análisis profundo de tal cuestión y la importancia y relevancia que Gramsci le otorga al tercer momento de esa lucha hegemónica, esto es al poder militar, a las relaciones de fuerzas militares. Gramsci insiste en esta cuestión, y ejemplifica con el *Resurgimiento* y el modo en como el Piamonte logró mantener su supremacía o dominio pese a ser una hegemonía meramente parcial. Insiste en la necesidad de la fuerza para la revolución y por ello tilda de ingenuas estas corrientes pacifistas o de la no resistencia al mal. Del mismo modo, también llama la atención el triunfo sobre lo novísimo y cómo la verdadera revolución también es capaz de sobrepasar o imponerse a aquellos grupos que aparentando superar el estado de cosas pasadas se declaran triunfantes sin serlo. Así, por ejemplo, es para Gramsci el intento de la Comuna de Paris la verdadera culminación de la revolución francesa, la revolución jacobina en estricto, pues solo en ese hecho una nueva sociedad, un nuevo orden es implementado, y siendo todos aquellos acuerdos o consensos con la clase dominante pertenecientes a una revolución pasiva.:

§17Q13. “En efecto, sólo en 1870-71, con el intento de la Comuna, se agotan históricamente todos los gérmenes nacidos en 1789, o sea que no sólo la nueva clase que lucha por el poder

derrota a los representantes de la vieja sociedad que no quiere confesarse decididamente superada, sino que derrota también a los grupos novísimos que declaran ya superada la nueva estructura surgida de la transformación iniciada en 1789 y demuestra así ser vital tanto con respecto a lo viejo como con respecto a lo novísimo” (*Ibíd.* pág. 34).

Del mismo modo, e incluso en grado sumo, la situación del *Risorgimento* italiano, dado que en él la revolución de 1848 siquiera importó concesiones con la monarquía, sino que una dominación de ésta en todo el territorio. Esta situación Gramsci la sitúa como ejemplo del tercer momento, el militar, y como para lograr la independencia de una nación (la italiana) no es solo necesario una fuerza militar sino una fuerza político-militar. La importancia de esto estriba en esa oposición que Gramsci busca establecer entre el simple dominio, la pura fuerza y el acatamiento voluntario, convencido de un grupo hacia otro. Esto es importante no solo para distinguir el régimen zarista o las condiciones bajo las cuales la revolución rusa fue posible, de aquellas presentes en los regímenes del Estado liberal europeo, sino también para distinguir a la dictadura del proletariado de cualquier otro intento revolucionario. A su vez, también es relevante si queremos deconstruir la noción de hegemonía para poder distinguirla y diferenciarla de la hegemonía capitalista o fascista.

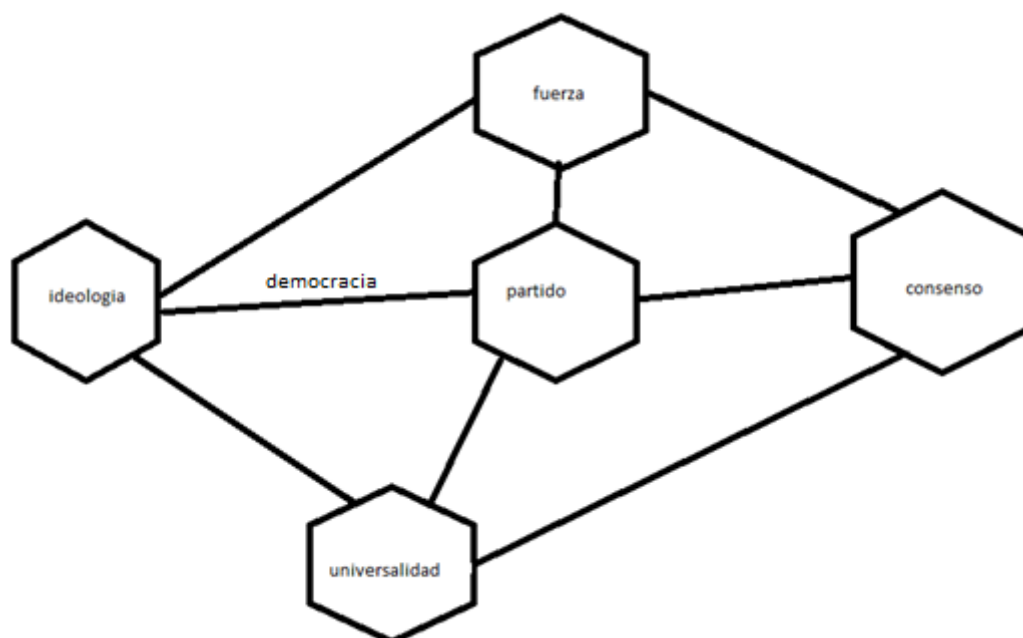
La diferencia entre un Estado totalitario como el régimen fascista y la dictadura del proletariado radicaría principalmente en que mientras el primero tiende a unificar la sociedad civil con el Estado, el segundo se desprendería gradualmente de sus poderes coercitivos y regulatorios en la medida que avanza hacia el socialismo (en este sentido Cospito, 2018, pag. 21).

El logro del socialismo sería precisamente la instauración de un régimen en que por primera vez en la historia de la humanidad los hombres no reconocerían sino pura libertad o emancipación, hegemonía y no dominio. A diferencia del sistema capitalista que esconde una verdad ideológica sin la cual no puede sobrevivir, en el socialismo la ideología es transparente y coincide con la práctica, por lo que su hegemonía, si bien puede contener el elemento fuerza, lo contiene en la medida necesaria para asegurar el avance al comunismo y

contener a los adversarios, y es siempre diáfana. A esto habría que agregar el elemento democrático al que estamos apuntando.

Del mismo modo, pero desde la perspectiva ideológica, el comunismo sería el único sistema social capaz de superar la bifurcación ideológica entre lo que los hombres dicen y lo realmente hacen. En el comunismo entonces, la ideología coincide con la praxis, el comunismo es la ideología última, pues en él las ideas coinciden con la práctica social.

Hemos llegado al final de nuestra propuesta de lectura. Hemos identificado los elementos que componen la hegemonía, a saber: *ideología*, *partido*, *universalidad*, *fuerza-consenso* y un elemento que aparece desde fuera de nuestra nota paradigmática, pero que resulta esencial: la democracia. Al modo en cómo se reproduce un *grafo*, la lectura de Gramsci nos sitúa en la necesidad de identificar una serie de elementos, sin los cuales no es posible hablar de hegemonía. Cada nota, al modo de un grafo se disemina hacia otra nota, esta a su vez se dirige a otra, la que puede volver a la original o derivar a la siguiente. Todas las notas están conectadas entre sí, se retroalimentan y crecen sin un orden específico, pero en su conjunto logran formar un concepto como el que ahora nos ocupa.



Hemos identificado entonces los elementos esenciales de la noción de hegemonía a través de esta propuesta de lectura, no obstante, y antes de analizar sus elementos uno por uno y deconstruirlos en clave democrática, para reforzar esta identificación de elementos en el siguiente apartado revisare de manera breve las conclusiones a las que Gruppi llegó en su lectura de Gramsci, de modo tal de insistir en que sus intenciones son siempre revolucionarias y no obstante ello es posible identificar estos elementos para concluir que es la democracia aquel por el cual todos ellos logran unirse y conformar uno superior. Esto sería que en cada línea de unión entre un grafo u otro opera la democracia al modo en como una energía misteriosa une todas las cosas que existen en el universo y lo dotan de una inteligibilidad orgánica o total que a simple vista no podemos ver.

2. LA DEMOCRACIA PLENA COMO FIN ÚLTIMO DE LA DICTADURA DEL PROLETARIADO.

Ahora nos adentraremos en la vinculación existente entre hegemonía y democracia. El lazo que une a estos dos términos puede ser expuesto a partir de una de las primeras lecturas interpretativas de Gramsci. Me refiero a Gruppi¹⁵ (1978), para quien la hegemonía en Gramsci es equivalente a la dictadura del proletariado. Esto con la intención de reforzar por una parte que las intenciones de Gramsci son siempre revolucionarias, o sea que al igual que en Lenin, Gramsci utiliza el término con intenciones políticas y no solo teóricas, y por el otro, de modo de confrontarlo con la propuesta laclusiana que nos servirá de base para nuestro análisis deconstructivo de cada uno de los elementos que conforman la hegemonía. Junto con ello, la interpretación y lectura de Gruppi también nos servirá para poner de relieve el rol central de la democracia en Gramsci.

Así entonces, la función de la hegemonía en los cuadernos de la cárcel es precisamente revolucionaria, orgánica, que atiende a un nuevo orden de las cosas, a la superación del capitalismo. Para Gruppi “La lucha de proletariado por la libertad política es una lucha revolucionaria, la lucha de la burguesía, en cambio, es una lucha oportunista porque tiende hacia la ‘limosna’, hacia la división del poder con la autocracia y la clase de los propietarios terratenientes” (Gruppi, 1978, pág. 15).

Por ahora sintetizaremos la obra de Gruppi sobre el concepto de hegemonía en Gramsci. Este autor comienza con una total transparencia sobre las conclusiones de su obra: La hegemonía en Gramsci no es otra cosa que la dictadura del proletariado y a su vez como la dictadura del proletariado no es otra cosa que *el arribo de la democracia real*. Su estudio inicia con la noción de hegemonía en Lenin y como ésta jugó un papel vital en la Revolución de octubre. Las razones de la referencia a Lenin pueden ser variadas, pero se trata principalmente de la excepcionalidad del logro de llevar a la práctica (a la acción política) las cuestiones filosóficas. La admiración de Lenin por parte de Gramsci era precisamente política, más que

¹⁵ En palabras de Cospito, fue Gruppi quien revitalizó a Gramsci en un periodo de evidente decaimiento (años 70). De este mismo autor nos consta que Gruppi trabajó tanto con los textos temáticos elaborados bajo la dirección de Togliatti y con la revisión crítica de Gerratana (Cospito G. , *Egemonia dopo Gramsci: una riconsiderazione*, 2015)

filosófica. Incluso antes de los cuadernos¹⁶, Gramsci indicaba la importancia de la hazaña de Lenin: llevar a los hechos lo que antes era mera teoría.

Gramsci insiste, bastante en los cuadernos, en lo que Engels dice acerca de que el proletariado alemán es el heredero de la filosofía clásica alemana. Son ellos, los que en el plano de la realidad logran lo que los filósofos solo habían especulado. Si la clase obrera alemana logró superar lo que en el plano de la especulación filosófica era insuperable, es Lenin a quien se le puede atribuir aquello respecto de la Revolución de octubre:

“La contribución de Lenin a la filosofía no es solo la de haber elaborado la teoría de la dictadura del proletariado, sino el haberla realizado en los hechos” (*Ibíd.* pág. 11).

Para Gruppi, la postura de Gramsci en la relación con la estructura-superestructura e ideología es clara. La estructura *determina* una superestructura y de esto surge el estrecho nexo entre política y filosofía, si la filosofía reside en la política y el punto culmine de la política es la revolución, la creación de un nuevo Estado, es esto lo que determinará una nueva conciencia, una nueva ideología.

La hegemonía es la capacidad de dirección, de conquistar alianzas, la capacidad de proporcionar una base social al Estado proletario. En este sentido se puede decir que la hegemonía se realiza en la sociedad civil, mientras que la dictadura del proletariado es la forma estatal que asume dicha hegemonía (*Ibíd.* pág. 13).

La hegemonía entonces, propone Gruppi, sigue arrastrando esa estela leninista de dirección, de conducción política. En la esfera de la sociedad civil existiría algo así como una hegemonía desnuda, carente de ropajes institucionales, jerarquías u ordenes, en cambio su forma estatal -la dictadura del proletariado- implicaría una hegemonía precisamente más institucionalizada, partidista. Para ilustrar este punto Gruppi recoge el uso y función que Lenin le dio al concepto de hegemonía, sobre todo recalando que su uso aparece a propósito de la polémica temprana respecto del rol del proletariado en la revolución rusa. Por una parte,

¹⁶ En distintas publicaciones pre carcelarias Gramsci había abordado de manera tangencial la temática, recalando su importancia y la novedad teórica que significaba para el marxismo. Cfr. Cospito, 2016.

la posición de los mencheviques era que el proletariado no debía intervenir en la revolución democrática burguesa, o al menos no debe liderarla, en cambio los bolcheviques, con Lenin, sostienen que sí corresponde al proletariado liderar esta revolución. Veamos ahora en que se justifica Lenin para llegar a tal conclusión.

Primeramente, Gruppi hace notar aquella posición por la cual Lenin puede ser identificado como un marxista no positivista o mecanicista, rebatiendo constantemente aquellas opiniones (en especial Bujarin¹⁷), por las cuales sectores políticos negaban la acción directa del proletariado, esperando así la sucesión cronológica y lógica de los sucesos pregonados por lo que ellos entendían por materialismo histórico.

Para Lenin el capitalismo no era un hecho reaccionario, o sea un suceso histórico que brotará de la voluntad, sino un proceso, proceso que en su opinión ya encontraba en marcha en la Rusia zarista. Con su acucioso estudio en *El desarrollo del capitalismo en Rusia* demuestra que dicho proceso ya había comenzado y que, por tanto, la situación no solo era propicia, sino que demandaba una actuación principal de la clase proletaria. Una opinión distinta era aquella atribuida a los populistas y anarquistas, para quienes, la inexistencia del capitalismo en Rusia podía significar una vía directa al socialismo, consecuentemente con ello y ante la inexistencia también de la clase proletaria, son la inmensa masa campesina quienes deben liderar esa revolución. Lenin no solo llama la atención sobre las características que permiten concluir un desarrollo capitalista en Rusia, sino también de que la revolución burguesa no solo es beneficiosa para la burguesía sino también para la ulterior revolución proletaria, por cuanto éste no solo no supera el capitalismo, sino que lo profundiza, “es la que hasta cierto punto, hace comprender a las grandes masas que la democracia sigue siendo limitada y formal para los trabajadores mientras persista la propiedad privada de los medios de producción” (*Ibíd.* pág. 17).

Estamos entonces en una situación en la que las posiciones políticas debaten sobre el rol del proletariado en una revolución que no era la suya: la revolución democrática burguesa (la revolución de febrero). “La revolución burguesa es absolutamente necesaria para los intereses del proletariado. Cuanto más profunda, decidida y consecuente sea la revolución

¹⁷ En este sentido (Burgos, 2019).

burguesa, tanto más garantizada se hallará la lucha del proletariado contra la burguesía, por el socialismo” (*ibíd.* pág. 38).

Ante la inexistencia de un capitalismo como el inglés o el europeo en general, ante la ausencia de una clase burguesa fuerte y organizada ¿Cómo es posible realizar la revolución comunista? Lenin apostará que esta lucha por la incipiente revolución, es el proletariado el principal responsable de llevarla a cabo, no solo porque es beneficiosa a la burguesía, sino también a la clase proletaria, quien necesita de esas condiciones para reconocer aquel sistema que el socialismo está llamado a superar. Aquí es donde entra a jugar un rol el concepto de hegemonía, entendido como función dirigente, estrechamente ligada a la acepción militar (de ahí que Lenin insistiera en el carácter revolucionario de la dirigencia).

Gruppi hace hincapié en que el concepto de hegemonía en Lenin está fundado por él, en una investigación específica de la situación rusa y en la definición de las tareas políticas del proletariado. Dicha investigación tiene a su vez un fundamento último en la noción de *formación económico-social*. Lenin aparecería como un pensador que logró captar la que realmente Marx propuso con dicha noción. Entender el carácter dinámico y dialectico del desarrollo social, de las relaciones entre fuerzas productivas y relaciones de producción. Lenin, observa que:

“los populistas están dispuestos a considerar como un hecho positivo las maquinas, pero mientras el desarrollo tecnológico no determine el desarrollo capitalista. No comprenden, dice Lenin, que las dos cosas son inseparables y cómo en la situación rusa el desarrollo de las fuerzas productivas se traduce necesariamente en el desarrollo del capitalismo” (*Ibíd.* pág. 32).

Esta noción de *formación económico-social* es retomada por Lenin en su real dimensión, como una noción integral entre estructura y superestructura, y compleja en cuanto abarca a toda la complejidad social. A juicio de Gruppi, Lenin rescata este concepto ya olvidado, o peor, confundido, tergiversado por las discusiones del momento tanto en la segunda como en la tercera internacional, retomando el esencial carácter progresivo del capitalismo. Esto es que, al contrario de sus adversarios, Lenin pensaba que el capitalismo como *formación económico-social* determinada es dinámica, es más un proceso que una estructura. Aquí

radica su carácter no ortodoxo o positivista del marxismo, pues entabla una lucha abierta en contra de aquellas concepciones por las cuales el estudio social se reduce a lo económico, a la estructura. La estructura, para Lenin es una guía que permite analizar la complejidad social, un esqueleto sin carne, pero evidentemente no lo es todo.

“Él tiene el sentido de la organicidad, de la complejidad, de la diversidad concreta de la sociedad que está en frente de él. Por eso logra comprender lo que hay de específico en Rusia y por qué las tareas del proletariado se presentan de manera distinta que en otros países. Identifica el modo cómo la formación económicosocial capitalista, que es una noción general, se especifica en Rusia, de un modo históricamente diferente a como lo hace en Alemania, en Inglaterra, etcétera” (*Ibíd.* 42).

Gruppi llama la atención que también Labriola, otro importante e influyente autor para Gramsci, comparte esta noción y enfrenta aquella corriente positivista. En efecto, es evidente que junto con Labriola, Gramsci considera no solo relevantes, sino que centrales, cuestiones como la cultura, la religión, etc., y como estas se conjugan, entremezclan en la superestructura con la base económica, y cómo la complejidad de esto descarta cualquier determinismo histórico.

Para Lenin entonces, la hegemonía del proletariado es la función de dirección que deben asumir en una revolución que a primera vista no es la de ellos, basta para Lenin que el proletariado exista, aunque sea incipientemente, basta también una clase burguesa, no se necesita en cambio que esta clase burguesa sea una clase dominante. El proletariado en Rusia es capaz de liderar porque las condiciones especiales de Rusia lo permiten, incluso puede formar parte del gobierno democrático burgués, asegurar y profundizar aquellas condiciones de un capitalismo que le aseguran el arribo del socialismo y la verdadera democracia. Si la visión economicista reinara, no sería posible reconocer ningún papel relevante a la iniciativa política, ni a la dirección o hegemonía (que como veremos deberá encarnar el partido) de la clase proletaria allí en donde las condiciones de estructura, económicas, no coinciden plenamente con un capitalismo ya conocido.

Ahora, para que esa función de dirección proletaria sea efectiva, real, es necesario que esta clase comprenda su papel, que se identifique como tal, de modo que la conciencia de clase es vital. Como la masa proletaria, así como la campesina, se encuentra formada por personas que no se dedican a estudiar el marxismo, ni a la política, es necesario que un pequeño grupo, una vanguardia, instruya a la masa, le indique el camino revolucionario, el papel que están llamados a ocupar en la revolución. Para Lenin sería vital – y aquí retomamos la importancia de la universalidad – que el proletariado identifique que su lucha es total, orgánica y no meramente coyuntural, particular. La revolución proletaria no es la revolución del trabajador contra el patrón, sino la revolución contra todo el Estado y sistema capitalista. Pero como el proletario, por la naturaleza de su quehacer, y la inmediatez de sus labores, no encuentra en posición de identificar esta lucha, es necesario un grupo de personas que se lo señalen.

“El obrero necesita pues identificar clases sociales, los partidos políticos y su función, necesita entender qué es el poder político, el Estado, cómo el patrón es sostenido por toda una estructura social, por toda una organización política y estatal. Ahora bien, solo por medio de la experiencia no se alcanza una visión tan amplia y orgánica (...). Debe verificarse un esfuerzo de pensamiento y de capacidad de elaboración conceptual que presupone la presencia y asimilación de una serie de categorías científicas, que solo se pueden reunir en un altísimo nivel de cultura, el nivel que alcanzo Marx precisamente” (*Ibíd.* pág. 54).

Ese grupo de personas no puede ser otro sino el partido. Recordemos que, para Gramsci, el partido era la forma moderna, la más excelsa que un grupo o voluntad colectiva lograba aglomerar las ideologías anteriormente incipientes. Para Gramsci se trata de un colectivo capaz de organizar las voluntades colectivas en una *voluntad nacional-popular* (y en ese sentido universal). No se debe perder de vista que en los escritos de Gramsci está muy presente la realidad italiana y su trauma con la unidad nación-Estado, por lo que son bastante frecuentes las disgregaciones respecto de dicho tópico y como la revolución proletaria puede asumir esa tarea de un modo diferente en que el fascismo decía ser nacional.

Para Lenin, solo el partido, la vanguardia de la clase proletaria, es capaz de tener esa mirada orgánica y de cosechar la ideología que antes era volátil, pura experiencia. Con ello quiero decir que es el partido y la vanguardia de éste quien es capaz de sistematizar ideas que, en el grado de las relaciones de fuerza política -a las que se refiere Gramsci- se encuentran solo germinadas, no han cristalizado aún en un cuerpo teórico, ni en una estrategia política. El partido es el agente revolucionario que debe dotar a la gran masa proletaria de los fundamentos revolucionarios, de ser el guía dentro de la guía proletaria. El partido es además el organizador de la revolución, pues entiende que si la conciencia de clase no es universal la revolución no puede tener lugar. “la hegemonía política del proletariado es posible dentro de la revolución democrático-burguesa, porque a la cabeza del proletariado está el partido revolucionario, (...) está la iniciativa política y no un registro pasivo del desarrollo objetivo de la sociedad” (*Ibíd.* pág. 57). Para Lenin entonces cobra relevancia vital la intromisión de la voluntad de los hombres, la iniciativa política en la revolución burguesa, pues de lo contrario cabría solo esperar una cadena de acontecimientos históricos ineludibles, que por ello solo reservan un papel testimonial de la clase obrera. En este mismo sentido, para Lenin, no cualquier partido podía asumir esta tarea, sino solo aquel que ha hecho su trabajo, que es capaz de entender la importancia de su intromisión política y que además actuar conforme a ello. El partido debe ser necesariamente revolucionario.

Gramsci tendrá presente este análisis de Lenin, sobre todo el hecho de que estas cuestiones teóricas fueron puestas en prácticas haciendo posible la Revolución de Octubre. La revolución bolchevique demuestra - y esto hace un eco sustantivo en Gramsci- la importancia de la iniciativa política, del papel del sujeto, en la revolución proletaria. En otras palabras, la Revolución de Octubre es el hecho que viene a enterrar esa concepción economicista del marxismo. En este sentido, Gramsci va más allá y ahonda en el concepto para adecuarlo a una fase distinta en la lucha. Al respecto Vacca concluye que para Gramsci: “el horizonte de los *Cuadernos* ya no es la «hegemonía de proletariado» sino la teoría política como lucha por la hegemonía, que presupone una revisión general del marxismo en clave de filosofía de la praxis” (Vacca, 2020, pág. 60).

Gruppi hace notar cómo Gramsci toma de Lenin todas estas cuestiones para su propio análisis. Primero para un análisis local, o sea particular de la Italia del momento, y segundo

para, en base a dicho análisis, proponer también la solución local o particular. Gramsci entiende que Italia también tiene rasgos particulares en relación con el capitalismo inglés, alemán u otro, advirtiendo la clara diferencia entre el norte industrializado y el sur campesino. Esto era la *cuestión meridional*, pero otro lado también existía la *cuestión vaticana*, a saber, la influencia de la iglesia católica en la inmensa masa campesina italiana. De esta situación particular italiana resulta necesario que el proletariado atienda esta diferencia, y en los *Cuadernos de la Cárcel*, Gramsci insiste en demostrar cómo el resurgimiento italiano, llevado a cabo por los moderados sirve de ejemplo para la revolución proletaria y lo que no se debe hacer. De este modo el proletariado italiano debía comprender que su rol de liderazgo para con el campesinado se veía entrecruzado con estos temas, de modo tal de proponer un plan de acción para recoger sus intereses y hacerlos parte de los intereses revolucionarios.

“La hegemonía es esto: individualizar los trazos específicos de una condición histórica, de un proceso, hacerse protagonista de las reivindicaciones que son de otros estratos sociales, de su solución, como forma de unir en torno suyo a estas capas, realizando con ellas una alianza en la lucha contra el capitalismo y aislando así al propio capitalismo” (*Ibíd.* pág. 83).

Gramsci entonces analiza si en Italia existen situaciones similares a la Rusia prerrevolucionaria que permitan, al igual que allá, la hegemonía del proletariado para llevar a cabo la revolución socialista. En primer término, nos cuenta Gruppi (*Ibíd.* pág. 73), analiza la situación obrera del momento, concluyendo que en Italia sí existe un germen de clase proletaria, de organización proletaria, algo similar a los *soviets* rusos. Se trataría del *comité interno*. Un órgano de autogobierno proletario existentes en las fábricas desde 1905. Desde ahí el partido, y en particular el rol de los intelectuales, para desarrollar las tareas revolucionarias. Gruppi recuerda que si bien en un principio Gramsci no conocía la obra *¿Qué hacer?* de Lenin, sí se encontraba cercano a la postura de éste. La importancia del partido en la dirección que debía tomar la clase trabajadora resulta central también en la concepción de hegemonía de Gramsci.

Centrémonos ahora, para finalizar este apartado, en las razones por las cuales, específicamente para Gruppi, la noción de hegemonía en Gramsci es idéntica o al menos asimilable a la dictadura del proletariado como vimos más arriba. Hemos dicho hasta ahora que Gramsci se nutre de esa noción leninista, captándola en su verdadera amplitud y centralidad para llevar a cabo la tarea revolucionaria. Y esto es lo importante, porque Gramsci no recoge ni hace suyo este término para un análisis filosófico, sino para explicar la situación italiana, como una categoría útil a la revolución socialista. Al igual que para Lenin, la hegemonía representará esa capacidad de dirección, o como dice en los cuadernos, de dirección y dominio, para llevar a cabo y salir triunfante en la revolución venidera. La importancia de las alianzas que debe alcanzar el proletariado, así como de las concesiones que debe hacer, para, por ejemplo, con la iglesia católica, son tan importantes como la fuerza o la represión que debe ejercer en contra de sus enemigos, y todo ello con el objetivo de preparar o ser el sostén de la dictadura del proletariado.

Como se dijo más arriba, la noción de hegemonía termina constituyendo el hilo conductor, el término que le otorga a los cuadernos una sistematicidad, una organicidad. Se podría decir que incluso los otros términos desarrollados por Gramsci giran en torno a aquel. Al modo de un astro rey, el término hegemonía atrae gravitatoriamente todo su interés, siendo los otros conceptos o términos satélites que lo orbitan. Pensemos, por ejemplo, en la noción de *bloque histórico, revolución pasiva o guerra de posiciones*. Estos términos están pensados para poder explicar a su vez la hegemonía. El dominio de unos sobre otros y la importancia de analizar esto de manera política, activa, y no meramente histórica o pasiva. Si bien el análisis histórico importa, e ilustra el cómo los grupos opresores y oprimidos se entrelazan y se alternan las posiciones, la real importancia es el fruto, las lecciones que de ello se puedan obtener para la lucha política. En efecto, Gramsci ve en la clase dirigente las lecciones de cómo operar políticamente, la importancia del momento del consenso, así como la importancia de la lucha decisiva. Ve, por ejemplo, lo primero en los regímenes parlamentarios en occidente, vislumbra que el principal obstáculo para la superación de las democracias occidentales es esa cuota de consentimiento con el que cuentan. Su visión al respecto, al igual que Marx, es mucho más compleja que aquella por la cual la ideología es solo el velo de una verdad, un instrumento de la clase dominante para engañar al pueblo. La complejidad que Gramsci vislumbra es precisamente con lo que en el primer capítulo he

puesto de relieve: la *objetividad* de la vida misma, de los modos de ser. Reconoce en los aparatos del Estado, esta tarea de objetivar la ideología, de hacerla sentido común, una experiencia diaria soporte de todo el sistema. Ve lo segundo, la importancia de una acometida política decidida, en la revolución jacobina, en las acciones de los jacobinos que llevaron hasta las últimas instancias la revolución, cuestión que para Gramsci solo finaliza con la comuna de París.

Entonces Gramsci busca dotar al proletariado y su revolución de las herramientas teóricas, pero sobre todo prácticas para lograr la creación de un nuevo Estado, para derrotar la democracia burguesa. Complejiza una noción, a mi juicio, meramente de dirección política, en una noción de análisis histórico. Así lo concluye Gruppi:

“La hegemonía es esto: capacidad de unificar a través de la ideología y de mantener unido un bloque social que, sin embargo, no es homogéneo, sino marcado por profundas contradicciones de clase” (*Ibíd.* pág. 95).

Pienso que en el fondo Gramsci tiene en vista el Estado proletario, la dictadura del proletariado. Y entiende y mantiene ese término marxista a pesar de que pueda ser malinterpretado. Quiere mantenerlo porque entiende que la dictadura del proletariado es el gobierno que dirige el proletariado, al modo en como el dictador ejercía su poder en Roma para afrontar la amenaza externa. Esa amenaza a la que está sujeto el gobierno, el naciente Estado proletario está siempre presente si no se logra mantener un nivel de consenso o de unidad ahí en donde el desacuerdo reina. Entiende que, si bien es importante ser decidido en la acción, también debe existir un momento de calma, de búsqueda de aceptación racional de este nuevo Estado. Y aquí radica, quizá, la noción que, de haber tenido tiempo, habría profundizado, que es la noción de *legitimidad*, la que a su vez está estrechamente relacionada con la democracia.

Vacca por su parte, se atreve a afirmar que Gramsci habría desechado la noción de dictadura del proletariado (Vacca, 2020, pág. 147), de hecho, en los *cuadernos* es utilizada contadas veces, lo que demostraría que la hegemonía adquiere una nueva fisonomía muy distinta a la pensada por Lenin, precisamente porque ella debía adecuarse a la realidad nacional. En la

Italia de la década del 30, la hegemonía no podía implicar la dictadura del proletariado, siendo necesario un intermedio democrático entre la revolución socialista y el fascismo imperante.

En ese mismo ánimo es posible deconstruir esta noción, para proponer otra función, así como otra finalidad. Ello no significa rechazar la teoría de Gruppi, ni reinventar la propuesta de Gramsci, sino que darle otro enfoque que, con terminología similar, implique e indique otras cosas. Otra vía de acción, una forma de hacer la revolución distinta. Creo que si Gramsci hubiera podido desarrollar su pensamiento, experimentar el desarrollo capitalista moderno también habría incorporado cambios a su propuesta revolucionaria. (En sus notas acerca del americanismo y fordismo, se adentra en aspectos del desarrollo del capitalismo que no se percibían aun en Europa). Si hubiera tenido en cuenta el desarrollo de las tecnologías, la globalización, el poder militar actual de los estados nación, el agotamiento de los recursos, la crisis climática, etcétera, compartiría el hecho de que la revolución debe incorporar nuevas formas de llevarse a cabo, nuevas formas de hegemonía que permitan aglutinar ideologías tan diversas como contradictorias.

En relación a la hegemonía y su íntima relación con la democracia, el contrapunto de Vacca contra Gruppi, es que en su periodo carcelario y de modo evolutivo, Gramsci abogaría por una concepción disruptiva de la *revolución*, oponiéndose a la sancionada postura de la Comintern (que llamaba a la insurrección internacional ante una supuesta nueva crisis capitalista) haciendo presente la necesidad de adecuar la lucha a la realidad nacional. En ese contexto, Vacca nos dice que Gramsci abogó por la instauración de una vieja idea de la izquierda: la constituyente. Esto debido a que la principal tarea para enfrentar al fascismo que ya está en el poder, es la de recuperar la democracia, pues solo en ella se puede luchar contra él.

“(…) en la situación creada por la consolidación del fascismo, se trataba de desbloquear la lucha política y devolver al proletariado la iniciativa (el partido «debe hacer suyo, antes que el resto de los partidos que la lucha contra el fascismo, la consigna de la ‘constituyente’») no para la conquista del poder, sino en la lucha por la democracia” (Vacca, 2020, pág. 192).

Esto nos demostraría que para Gramsci, el concepto mismo de revolución es polivalente, de modo tal que su expresión sobre que “podemos anticipar que habrá lucha, pero no el contenido de ésta”, cobra su real sentido e importancia. Así mismo, podemos apreciar cómo Gramsci rescata cuestiones olvidadas en el marxismo de la época (sobre todo en los debates del partido comunista) redimiendo aquella consigna y crítica marxista contenido en *La Ideología Alemana* por la cual: “Feuerbach aspira, pues, como los demás teóricos, a crear una conciencia exacta acerca de un hecho existente, mientras que lo que al verdadero comunista le importa es derrocar lo que existe” (Karl Marx, 1974, pág. 45). La revolución debe adecuarse no solo a cada realidad nacional y a su propia época, sino también que es imprevisible, y como veremos, solo la democracia lleva en su seno la potencialidad de que ello sea llevado a la práctica. Vacca insiste en la importancia de esto y la posición de Gramsci ante el fascismo:

El fascismo, ya constituido en «régimen», se combate eliminando la «pulverización» y la inercia política que ha impuesto a las masas. El terreno del enfrentamiento es reformista, no revolucionario; democrático, no «proletario» (*Ibíd.* pág. 194).

Ahora es importante rescatar la cuestión orgánica. La noción de totalidad presente en el pensamiento de Gramsci, así como “volver la atención del movimiento obrero en dirección a un momento hasta ayer descuidado, el momento ideal, cultural, moral” (*Ibíd.* pág. 107), pues junto con la noción de hegemonía viene inmersa la de *supremacía*, esto es que la dirección de una clase por sobre otra no solo debe tender a desaparecer, sino que para que sea posible aquello, se debe atender a una cuestión orgánica y no meramente económica, se ha de superar una visión marxista vulgar para incorporar en la dictadura del proletariado elementos que permitan su vigencia más allá de la contingencia, sino que como real punto culmine de la historia humana.

“La supremacía entra en crisis cuando se mantiene el dominio, pero disminuye la capacidad dirigente, cuando la clase social que detenta el poder político no sabe ya dirigir, resolver los problemas de la colectividad, cuando la concepción del mundo que ella logró afirmar, es ahora rechazada” (Gruppi, 1978, pág. 95).

Para lograr esto, la supremacía, que en mi modo de ver implica una constante y definitiva dirección de clase, es necesario hacer carne esa ideología de la que es su receptor, realizando en los hechos, incluso antes de llegar al poder, las nuevas formas de ser que pretende implementar, lo que para Gramsci era el *buen sentido* como la evolución o la superación del sentido común. De otro modo, la dirección es imposible. Y esto está estrechamente ligado con la noción de legitimidad que, he insistido, no ha sido analizada en detalle por la literatura relacionada, dándola por sentada o como un efecto de causas muy distintas entre ellas.

Esa dirección debe ser tan amplia y definitiva que incluso permita la desaparición de toda clase, de todo gobierno, ha de ser solo posible en la medida que sea reconocida, consentida por la gran e inmensa mayoría sin necesidad de ninguna amenaza o coerción, y para ello solo cabe referirse a la legitimidad del contenido y de las formas de ser de esa supremacía, el que no puede ser otro que la plena democracia.

“El capitalismo, al haber eliminado los resabios feudales, no quita espacio a las reivindicaciones democráticas, sino que más bien, acentuando su propio carácter opresivo, exalta las reivindicaciones democráticas y al mismo tiempo las une al socialismo, de modo cualitativamente distinto a como ello se efectúa en una sociedad feudal. La afirmación de Lenin es: El proletariado no puede vencer sino a través de la democracia, es decir realizando plenamente la democracia” (*Ibíd.* pág. 61).

En el siguiente apartado desarrollaré el modo en cómo estos elementos identificados en la noción de hegemonía y reinterpretados en clave democrática, logran otorgarle a la hegemonía toda una fisonomía no solo renovada sino más importante aún, imprevisible. De este modo creo que es posible hacer realidad el concepto que de democracia tiene Gramsci en mente, y que está íntimamente relacionado con la hegemonía. En la *§191Q8* expresa con magistral claridad:

“Entre tantos significados de democracia, el más realista y concreto me parece que se puede extraer en conexión con el concepto de hegemonía. En el sistema hegemónico, existe democracia entre el grupo dirigente y los grupos dirigidos, en la

medida en que [el desarrollo de la económica y por tanto] la legislación [que expresa tal desarrollo] favorece el paso [molecular] de los grupos dirigidos al grupo dirigente” (Gramsci, pág. 313).

Esto creo que no es otra cosa que la persistencia en la búsqueda de esa promesa ilustrada por la cual cada hombre es el autor de su propia legislación. El ideal del auto gobierno solo puede ser alcanzado en la medida que la legitimidad de una norma, o sea de una restricción, sea el fruto del propio consentimiento, y solo la democracia puede operar para que ello sea realidad. La democracia es el punto final de la historia (Anderson, pág. 53), aunque no de un modo determinista, tanto para el proyecto revolucionario de Gramsci como para uno como el de Laclau, solo que en este último, se trata de una meta siempre inconclusa.

CONCLUSIONES PARCIALES

A modo de corolario hemos revisado en este capítulo dos temas. Por una parte, y desde una lectura filológica de Gramsci en la que hemos entrecruzado a una nota paradigmática con otras tantas sintagmáticas, logramos rescatar los elementos que conforman la hegemonía. Se trata de la *ideología*, que germinada en una etapa anterior al momento netamente político, ha hecho carne en un *partido*, una colectividad política, el moderno príncipe. Fuerza que a su vez se enfrenta con otra ideológicamente. Esta *lucha hegemónica* termina con la imposición de una ideología por sobre la otra en todo el campo social, de manera *universal*, confluyendo los intereses tanto económicos como políticos. De esta forma, esa fuerza forma la hegemonía, o sea la hegemonía se construye de esta manera. Desde esta lectura podemos concluir que la ideología no solo guarda un significado negativo, o de algún modo ilusorio, una inversión proveniente de la realidad que enmascara la realidad. No solo es la caja oscura que invierte las ideas, sino también que es necesaria para confluir como fuerza política y disputar el poder. La ideología es *per se* una ilusión necesaria. Ilusión o inversión que no solo es ominosa, sino que también puede tener una función emancipadora. Es necesaria para confluir políticamente, o sea activamente. De acuerdo a lo estudiado en el primer apartado, no importa tanto si se cree o no en una idea, en la ley o en la revolución, lo importante es que actuamos como si creyéramos en ello. Son nuestras acciones las que hablan de nuestra ideología y no nuestro discurso o elaboración de ideas más o menos articuladas. De ahí que la función social de la ideología también implica en aglomerar o confluir en voluntades de acción política.

Luego, en un segundo momento hemos revisado la visión de uno de los primeros estudiosos de Gramsci y para quien de manera más decida identifica a la hegemonía como la dictadura del proletariado y esto como la democracia plena.

Hegemonía → dictadura del proletariado → democracia plena.

De esta misma lectura de Gruppi, es posible confirmar que existe en esa noción de hegemonía un elemento íntimamente relacionado con aquello. De esta forma lo expresa el mismo Gramsci cuando construye y propone su definición de democracia. También en distintas

notas Gramsci rescata la importancia de la democracia, tanto como método como fin de todo sistema político, de todo Estado. Los conceptos o términos satélites que giran en torno a la hegemonía también evidencian esta concepción gramsciana. La lectura de Vacca así también lo confirma. La importancia de la recuperación de la democracia como elemento necesario para combatir al fascismo demuestra que la lucha política por la hegemonía debe ser democrática. Una lucha fuera de la democracia desvirtuaría su carácter político.

(...) el terreno en el cual puede realizarse como lucha por la hegemonía es un Estado democrático que no prelude de manera determinista la llegada de la «dictadura del proletariado» (*Ibíd.* pág. 195).

La eliminación de las contradicciones entre la realidad y las ideas, no solo implicaría la extinción del materialismo histórico, sino que también implica una visión totalitaria, al considerar como punto final de la historia aquella situación en donde no existe una contradicción entre lo que los hombres dicen y lo que hacen. El Estado revolucionario es aquel que contempla su propia extinción y no aquel por el cual la sociedad civil es absorbida por el Estado. La democracia existe entre los grupos dirigentes y los grupos dirigidos, de modo tal que es el medio por el cual estos se articulan. La sucesión de unos y otros solo puede ser democrática, dado que un modo contrario sería ilegítimo. La hegemonía triunfante debe tener un límite en su acción para llegar al poder y estando en el poder. La democracia es ese límite en cuanto permite distinguir lo que es legítimo o aceptable, de lo que no.

Como veremos en lo sucesivo, la deconstrucción de sus elementos permite dotar a la hegemonía de una fisonomía contemporánea, haciéndose cargo no solo de sus críticas más comunes, sino también demostrando que el pensamiento de Gramsci es tan amplio y productivo que aún hoy resulta vital para un análisis de lo político.

CAPÍTULO III

HEGEMONIA 2.0

La Deconstrucción de los elementos de la Hegemonía desde una teoría del discurso.

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

Karl Marx

Hemos identificado, a través de una lectura de Gramsci, los elementos constitutivos de la hegemonía. Ellos además han sido puestos en el horizonte con la intención de articularlos e integrarlos de tal modo que se haga patente la necesidad de un elemento ausente de aquel apartado que denominados lectura paradigmática del concepto. Elemento que, sin embargo, aparece y vuelve siempre a ser central: la democracia. Adentrémonos ahora en el análisis de cada uno de ellos, de manera tal que al subvertirlos o deconstruirlos, logremos describirlos de un modo tal de acercarnos a la propuesta Gramsciana de democracia. Mi propuesta es que la democracia no solo es el resultado de un sistema hegemónico, sino que es el *medio* por el cual la hegemonía se articula, se desplaza, se contornea en el espacio político. De este modo, ese *paso molecular* de los grupos dirigidos al grupo dirigente es posible de una manera distinta a la dictadura del proletariado. Lo es también de un modo distinto e imprevisible. De un modo no únicamente socialista, sino de cualquier otro en el porvenir. Pasemos ahora a un análisis detallado de cada elemento de la hegemonía desde la perspectiva discursiva de Laclau y Mouffe.

1. IDEOLOGÍA QUE SE CONVIERTEN EN PARTIDO: EL TÓPICO DE LA IDENTIDAD.

De nuestra lectura de los *Cuadernos de la Cárcel* concluimos que el primer elemento en la cadena hegemónica era el partido. El partido como aquella manifestación moderna que encarna una voluntad política y que la encarna en la medida que encarna la ideología de que es receptora. Dicho de otro modo, aquella ideología otrora germinal, incompleta, desprovista de conceptos y significados claros, logra cristalizar en un colectivo de voluntades que la hacen manifiesta, y para Gramsci ese colectivo moderno no puede ser otro que el partido político, el moderno príncipe. Creo que en esta etapa Gramsci está pensando en la ideología como conjunto de ideas, como esa ideología que tiene que ver, provisionalmente, con una manera de ver el mundo, pero no aun de transformarlo.

Quedemos, para propósitos de esta propuesta con la caracterización de *ideología quiral* tratada en el primer capítulo. Compartiendo con Gramsci esa mirada mucho más compleja del fenómeno ideológico, y además junto con Žižek (y su aparato conceptual lacaniano), que más importante que un sistema de creencias, la ideología es una forma de ser y conocer, de un supuesto *como si* necesario para operar el sistema. La fantasía ideológica que sustenta nuestras creencias. La ideología opera en el hacer más que en el conocer, es también una forma cínica de actuar. Concluimos entonces que la ideología y su cuasi identidad con el lenguaje es necesaria para cualquier sistema social, de otra forma, sin una ilusión necesaria, solo nos queda la animalidad, la realidad desnuda que es insoportable. “No hay práctica sino por y bajo una ideología” (Althusser, 2015, pág. 226) señalaba Althusser, denotando la ubicuidad de ésta, y agrega:

“Si eterno no quiere decir trascendente a toda historia (temporal), sino omnipresente, transhistórico y, por lo tanto, inmutable en su forma en todo el transcurso de la historia, yo retomaré palabra por palabra la expresión de Freud y escribiré: *la ideología es eterna*, igual que el inconsciente, y agregaré que esta comparación me parece teóricamente justificada por el hecho de que la eternidad del inconsciente está en relación con la eternidad de la ideología en general” (*Ibid.* pág. 215).

Dado que la ideología es lenguaje, la cuestión última entonces es la lucha ideológica que se libra en el campo del lenguaje, de las atribuciones de significado. En esta lucha se enfrentan dos posiciones: las que pretenden *renombrar* las cosas y las que quieren mantener el nombre dado. En ambas opera lo ideológico y no solo como un velo de la verdad, sino como una mera herramienta de aglutinación, de lazo. Los hombres que saben lo que hacen y aún así lo hacen, no pueden nunca manifestar sus intereses involucrados (intereses económicos, por ejemplo), pues es una justificación carente de razonabilidad y legitimidad. Opera entonces, de manera ideológica aquellos argumentos que carecen de sustento empírico, que decaen al primer golpe de la razón y, sin embargo, logran con el mismo éxito lo que una ideología emancipadora o *verdadera* (u orgánica) podría lograr. Las articulaciones de las voluntades colectivas que esta ideología genera es la misma en ambos casos.

Para Laclau y su propuesta caracterizadora de la hegemonía, ésta se produce cuando es capaz de lograr una identidad entre intereses diversos y contrapuestos. Laclau considera que la articulación hegemónica se da a través de una *cadena de equivalencia* que logra determinar de manera contingente la identidad del sujeto que se constituye ontológicamente como incompleto. Esto es que, para Laclau, el concepto de clase ha perdido vigencia, no tanto por la demostración histórica que la ha tornado irrelevante en la lucha socialista o la desaparición progresiva del proletariado tal y como fue concebido por Marx o Gramsci, sino más aun porque resulta que dicha noción conlleva consigo un rasgo esencialista en cuanto le otorga a la clase proletaria el carácter ontológico necesario para la revolución socialista.

Siguiendo la fórmula althusseriana por la cual *la categoría de sujeto es constitutiva de toda ideología*, su propósito es abandonar la categoría de clase para reemplazarla por la categoría de sujeto. La deconstrucción de la noción de hegemonía propuesta por Laclau pretende afirmar que la única forma de articular demandas sociales diversas y contrapuestas es mediante la creación de una identidad colectiva, un sujeto democrático capaz de impulsar los cambios necesarios. Ese sujeto democrático no será otro que *El Pueblo* (sobre extenso en *La Razón Populista*). Su crítica y su intento deconstructivo entonces, comienza desmantelando la necesidad de contar con una clase, en específico la clase proletaria, como la única capaz de encarnar la universalidad (naturaleza) humana y por ende ser en definitiva el actor social que actúa y representa los intereses de todos los hombres. Para Laclau se trata de un lastre

del marxismo del cual le resulta difícil escapar, pero que peor aún conlleva la estela de un idealismo esencialista pues se trata de un verdadero *a priori*. En efecto, la revolución proletaria es pensada siempre con ambos términos y nunca solo como revolución. La verdadera revolución es solo la proletaria. El sujeto histórico llamado a llevarla a cabo está determinado con anterioridad, existe antes incluso que la revolución. Para Lenin y Gramsci esto era un elemento exento de polémica; el proletariado como clase social debe existir antes, es un presupuesto de la revolución. Si en la Rusia zarista no existía una clase proletaria resultaba infecundo plantear cualquier acción revolucionaria, y en esos términos, como vimos, Lenin argumentaba que, aunque incipiente, el proletariado y el capitalismo ya existía en la Rusia del 1900. La cuestión en discusión era si a ese proletariado le correspondía o no tomar parte en una revolución que no era la de ellos, el sujeto de la revolución burguesa era la socialdemocracia y no el proletariado. Luego, la gran masa proletaria debía ser guiada por un conjunto de hombres que entendieran la complejidad y la necesaria organicidad de la lucha revolucionaria, que de igual modo operara como un instructor. El partido ocupa un lugar central y de vanguardia dentro de la clase proletaria, representa de algún modo los intereses de clase, pues es capaz de articularlos en un discurso, siendo la gran masa de trabajadores fervientes fieles y seguidores de esas ideas ya articuladas, de esa ideología que ha hecho suya.

Para Laclau en cambio, el sujeto social capaz de llevar a cabo las transformaciones sociales no está determinado *a priori*, sino que se construye como tal a través de la articulación de *demandas* sociales que le otorgan una unidad clara y diferenciable. No existe entonces una clase o un sujeto trascendental llamado a representar a toda la humanidad, sino que de lo que se trata es que a través de las articulaciones hegemónicas se construye uno, y este sería el fin, el objetivo de toda articulación hegemónica. La *construcción de una identidad* entonces viene a ser un papel fundamental de la hegemonía y no es un elemento ya dado como en el pensamiento de Gramsci. En éste lo que tiene relevancia es identificar a la ideología que se ha tornado partido, que ha sido aprehendida por un colectivo social y que se encuentra en lucha con otro colectivo cuya ideología pretende mantener el orden de las cosas, en última instancia conservar las relaciones de dominación. “El acto de la identificación es simultáneamente un acto hegemónico a través del cual la plenitud de la comunidad es

construida en su ausencia, y en el cual una articulación (más que una mediación) entre lo universal y lo particular se vuelve posible” (Norval, 2004, pág. 144)¹⁸.

El punto de partida de Laclau es una perspectiva del lenguaje similar a la que hemos expuesto en el primer capítulo. A saber, que en los juegos del lenguaje radica la política. Que los significantes, los nombres de las cosas, no son más que el resultado arbitrario de aquellos que tienen el poder de significarlas. Y la cuestión principal en este juego es precisamente la identidad. El sujeto mismo se encuentra barrado, incompleto, pues solo se encuentra en el lugar de una falta, de un vacío. Al introducirse en el lenguaje el sujeto se encuentra alienado, y es esta su condición natural. En la dimensión de lo imaginario, de la imagen especular, el sujeto se identifica con otros, y, sin embargo, en el campo simbólico esa significación es imposible pues el mismo significante, el *Nombre del Padre*, su nombramiento, ya le produce una alienación constitutiva, le otorga un lugar, decide por él, instaura La Ley. De ahí que indicamos en el primer capítulo que la identidad es un imposible, y por la misma razón es siempre deseada. Se trata más bien de un *proceso de identificación*, proceso cuyo fracaso está asegurado. Este análisis, dijimos, es útil para un análisis de lo social, pues en él también existe un vacío. No hay otro de otro. Es lo que Laclau y Mouffe denominan *la imposibilidad de la sociedad*.

La alienación entonces es desde ya en el lenguaje, o sea en un estado incluso anterior a las relaciones de producción o cualquier otra. Lo ideológico es esta realidad pre-constituida, constituida, y pensada desde el lenguaje. Su ubicuidad emana de la naturaleza misma del lenguaje y de éste en su íntima relación con lo social. La inversión material no invierta las ideas, entendidas estas, como parte del lenguaje -de la expresión de pensamientos- sino que es el lenguaje el que produce de manera primigenia una alienación constitutiva. La realidad está invertida porque el lenguaje es incapaz de aprehenderla en cuanto real, y por tanto opera como una fantasía soportante de la realidad. Para Laclau el campo del lenguaje es el fundamento de su ontología social, pues en cuanto finito, resulta impotente para abarcar la totalidad. El acto de la decisión misma es un acto de exclusión.

¹⁸ Traducción libre del original: “this mean that the act of identification is simultaneously a hegemonic act through which the fullness of the community is constructed in its absence, and in which an articulation (rather than mediation) between the universal and the particular becomes possible”.

“The terrain of the decisión, on this account, is the terrain of the political proper: there is nothing in the dislocated structure that determines the decisión. If it did, it would not be a decisión at all” (Norval, 2004, pág. 144) .

Bajo estas premisas (de la identificación), el proyecto de Laclau y su propuesta deconstructiva de la noción de hegemonía abandonan buena parte de los presupuestos gramscianos (o marxistas). En ella, las condiciones materiales, la relación estructura-superestructura, no desempeñan un papel fundamental, un *a priori*, como sí lo hace para Gramsci. El sujeto laclauiano, el *agente social*, se forma y se constituye políticamente siempre en el *campo discursivo*, y por ello, la lucha hegemónica es una lucha por la dominación de dicho campo.

Para algunos, el mayor reconocimiento a los esfuerzos de Laclau y Mouffe, es la radicalización del concepto de *sobredeterminación* de Althusser, por el cual “no resulta pertinente el análisis de un discurso ideológico solo a partir de sus determinaciones de clase” (Schtivelband & Terriles, 2008, pág. 33). Esto es que existen discursos que interpelan al sujeto y no son de clase, como, por ejemplo, el discurso feminista, de género o cualquier otro. Esta concepción implicaría el abandono de la distinción fundamental base-superestructura, la que es considerada como esencialista, y en su lugar operaría el campo discursivo, en donde la sobredeterminación juega un papel fundamental, pues en él abundan los elementos ideológicos, todos ellos susceptibles de una articulación hegemónica cuyo resultado es la constitución de un sujeto. La ideología como superestructura está lejos de constituir *todo* lo social. Desde el momento que lo social es también un lugar vacío, “la sociedad, como objeto unitario e inteligible que funda sus procesos parciales, es una imposibilidad” (*Ibíd.* pág. 35). En su lugar (de la distinción base-superestructura) aparece un orden o una estructura solo determinado por la relación contingente y parcial de la fijación de sentido a través de *puntos nodales*. Dicho de otra forma, un *discurso* trae como resultado una totalidad estructurada que a su vez es el producto de *prácticas articuladoras* que lograrían transformar *elementos* en *momentos* discursivos. Los elementos son significantes flotantes que no se articulan discursivamente, y por su parte los momentos son aquellos elementos que articulados al interior de un discurso logran fijar un sentido.

La ideología en la concepción marxista que perdura en Gramsci o Althusser avanza en el sentido de reconocer la objetividad de su existencia, o sea en las implicancias materiales que ésta posee, sea en su papel unificador de clase, sea como requisito funcional de la lógica de la reproducción¹⁹. No obstante, para Laclau, esa concepción se torna esencialista en la medida que la ideología es pensada bajo la forma de superestructura y por ende como elemento *a priori* al discurso. “La articulación se convierte en una práctica discursiva que carece de un plano de constitución a priori, al margen de la dispersión de los elementos articulados” (Laclau & Mouffe, 2001, pág. 141). Si bien el autor no se explaya más allá en estas consideraciones, es posible concebir que su crítica se dirige al hecho de pensar la sociedad como un sistema cerrado, que sería el sustrato de la noción de estructura. Como la sociedad es un imposible, lo social se constituye como intento siempre fallido de sutura. “Si lo social no consigue fijarse en las formas inteligibles e instituidas de una *sociedad*, lo social solo existe como esfuerzo para producir ese objeto imposible” (*Ibíd.* pág. 152). El discurso aparece como la crítica fundamental y el fundamento ontológico no esencialista, a toda consideración estructuralista de la realidad. En mi opinión, Si Lo Real es un imposible, un límite infranqueable, ello no impide circundarlo, al modo de un *horizonte de eventos*, en donde todo lo que se pueda decir de él, es parte también de Lo Simbólico, quedando, por tanto, sujeto a la contingencia de su especificidad y necesidad. Lo que subyace a estas ideas es la imposibilidad de fijar sentidos o significados últimos tal como lo pretende la clase dominante, y es esa la crítica fundamental a la noción de estructura. Laclau señala que su noción de discurso coincide con la indica por Derrida, y cita:

(...) Ese fue el momento en el que el lenguaje invadió la problemática universal; el momento en el que, en ausencia de un centro u origen, todo pasó a ser discurso (en la medida que nos pongamos de acuerdo con esta palabra), es decir, un sistema en que el significado central, el significado originario o trascendental, nunca está absolutamente presente al margen de un

¹⁹ La crítica central de Laclau a Althusser radica en que, finalmente la infraestructura es determinante. A juicio de Althusser: “Que hay, como se dice, «acción de reflujo» de la superestructura es un hecho. Pero este hecho es simplemente enunciado. Hemos intentado aclarar un poco esta «acción de reflujo», que en lo esencial no es una acción de reflujo en lo absoluto, pues la superestructura mantiene con la infraestructura esta relación específica de reproducir las condiciones de funcionamiento de la infraestructura” (Althusser, 2015, pág. 201).

sistema de diferencias. La ausencia de un significado trascendental extiende infinitamente el ámbito y el juego de la significación”. (*Ibíd.* pág. 152)

La crítica entonces se dirige a la noción de ideología como *totalidad social* y no al aspecto material en los que estos autores analizan magistralmente. Si la sociedad nunca puede identificarse consigo misma, nunca puede completarse, ello se debe a la naturaleza del lenguaje, y no al hecho social o empírico que constituye la sociedad. No se niega la existencia de los hechos tal y como son, o de los objetos que existen al margen, sino el hecho de que ellos queden al margen de todo discurso. “La ideología es una dimensión que pertenece a toda experiencia posible” (Laclau, 2014, pág. 38). “Lo ideológico sería la voluntad de ‘totalidad’ de todo discurso totalizante. Y en la medida en que lo social es imposible sin una cierta fijación de sentido, sin el discurso del cierre, lo ideológico debe ser visto como constitutivo de lo social” (Schtivelband & Terriles, 2008, pág. 36).

Volvamos ahora entonces al sujeto. Bajo estas premisas, las prácticas articuladoras de un discurso se configuran como un esfuerzo por dominar el campo de la discursividad. Los elementos como significantes flotantes devienen en momentos a través de una interconexión de puntos nodales que logran fijar de manera parcial y contingente un sentido. Dicho de otro modo, todos los significantes existentes en un sistema cerrado del lenguaje -en una noción saussureana- solo pueden ser discriminados en sus relaciones de diferencia, por lo que su identidad es siempre negativa. Una cosa es en contraposición a lo que no es. Libertad es lo opuesto a la opresión. Pero como la polisemia de los significantes, o lo que es lo mismo la ausencia de un sentido originario o inamovible es basta y dispersa, se necesita un significante maestro o *ponit de capiton*, un punto nodal que logra articular todos ellos en una equivalencia. Todas las diferencias comparten algo en común que hace posible que se constituyan como elementos equivalentes. No obstante, esta equivalencia y la determinación de significado que de ella deriva es siempre fallida, abierta, no suturada, quedando fijada parcial y contingentemente. “El signo es el nombre de una escisión, de una sutura imposible entre significante y significado” (Laclau & Mouffe, 2001, pág. 153). Pues resulta que la categoría de sujeto también se hace parte de esta cuestión, y de hecho Laclau aclara que cuando se refiere a sujeto se refiere a *posiciones de sujeto*, pues toda identidad es una identidad

relacional (ver *Ibíd.* pág. 156). Toda posición de sujeto es una posición discursiva. Así entonces tenemos que en la realidad los sujetos son múltiples, los significantes flotantes abundan, o sea existen múltiples elementos que pretenden convertirse en momentos y sin embargo nunca lo hacen del todo. Se trata de campo de la sobredeterminación. La fijación total no es posible, pero tampoco lo es su apertura total.

“La exterioridad pura es imposible, por la misma razón por la que no cabe reducir lo social a un sistema fijo de diferencias. Las identidades, para ser *totalmente* externas las unas de las otras, deberían ser totalmente internas respecto a sí mismas: es decir, deberían tener una identidad plenamente constituida y no subvertida por nada externo. (...) *Este ámbito de las identidades que nunca pueden fijarse plenamente es el campo de la sobredeterminación*” (Laclau & Mouffe, 2001, pág. 151).

Laclau aclara también que el supuesto para estas distinciones radica en dos problemas que suelen confundirse. Por un lado, la cuestión relativa al carácter discursivo o prediscursivo del sujeto, o sea de si el sujeto se encuentra o no constituido de alguna forma, y ya sabemos que la respuesta es negativa, pues el sujeto se encuentra barrado por el lenguaje. El segundo problema radicaría en las posiciones de sujeto y como esto arrastraría subrepticamente una noción esencialista o unificadora de la categoría. Si las posiciones de sujeto son siempre posiciones discursivas, su identidad como tal es siempre contingente y parcial, pero este carácter presuntamente abstracto no anticipa la forma de su caracterización articuladora. Esto es que la noción de *posición de sujeto* no significa un vaciamiento de contenido que ha demostrado ser útil para practicas articuladoras importantes en la historia, sino que permite dotarlo de contenido distinto como manera de retomar o rescatar el contenido olvidado o subvertido. Así, por ejemplo, la posición de sujeto *indígena* puede ser reconstruida como equivalente a sujetos con una sabiduría ancestral y un respeto por la naturaleza muy superior que la del hombre occidental, y dicho discurso a su vez se contrapone al contrario en que indígena puede ser considera como un sujeto con poca educación que necesita ser formado con los valores correctos de occidente.

Bajo estas consideraciones Laclau se adentra a la crítica de la noción de clase obrera. En el marxismo, las posiciones de sujeto, o de *clases sociales*, se conforman o determinan en relación con los intereses involucrados por la posición que ocupan en las relaciones de producción. Según Laclau, la expresión *clase* obrera se utiliza de dos formas distintas: “por un lado define la posición específica de sujeto en las relaciones de producción, por otro, *nombra* a los agentes que ocupan esa posición de sujeto” (*Ibíd.* pág. 160). Y apunta que de ahí la ambigüedad que permite deslizar la conclusión que las distintas posiciones que ocupa ese sujeto también son *obreras*. Para el argentino, el discurso marxista opera en base a una representación en la que el partido de vanguardia representa los intereses objetivos de la clase obrera, pero dicha representación sería una ficción literal, o sea una representación que no lo es, pues es el discurso quien crea a representados y representante.

“La concepción marxista del partido de vanguardia presenta esta peculiaridad: que el partido no representa a un agente concreto sino a sus intereses históricos y que, por lo tanto, aquí no hay ficción alguna, ya que el mismo discurso constituye, en idéntico plano, a representante y representado” (*Ibíd.* pág. 161).

Esto demostraría la irrelevancia o presidencia de la noción de sujeto histórico trascendental cuya misión y destino histórico es la superación del capitalismo, y en cambio, ofrece o subvierte esa noción para demostrar que la posición del sujeto constituida en un discurso resulta en una articulación hegemónica en la medida que los intereses concretos de un grupo - el proletariado- pasan a ser las reivindicaciones universales que implican la superación del capitalismo. En este punto, puedo encontrar una similitud con lo que hemos venido revisando hasta ahora, a saber, que no se trata de levantar el velo ideológico, sino de construir ideologías, discursos ideológicos emancipadores. Si la ideología como parte del lenguaje constituye una verdadera jaula de hierro de la que no podemos escapar y que más aún resulta necesaria como fantasía soportante de la realidad, la ficción de la representación o del partido de vanguardia no es en sí misma reprochable, pero sí demuestra que pertenece al ámbito de la discursividad, y no a una esencia o cuestión predeterminada de antemano en lo social.

Esto sin duda ha sido objeto de amplias críticas, en las que, entre otras, se apunta el supuesto abandono de categorías esenciales del marxismo y el estructuralismo, dejando la propuesta

lacluciana carente de contenido, meramente formal. Este punto amerita una detención importante, pero como ello abarca toda su obra, en esta etapa de nuestro desarrollo basta con decir que en cuanto a la identidad se refiere, la deconstrucción de Laclau ofrece una noción que avanza hacia una teoría del discurso de sumo relevante. Henry Veltmeyer (2006) anota que una de las líneas de ataque a la noción de clase es precisamente su precaria utilidad para un análisis postmoderno, dada la alta complejidad social y la difusa identidad material de la clase obrera. En ese sentido recalca que el trabajo de Laclau y Mouffe no es precisamente socialista, sino que se enmarca en un proyecto de tradición liberal que apunta hacia una *buena sociedad* a través de la democracia radical y plural. Creo que es eso precisamente lo que se proponen estos autores, y en efecto, ellos mismos manifiestan que su estrategia pretende ser una alternativa a la idea socialista (de la toma de posesión de los medios de producción por parte del proletariado), como única vía para la transformación social. Pienso que la honestidad de los autores es inequívoca. Su propuesta es, en términos gramscianos, reaccionaria. No pretende dotar de un aparato conceptual y epistemológico a *La Revolución*, sino ofrecer otra vía de transformación social que bien saben no tendrá como resultado directo ni inmediato la superación del capitalismo.

Por otra parte, pienso que la deconstrucción ofrecida por Laclau y Mouffe también puede pecar de injusta. Gramsci recoge de Lenin aquella idea por la cual el marxismo, o lo que Marx escribió, no era la verdad última de las cosas, ni muchas menos una teoría social aplicable a todo tiempo y lugar. De ahí que Lenin combatiera fervientemente esa estrechez conceptual de los primeros teóricos marxistas rusos. Como apunté más arriba, para Lenin, y así también para Gramsci, Marx descubrió las leyes, el orden o la estructura de *una* formación social, en un país determinado y en una época determinada. Su análisis del capitalismo puede ser adecuado a la realidad nacional, así como a los tiempos en que se aplica. Algo de esto hay en la noción gramsciana de *partido*. Para Gramsci el partido político es la forma actual, contemporánea (podemos ver hoy la crisis de los partidos políticos) de una voluntad colectiva, de una fuerza política organizada. Ésta forma adoptada de aquella fuerza política asume la representación de una clase, de un sujeto que ya se encuentra constituido, es cierto, pero esa constitución radica en otro plano, no el político (o *la política*). El proletariado se identifica, se interpela, en la materialidad de la vida, en la posición que ocupa en las relaciones de producción. Esto es que se constituye en un momento anterior, momento que,

para Gramsci, es rebelde a la voluntad, independiente de los deseos del hombre. Pero resulta que, como bien apunta también el italiano, eso no es todo. Reconoce que la noción de base-superestructura no es una determinación, ni tampoco una diferencia empírica claramente definida. *Descubre* que los hombres también actúan por ideas, incluso de manera inconsciente, que la clase dominante no solo impone las cosas por la fuerza, por el puro dominio, sino que su ideología se aplica y reproduce de una forma sutil pero incluso más potente que la posesión de los medios de producción. El proletariado se constituye también ideológicamente -o sea discursivamente- a través del lenguaje, solo que, para Gramsci, a diferencia de Laclau, ese momento es anterior a las relaciones de fuerza en el ámbito político. De alguna u otra manera ya operó en un momento anterior en donde el sujeto no tuvo oportunidad alguna de intervenir. El agente social de Laclau ya ha sido interpelado, constituido su identidad en un momento previo al político. Quizá es en esta distinción en la que Laclau se equivoca (al interpretar a Gramsci), y comete el error que Gramsci advierte (y que lleva a dos extremos: el determinismo y el voluntarismo).

Considero que en este punto la cuestión de *conciencia de clase* es vista desde perspectivas diversas. Por una parte, las críticas a Laclau generalmente confunden el plano de análisis de éste. Laclau se mueve en un plano ontológico, y por tal razón no existe un contenido óptico, una identificación de contenido alguno. Para Veltmeyer, las propuestas de Laclau son una nueva forma de idealismo, y acusa: “el discurso mismo es construido como esencia de lo real al definir su significado y darle su forma” (Veltmeyer, 2006, pág. 6). Laclau incurriría en el mismo error de los marxistas denominados deterministas y no consideraría que este tipo de cuestiones ya fueron criticadas por el propio Marx y Engels en su crítica a la ideología alemana. Para Marx no existía una predeterminación de la clase obrera para librar a la humanidad del yugo capitalista, las condiciones de la lucha de clases no pueden estar predeterminadas por el pensamiento, sino que se resuelven en la realidad.

“La dominación del capital creó para esta masa una situación de intereses comunes. Por lo tanto, esta masa se convirtió en una clase en-sí gracias al capital; pero aún no es una clase para-sí. Los intereses que ellos defendieron se convierten en intereses de clase.

Pero la lucha de clase contra clase es una lucha política”. (cita de Marx en *Ibíd.* pág. 6)

Creo que tal acusación es también injusta. El mismo Laclau aclara que su propuesta no niega las cosas, los hechos objetivos, las circunstancias históricas, solo que niega que nada de ello pueda escapar de la discursividad. La *clase en-sí* por tanto, no es negada por esta propuesta, sino que advierte que la transformación en *clase para-sí*, se produce en el plano de la discursividad, y en ello no hay nada distinto que en Marx. En este sentido, y por otra parte, Laclau también es injusto al atribuirle a Marx, o al marxismo, esa estrechez que ya acusaba Lenin, y no considerar que las propuestas de clase pueden ser deconstruidas para una aplicación a un capitalismo cuyo fisonomía es muy distinta a la conocida por Marx.

Pienso que la *otra vuelta de tuerca* en esta cuestión radica en la noción de ideología que se considere. Si pensamos -junto con Žižek- que el sujeto se identifica o se interpela en el plano de Lo Imaginario, de la imagen especular, a través de elementos o significantes flotantes, que para él son *proto ideológicos*, tendríamos que convenir que, a diferencia del plano de Lo Imaginario en donde no existe aún los significados, en el plano de Lo Simbólico, del gran Otro, es en donde radica la identificación del sujeto, de la *clase para-sí*. Y debemos convenir también que por su propia naturaleza dicha identificación nunca es completa. En ello no hay nada distinto a lo expuesto por Marx, y luego por Lenin y Gramsci. La importancia que estos le atribuyen a la vanguardia de partido, y dentro del partido de los intelectuales, demuestra que esa identificación, esa conciencia de clase solo se produce a través del discurso. Pero cuando pensamos en la relación de la ideología con el lenguaje y la naturaleza de éste, nos damos cuenta que los elementos proto ideológicos en verdad son *quid ideológicos*. Una idea central en este trabajo es que, dada la naturaleza del lenguaje, lo ideológico es ubicuo. Esto es que incluso en el plano de Lo Imaginario pensamos, construimos pensamientos, o nos identificamos con el otro, siempre mediante el lenguaje y gracias al lenguaje. Pensar interiormente es solo posible por el lenguaje. Si esto es así, incluso esas imágenes interiores ya están constituidas ideológicamente. Si bien son significantes flotantes, o sea que carecen de un significado, son después de todo y primero que todo *significantes*. La *clase en-sí* no solo se construye por la posesión material de los medios de producción, sino que tampoco puede escapar del campo de la discursividad, solo que esa discursividad es implícita, no es

una *retórica política*. Es una identificación inconsciente como señala Zizek, y de la que ya había reparado Gramsci, pero no por ello no es ideológica, o sea discursiva. Esto explicaría las innumerables revoluciones, levantamientos, o revueltas populares que se han producido sin la necesidad de un discurso ideológico o político movilizador, sino que basta la materialidad de la vida que ya se ha constituido de manera ideológica, en el hacer más que en el saber. La dimensión de Lo Imaginario ya está preconstituida por lo ideológico. Cuando el sujeto ve, imagina al otro como doctor, abogado, militar, párroco, etcétera, solo lo hace porque ahí ya ha operado lo ideológico, no puede escapar de lo que le viene dado, del escenario al que ha sido arrojado. La *clase en-sí*, el obrero, no se identifica como tal en una materialidad pura, pues en ella no hay obreros ni capitalistas, hay cuerpos y objetos, algunos cuerpos que trabajan para vivir, para alimentarse y *poseer* cosas, y *otros que no necesitan sudar para comer*.

“Si la representación imaginaria de nosotros mismos, la imagen especular, es incapaz de brindarnos una identidad estable, la única opción que queda para adquirir una parece ser el campo de la representación lingüística, el registro simbólico. En efecto, lo simbólico ya está presupuesto en el funcionamiento del estadio espejo (lo que aclara el hecho de que, para Lacan, el pasaje de lo imaginario a lo simbólico es una abstracción teórica que apunta a un determinado orden lógico y no es estrictamente cronológico)” (Stravakakis, 2014, pág. 41).

En este mismo sentido, creo que Gramsci y los primeros teóricos marxistas también habían reparado en la cuestión de la identidad y de las posiciones de sujeto, solo que, para ellos, la conciencia de clase era una sola, pues en el capitalismo las clases primordiales son solo dos. Todos aquellos, que siendo materialmente proletarios no se identifiquen como tal son ajenos a la lucha política, son incluso agentes cooperadores de la clase dominante, son el *lumpenproletariado*. Al formalizar la categoría de sujeto, Laclau da pie a que todos aquellos que se identifiquen de una forma distinta sean también agentes de la clase opresora, y quizá ahí radica su mayor crítica. La multiplicidad de identidades como la feminista, ecologistas, animalistas, y un largo etcétera, no ha llevado a una superación del capitalismo y ni siquiera,

al contrario de los deseos de Laclau, a una sociedad más democrática y plural. Esa dispersión solo ha debilitado los movimientos de izquierda, todos preocupados de sus intereses y de sus luchas, sin la necesaria articulación hegemónica entre todos ellos bajo el punto nodal de *subordinados-oprimidos-dominados*. Si no se identifican con el proletariado, con la clase trabajadora, y al contrario reniegan de esa categoría, el fundamento de su lucha social nunca puede ser la superación del capitalismo, y por ende las relaciones de dominio se perpetúan. De hecho, las últimas décadas han demostrado que el mismo discurso (referente a las diversas identidades) ha sido subvertido por los antagónicos que finalmente han dado lugar a gobiernos populistas de derecha, demostrando con ello que el campo de la discursividad sin un contenido es tan emancipador como peligroso. Esta cuestión no es algo que Laclau no advierta, razón por la cual es necesario demostrar que en su teoría del discurso radica una *eticidad* necesaria para cualquier intento emancipador: la necesaria contingencia de todo orden social, siempre sujeto a escrutinio y por ende siempre una promesa, un porvenir.

A continuación, veremos cómo esta identidad, las *posiciones de sujeto*, se conforman siempre en una contraposición y creación del sujeto antagónico. La lucha hegemónica, o las articulaciones hegemónicas implican siempre su reverso, de otro modo no podrían constituirse como tal: *El antagonismo es la experiencia del límite de lo social*. De este modo nos adentramos en otro elemento de la hegemonía que más arriba hemos identificado: la lucha entre los *partidos* que pretenden imponer de manera universal su ideología. El campo de esa lucha no puede ser otro que el político en la medida que con Gramsci hemos establecido que las relaciones de fuerza que estamos estudiando ocurren en dicho ámbito.

2. FUERZA Y CONSENSO (LA LUCHA HEGEMÓNICA): EL TÓPICO DEL ESPACIO POLÍTICO.

Siguiendo a modo de orden lógico con nuestra identificación de los elementos que conforman la hegemonía, en la manera en que lo expone Gramsci en nuestra nota paradigmática, cabe ahora analizar la lucha política en la que se enfrascan esos partidos, lucha ideológica de unos contra otros que pretende imponer su ideología de manera universal, en todo el orden social. El choque que describe Gramsci es de lo nuevo versus lo viejo. De quienes quieren cambios versus quienes quieren mantener el orden establecido. Esta lucha es una lucha por la hegemonía en la medida que implica un cambio total, un cambio revolucionario, orgánico. Para Gramsci, los cambios en lo institucionalizado, por ejemplo, las mociones parlamentarias, no son una lucha hegemónica, pues no apuntan a una organicidad. Se producen en el campo de los intereses corporativos-económicos. La lucha por la hegemonía es una lucha que pone en tensión la relación estructura-superestructura, lo que Gramsci denominó como *bloque histórico*.

Para algunos (Betancourt, 2009) el concepto de bloque histórico es sin duda el mayor aporte de Gramsci al marxismo. Con él se pretende explicar y exponer la complejidad, difuminación, multidimensionalidad, y entrelazamiento entre el pensamiento y los hechos, entre la filosofía y la política, entre la base y la superestructura. Mediante este concepto Gramsci demuestra que, ni para Marx, ni para él, la estructura es determinante de la superestructura, ni de un modo lógico, ni de un modo práctico. De que se trata de una forma de análisis, no de una sentencia histórica. Bajo este concepto Gramsci quiere demostrar que la estructura es más un proceso que un estado inamovible de cosas. Un esqueleto sin carne. Para superar el determinismo económico de los primeros marxistas, Gramsci quiere hacer hincapié en que la estructura y la superestructura no son algo totalmente separado, tampoco en que la primera determina la segunda, sino que se trata de una compleja cuestión interrelacionada e integral.

Para Marx la sociedad civil se ubicaba o correspondía a las relaciones económicas y la separación de clases sociales que de ella se producían. La sociedad política por su parte correspondía a la superestructura, al Estado, al derecho. En Gramsci en cambio, la dicotomía sociedad civil y sociedad política se ubica en la superestructura. Para Anderson (2006) se

trata de una de las dicotomías más presentes en los cuadernos de la cárcel y que demuestra la intención de Gramsci para diferenciar el puro dominio de la hegemonía como síntesis de coerción y consenso. La sociedad civil sería opuesta al Estado o sociedad política, de modo que “si esta es autónoma respecto de la sociedad civil, el gobierno político corresponderá a una dictadura, mientras que, si la sociedad política depende de la sociedad civil, corresponderá a un régimen democrático, pues esto refleja una sociedad civil fuerte y por consiguiente hegemónica” (Betancourt, 2009, pág. 10).

En un Estado carente de hegemonía existe el puro dominio, cuestión que es insostenible. De la represión legal se transita fácilmente a la violencia más brutal. En la medida que la sociedad civil desaparece, y la sociedad política la absorbe, asoma el totalitarismo como sistema en que nada puede escapar al control estatal. La sociedad civil es asimilada a aquellos entes privados distintos del Estado, pero no se les inviste de un aura liberador sino todo lo contrario. En la sociedad civil también radica, y de forma mucho más efectiva, la ideología de la clase dominante que, de diversas formas, crean un sentido común de la dominación de clase. Para Gramsci, ese *sentido común* forjado en el seno de la sociedad civil era tanto o más importante que la legalidad misma, que el derecho estatal. Así entonces, los agentes reproductores de la ideología, como la iglesia, la escuela y la prensa, concientizan a los individuos haciéndoles creer que los intereses de la clase dominante son también los suyos. Haciéndoles creer que a través de las elecciones periódicas del parlamento participan en la toma de decisiones y son parte del sistema político. Estas dos nociones son a la vez dos momentos de la superestructura, son la síntesis de la relación dialéctica coerción-consenso, toda vez que ninguna sociedad podría resistir *ser* uno solo.

El bloque histórico, dijimos, se constituye como una compleja relación bidireccional, sintética entre la estructura y la superestructura. Gramsci sigue pensando que la base material de una sociedad es importante, pero no le atribuye a ello una determinación histórica. Los hombres también hacen la historia tanto como son los sujetos que la sufren. Se trata de los dos momentos con los que se inaugura nuestra lectura paradigmática, el lograr distinguir estos momentos, el que corresponde a una realidad rebelde, y que corresponde a una situación política de relaciones de fuerza es vital para cualquier análisis. Ambos momentos diferenciables son también uno. Determinado el primero, se debe analizar si en él existen las

condiciones objetivas para la practicabilidad de las ideologías presentes -las contradicciones insalvables- para luego analizar la practicabilidad política de la misma, el nivel de organización que la haga posible. La nueva sociedad solo es posible si ha germinado en el seno de la antigua.

“La estructura y la superestructura forman un bloque histórico, o sea, que el conjunto complejo, contradictorio y discordante de las superestructuras, es el reflejo del conjunto de las relaciones sociales de producción” (Gramsci v.3, 1981, pág. 309)

Como el mismo Gramsci advierte en varias ocasiones, esta cuestión bien entendida impide el error histórico y pedagógico, pero sobre todo político, de caer en el puro voluntarismo o en el determinismo. Las luchas sociales no dependen solo de la fuerza de las ideas, así como tampoco solo de las condiciones económicas. De esta sólida construcción teórica surgen distintas consecuencias, como por ejemplo el rol de los intelectuales o del partido como agentes capaces de identificar estos momentos y lograr un convencimiento, un cambio de sentido común en las grandes masas que hagan posible no solo un régimen hegemónico, sino lograr serlo incluso antes de la toma del poder.

La hipóstasis de la fuerza y el consenso son vitales para esta cuestión, no obstante, es posible advertir en los cuadernos que la tarea de fundamentación de aquello es bastante compleja y áspera. Resulta difícil determinar qué tan necesario es uno u otro. Si bien Gramsci señala que en un régimen hegemónico los dirigentes lideran a sus aliados y controlan con mano dura a sus adversarios, también es cierto que no es del todo claro cómo se produce una u otra cuestión. La dictadura del proletariado sería un momento de fuerza necesario para alcanzar el socialismo. Momento que luego de su necesidad debe abrir paso a espacios de libertad, de consenso o convencimiento en la sociedad civil, de otro modo el comunismo no podría ser la meta última de la revolución socialista. El modo en que todo esto se construye no está claro en los *cuadernos*, pero si podemos asumir que cobra total relevancia el lenguaje como elemento necesario para la transformación ideológica, para el paso del *sentido común* al *buen sentido*. En el lenguaje (en el discurso) como filosofía radica el sentido común, pues esta no es solo la filosofía de los intelectuales, sino también la que está presente en la religión, en el folklore, de modo tal que si se disemina por todo el orden social logra también una anuencia

ideológica de manera inconsciente. La filosofía de la praxis sería aquella que precisamente logra fundir en un bloque todas las concepciones del mundo: de las masas, de los intelectuales; para ser realidad, para ser en los hechos lo que se dice en el discurso. Es la forma en que la hegemonía revolucionaria logra adentrarse en la universalidad de su validez. Logra desplazar la ideología de la clase dominante, burguesa, para pasar a ser la ideología universal representada en los intereses del proletariado.

Q10§41. “no es verdad que la filosofía de la praxis ‘separa’ la estructura de las superestructuras cuando por el contrario concibe su desarrollo como íntimamente vinculado y necesariamente interrelativo y recíproco” (Gramsci, pág. 186).

Giuliano Guzzone (2021) hace presente que tal cuestión se reduce a la *traducibilidad*. La traducibilidad de un lenguaje filosófico en uno político, de la traducibilidad de la filosofía en política, de la teoría a la práctica. Para Gramsci, la tarea de crear un nuevo sentido común, un sentido común liberatorio, radica en el desafío de lograr la unidad teórico-práctica a través de la filosofía de la praxis. La unión de los intelectuales y de las grandes masas, de los filósofos profesionales y de los hombres filósofos solo es posible en la medida que exista esta traducibilidad de un lenguaje científico-filosófico a un lenguaje común o cotidiano. “Si se trata de elementos constitutivos de una misma concepción del mundo, necesariamente debe haber en los principios teóricos, convertibilidad de uno a otro, traducción recíproca en el lenguaje específico propio de cada parte constitutiva: un elemento está implícito en el otro y todos juntos forman un círculo homogéneo” (ver *Q4§45*, Gramsci, 1981, pág. 184).

Fronsini (2003) considera que esta cuestión evidencia un fuerte vínculo con el estatuto filosófico del marxismo. El materialismo histórico se sitúa como una revolución filosófica capaz de identificar en su propio tiempo las contradicciones de la época y situarse a sí mismo como parte de esas contradicciones, de las que, si bien no puede escapar, puede plantear su superación como utopía y con ello establecer una meta política, una promesa de conversión al modo en que la religión lo hace (me remito al *Q4§45*). Fronsini hace notar que en *Q10,II,§6*, Gramsci establece cuatro puntos importantes en relación al tema. En primer lugar, establece que el concepto de *Catarsis* aristotélico puede ser utilizado por el marxismo para indicar el paso de un momento meramente económico al momento ético-político. Lo que

significa el modo en que las cuestiones objetivas de la realidad, la estructura pasa a conformar la superestructura, o sea en como el hombre libre, con su voluntad, pasa a formar la superestructura ideológica que deriva de la estructura misma. Algo similar señala en la nota del *Q4§46*: “En la fase de la lucha por la hegemonía se desarrolla la ciencia de la política, en la fase estatal todas las superestructuras deben desarrollarse, so pena de disolución del Estado” (Gramsci, pág. 185). Este momento -el catártico- sería el punto de partida de toda la filosofía de la praxis.

“Lo spazio della catarsi, cioè lo spazio dell’egemonia, dell’iniziativa storica, è per Gramsci delimitato dai due versanti – del nuovo che nasce e del vecchio che perisce – da condizioni solo negative: il materialismo storico fissa per Gramsci solamente le condizioni alle quali assolutamente qualcosa non potrà sorgere o non potrà dissolversi, e non si distende nel piano affermativo della previsione. Ne segue che la centralità della «catarsi» nella filosofia della praxis sta proprio nel suo essere parte integrante del materialismo storico. La catarsi è la forma specifica che assume nel materialismo storico il campo della libertà umana: ne segue che le uniche asserzioni predittive possibili saranno quelle formulate appunto in termini di catarsi, cioè in termini non previsionali, ma di possibilità aperte e alternative. In questo modo risultano definitivamente banditi il fatalismo e il determinismo in qualsiasi forma” (Fronsini, 2003, pág 2).

Como se ve, este momento catártico, este punto de partida ocurre en el espacio político, en las relaciones de fuerza a nivel político, en esa dimensión en donde se debe evaluar si existen los grados de desarrollo y organización necesarios para llevar a cabo la ideología. La filosofía de la praxis, como cualquier otra anhela ser también sentido común, pasar a formar parte de la cultura en la que se encuentra. Gramsci sostiene que ninguna filosofía puede renunciar a esa meta. La filosofía de la praxis se presenta como revolucionaria pues es ella misma se auto reconoce como un momento contingente imposibilitada de determinar o prever el devenir histórico, no obstante, busca a través de su unificación con la practica superar a toda otra

filosofía, la hace un *momento* suyo, siendo la superestructura, o sea la ideología, un momento de esa realidad nunca determinada. Se trata de la gran reforma de los tiempos modernos que logra a nivel total lo que el liberalismo solo logro para grupos restringidos de la sociedad (ver *Q10§41*).

La traductibilidad serviría al mismo tiempo, como elemento para medir el grado de practicabilidad de la ideología. Dado que en dicha noción descansa la potencialidad de convertir la teoría en práctica, de fundir en uno solo filosofía y política, es que de ella depende el éxito de la imposición ideológica de un grupo sobre otro. Guzzone concluye que se puede decir que:

“maggiore è la capacità di un’ideologia di articolare catene di traduzioni, maggiore la sua efficacia nell’articolare rapporti sociali, maggiore la capacità di espansione dell’egemonia cui essa dà luogo” (Guzzone, pág. 10).

Esto no es otra cosa que la demostración gramsciana de la necesidad del consenso, de la transformación ideológica como requisito de todo sistema hegemónico. La revolución cultural es tanto o más importante que la toma de posesión de los medios de producción. Consenso y fuerza son inseparables y ambos tiene espacio, ocupan un lugar en el campo en donde la lucha hegemónica se produce, esto es en lo político, en el espacio ético-político, donde se desarrolla la superestructura, so pena de desaparecer el Estado. Dicho de otra forma: el vencedor de esa lucha hegemónica debe asegurar la reproducción ideológica, y en ello no solo opera la coerción legal sino también el grado de *legitimidad* de esta.

Ahora, desde una perspectiva del discurso, en específico siguiendo a Laclau, el bloque histórico se conforma de una manera muy distinta. El bloque histórico solo tendrá una presencia en el campo de la discursividad, abandonando todo presupuesto materialista del mismo.

Citando a Colleti, Laclau quiere oponerse a la idea por la cual el marxismo habría cometido una lamentable confusión al considerar a los antagonismos sociales como una contradicción, puesto que las contradicciones solo se pueden dar en un nivel lógico, mas en un plano real - como el del marxismo- no existen contradicciones sino solo *oposiciones reales* (Laclau &

Mouffe, pág. 164). Laclau señala que tanto la categoría de *contradicción* como la categoría de *oposición real*, no da cuenta del antagonismo social. Ciertamente las fuerzas antagónicas en la lucha hegemónica no lo son solo de una manera material, como si de bandos militares se tratara, y tampoco lo son solo de una manera lógica. Es cierto, dice Laclau, que *en lo real* existen contradicciones, toda vez que las proposiciones existen en lo real estas pueden, y de hecho lo son, contradictorias, y en la medida que conforman argumentos configuran también las contradicciones que constituyen una u otra postura política, religiosa, etc. Eso sí, advierte, “la contradicción no implica pues, necesariamente, una relación antagónica” (*Ibíd.* pág. 167). El problema para caracterizar al antagonismo adecuadamente con estas categorías deriva de que, en ambos casos, los objetos son objetivos, existen de manera plena, sea en el campo lógico, sea en el campo material. En el campo de la discursividad en cambio, los sujetos nunca son plenamente: “la presencia del «otro» me impide ser totalmente yo mismo” (*Ibíd.* p. 168). El antagonismo se constituye como el límite de toda objetividad. Los antagonismos sociales se configuran como externos a la sociedad y son la causa o la razón de que ésta no pueda constituirse plenamente. Es debido a los antagonismos sociales que es imposible suturar de manera definitiva el hiato que constituye lo social. Dicho de otra manera, en lo social siempre han existido y existirán posiciones contrapuestas; burgueses y proletariados en un sistema capitalista; siervo y señor feudal en una sociedad feudal, pero puede ser cualquier otro. El antagonismo es la negación de todo orden de cosas, su oposición, pero no solo material ni lógica, sino que aquello que lo *subvierte*, que le impide ser una identidad plena. “El antagonismo escapa a la posibilidad de ser aprehendido por el lenguaje, en la medida que el lenguaje solo existe como intento de fijar aquello que subvierte el antagonismo” (*Ibíd.* pág.168). Esto significa que el antagonismo se ubica más allá del lenguaje, en la frontera inaprensible y etérea de la imagen, de la metáfora. En este punto encontramos una convergencia con la noción de ideología del primer capítulo. Esta opera incluso más allá del lenguaje, en este caso el antagonismo se torna imposible de describir mediante los signos y sin embargo igualmente se puede ver, se puede *experimentar* como la barrera que impide la plenitud de la sociedad. Por una parte, los hombres en la lucha hegemónica buscan fijar un sentido -aunque sea parcial y contingente- de la significación, pero por la otra siempre existen otros hombres que se oponen a ella, impidiendo la clausura.

La manera en que esa subversión se produce es a través de dos modos. Por una parte, mediante las *relaciones de equivalencia*. Esto es que en una cadena de significantes se “crea un segundo sentido que, aun siendo parasitario del primero, lo subvierte: las diferencias se anulan en la medida en que se las utiliza para expresar algo idéntico que subyace a todas ellas” (*ídem*). Así, por ejemplo, en los movimientos de estadillo social chileno, las reclamaciones o demandas eran tan variopintas que resultaba imposible asignarles a todas ellas una identidad, mas un análisis en conjunto -en cadena- de todas ellas se podía desprender algo en común: un malestar, una demanda de justicia social, o cualquier otro punto nodal. Este elemento que subyace a todas esas demandas las convierte a todas ellas en equivalentes, no obstante, esta identidad es siempre negativa. Las diferencias de los elementos no pueden expresarse de manera positiva sino tan solo como lo que *no son*. Si lo que tienen en común es al mismo tiempo lo que tienen de diferente, su identidad escapa a su presentación positiva y solo radica en un espacio etéreo, en donde aparece como equivalente en la medida que se subvierten sus términos. “Ciertas formas discursivas, a través de la equivalencia, anulan toda positividad del objeto y dotan de existencia real a la negatividad en sí” (Laclau & Mouffe, 2001, pág. 172). De ello se deriva que la imposibilidad de lo social convive con la promesa de su plenitud. Si bien la sociedad no logra nunca alcanzar una objetividad, tampoco lo hace el antagonismo quien se ve impedido de eliminar completamente el intento contrario de objetivación. En lo social conviven tanto la *lógica de las diferencias* como la *lógica de la equivalencia*, una es codependiente de la otra. Esto significa que el espacio discursivo se divide necesariamente en dos y solo en dos, pues de lo contrario no sería posible identificar las diferencias en relación con lo que se oponen²⁰.

Las consecuencias de todo esto es que el *espacio político* en que se producen las diferencias y las equivalencias, no vienen dados de antemano y, al mismo tiempo en que constituyen al sujeto forman también los dos espacios antagónicos. Este espacio político pertenece a la dimensión de la discursividad y se encuentra dividido como campo de lucha para el enfrentamiento de las partes antagónicas. La lucha hegemónica en Laclau se traduce como

²⁰ Mouffe ha desarrollado con mayor detención esta cuestión. En su libro *Agonismo y Democracia Radical*, expande las conclusiones sobre antagonismo y propone una diferencia agnóstica entre amigo y enemigo.

prácticas articuladoras en las que los *elementos* no se han cristalizado en *momentos*. Esto es que existen diversos significantes flotantes pendientes de su significación (siempre parcial y contingente), pues de lo contrario no existiría ninguna lucha, nada que hegemonizar. La lucha por la significación es la lucha hegemónica. Ya vimos que el sujeto articulante no está predispuesto, sino que se constituye al mismo tiempo a través del discurso y en el mismo campo que la práctica misma, esto es en el campo de la discursividad. Además, no basta con la práctica articuladora, sino que ésta supone prácticas articuladoras antagónicas. Por una parte, quienes quieren dotar de una nueva significación a los elementos y por la otra quienes pretenden mantener la significación, el *statu quo*.

Esto también supone *efectos de frontera*. Si bien Laclau no se explaya sobre el punto, se puede decir que las prácticas articuladoras fijan los campos antagónicos a través de las cadenas de equivalencia que determinan uno u otro campo, por lo que, al ser elementos flotantes y dispersos, dicha frontera es siempre inestable, de lo contrario -de existir un espacio político predefinido- no sería posible una práctica articuladora, los antagonismos estarían ya fijos y la hegemonización sería imposible.

“Al mostrar el carácter contingente de lo social, la lógica de la hegemonía opera críticamente sobre todo aquello que actúa naturalizando lo que solo es el resultado de relaciones de fuerza y poder” (Moya, 2015, pág. 27).

En esta parte Laclau expone cómo radicaliza dos conceptos de Gramsci que lo llevan más allá de él. Por una parte, la *crisis orgánica* sería equivalente al momento en que las identidades de cierto espacio político se debilitan y dan lugar a la proliferación de elementos flotantes. Por la otra, el *bloque histórico* sería el espacio social y político relativamente unificado de la institución de puntos nodales y la constitución de identidades tendencialmente relacionales. El lazo que une los distintos elementos del bloque histórico es lo que corresponde al concepto de *formación discursiva* (Laclau & Mouffe, 2001, pág. 180). En otras palabras (y siempre a mi juicio), Laclau deconstruye estas nociones para aplicarlas al campo de una teoría del discurso, y pese a las críticas de las que puede ser objeto, de una u otra forma explican lo mismo: Los hombres enfrentados en una lucha hegemónica buscan reconfigurar sus posiciones sociales y dotar de una nueva significación conceptos o ideas tan

importantes como la libertad y la igualdad. La revolución de la filosofía de la praxis no solo se impone la tarea de la toma de posesión de los medios de producción sino también la instauración de toda una nueva superestructura, una ideología, y además una nueva cultura, que logre subvertir esas ideas, dotándolas de un cariz emancipatorio, de modo tal de asegurar su pervivencia con la necesaria anuencia sistémica e inconsciente de los hombres. En lo ideológico, en el lenguaje y lo que está más allá de él, radica la lucha hegemónica, de lo contrario solo sería una lucha por el poder, de un poder desnudo, de pura coerción, el paso del *reino de la necesidad* al *reino de la libertad* sería un imposible.

Para Guzzone la *lógica de la equivalencia* sería comparable a la noción de *traducibilidad* en Gramsci. Las diferentes lenguas, los diferentes lenguajes utilizados por los filósofos o los científicos, se diferencian en aspectos semánticos, pero pueden compartir un mismo sentido político. En la medida que una ideología sea capaz de traducir ese lenguaje en realidad, es una ideología capaz de transformar el mundo.

“sul terreno della traducibilità che diventa possibile distinguere tra quelle egemonie che riconfermano e riproducono la divisione fra governanti e governati e quella egemonia, non ancora sperimentata nella storia, che invece è democratica nel senso di Gramsci, in quanto favorisce il «passaggio molecolare» permanente dei gruppi diretti ai gruppi dirigenti, non solo in teoria ma anche in pratica, ossia tanto sul piano ideologico quanto nella concreta articolazione dei rapporti social” (Guzzone, pág. 10).

3. LA UNIVERSALIDAD: EL TÓPICO DE LO CONTINGENTE Y LA REPRESENTACIÓN.

Un elemento final de nuestra lectura paradigmática que conforman la hegemonía es la universalidad. La lucha hegemónica implica la imposición de una ideología de manera universal en el sentido que pretende expandirse por todo el orden social, unir los intereses económicos y políticos, y establecer la unidad intelectual y moral, de manera tal de rebasar el plano de intereses corporativos. Se desprende de esto una exigencia bastante compleja para cualquier revolución hegemónica. Desde un punto marxista *vulgar*, esta cuestión no plantea un desafío en sí. La clase proletaria lleva en su seno, en su esencia, la representación de los intereses universales del hombre. Es la clase capaz de redimir a la humanidad. La clase víctima de un crimen universal, y al mismo tiempo la redención universal del hombre. Para Gramsci, en cambio, la cuestión parece más compleja y se puede decir que la introducción de la noción de hegemonía va dirigida principalmente a esta cuestión. Como ya hemos señalado en varias partes de este capítulo, la hegemonía viene a contraponerse al puro dominio. Un sistema hegemónico debe ser universal, abandonar la trinchera de los intereses corporativos para alcanzar una alianza con otros grupos -como el campesinado- liderándolos en su lucha hegemónica. Para ello no solo establece metas concretas y abiertamente revolucionarias, sino también y para su legitimidad, deberá concebir la revolución como una unidad intelectual y moral forjando un nuevo sentido común que, a diferencia de la ideología liberal, expanda de manera universal estos intereses particulares y sea capaz de generar una nueva concepción del mundo. La clase trabajadora y sus intereses aparentemente universales son representados por el partido y éste a su vez por los intelectuales, la vanguardia del partido. La labor de ambos, tanto de los intelectuales como del partido es crucial a la hora de establecer de un modo universal los intereses de la clase proletaria, sea a través de la conciencia de clase de todos aquellos proletarios que en los hechos lo son *en-sí*, pero aún no *para-sí*, sea a través de la concomitancia de los intereses de otros grupos subordinados con la clase proletaria.

Para Laclau (1992), el debate en torno a la universalidad comienza con una lógica de la encarnación. Lógica que no escapa a la confusión sobre forma y contenido. Según el argentino esta lógica se enmarca en la discusión que enfrenta lo universal y lo particular. Por una parte, una tradición filosófica solo contrapone estos términos en relación de la existencia

de uno u otro. Lo universal erradica las particularidades o lo particular impide la universalización. Se trataría de una *limitless exclusion*. Por otra parte, desde la perspectiva escatológica se trataría de esta lógica de la encarnación por la cual la universalidad es incomprensible a la razón. La encarnación de Dios en un cuerpo humano es la particularización de lo universal, pero de ello no se puede tener noticia, pues Dios se ubica más allá de la razón. Con el arribo de la *razón*, del proyecto ilustrado, esta lógica debe ser abandonada y sin embargo ha persistido de un modo u otro. Así, por ejemplo, el eurocentrismo: la cultura europea operaba como cuerpo de la encarnación, una particularidad que expresa una esencia humana. De esta idea son ampliamente conocidas las consecuencias históricas. Una de ellas, señala Laclau, es la expresada por la Segunda Internacional, quienes postulaban la tarea europea de establecer una sociedad libre de dimensiones planetarias. Esta misma lógica se encontraría en la idea marxista por la cual la clase proletaria representa intereses universales, luego el partido actúa como representante de esos intereses; y con ello el paso de una *clase en-sí* a una *clase para-sí*.

“Some of them are to be privileged agents of historical change, not as a result of a contingent relation of forces, but because they are incarnations of the universal” (*Ibid.* pág. 87).

A su juicio, bajo este privilegio ontológico de la clase proletaria (o bajo esta lógica) las prácticas autoritarias son inevitables toda vez que una representación de clase conlleva (en el modo en que lo hizo) una exclusión de cualquier otra particularidad, pues se trataría de una falsa conciencia.

Un tercer modo de abordar la cuestión, y que permita integrar la universalidad y la particularidad, y no contraponerlas como una *limitless exclusion*, como una cuestión de forma y contenido, sería desde una perspectiva del antagonismo (perspectiva que además coincide con la idea lacaniana de Lo Real como resistente a la simbolización como el mismo Laclau ha convenido). Bajo esta aproximación, y como ya hemos mencionado, la identidad siempre se constituye como una falta, como un proceso siempre fracasado de completitud. Lo que asegura este fracaso es el antagonismo y no la mera diferencia o relaciones diferenciales de un sistema. Dado que bajo una lógica de la equivalencia un término es idéntico a otros de un modo negativo, o sea en cuanto todos ellos no son alguna otra cosa, la universalidad emerge

desde lo particular. Lo particular lo es porque le es imposible ser universal, y lo universal solo existe como un horizonte o una promesa de completitud. En lo social la universalidad es siempre una promesa, una meta inalcanzable, y al contrario de la postura marxista, la eliminación de las clases sociales no podría jamás eliminar todas las diferencias. En este sentido, si lo particular asume su particularidad le es imposible cualquier reclamación o discurso en torno a una representación y con ello asumiría necesariamente una relación de subordinación, como lo sería el caso de la *política de desarrollo separado* implementado en el *apartheid*.

“The universal emerges out of particular not as some principle underlying and explaining it, but as an incomplete horizon suturing a dislocated particular identity” (*Ibíd.* pág. 89).

De esto se deriva que toda reclamación o discurso social se estructura en base a la universalidad, a lo que en común existe, y no en base a las diferencias o las particularidades. Se articula en base a esta promesa de completitud social.

“The universal is the symbol of a missing fullness, and the particular exists only in the contradictory movement of asserting a differential identity and simultaneously canceling it through its subsumption into a nondifferential medium” (*Ídem*).

Un sistema de dominación es siempre particular, y esa particularidad es la que impide la plenitud de lo social. La particularidad de este sistema se instaure como un crimen manifiesto del todo de la sociedad, del modo que la emancipación de aquello es a la vez una liberación general. No obstante, como esa plenitud es imposible no existe ningún objeto (sociedad) que corresponda con él, se trata de un objeto imposible. Como imposible solo puede caracterizarse a través de, o, por mediación de lo particular, subvirtiendo lo particular.

Es en este marco de ideas en donde la hegemonía juega un rol fundamental. En *Contingencia, Hegemonía, Universalidad: Diálogos contemporáneos en la izquierda* (2017), Laclau profundiza el tópico y su relación con la hegemonía. Primero hace presente que Gramsci mueve el centro gravitatorio del análisis político, con Marx y contra Hegel, hacia la sociedad civil, pues “toda clase universal surge de ella y no de una esfera separada constituida por

encima de ella” (*Ibíd.* pág. 58). Luego con Hegel y contra Marx, concibe el momento de universalización como un momento político y no como la reconciliación de la sociedad consigo misma. En Marx la clase proletaria sería capaz de emancipar universalmente a la humanidad pues ella representa a la humanidad entera. Es el único grupo capaz de derrocar a la burguesía, a los autores de un crimen general. Gramsci complejiza esta cuestión reconociendo que la universalidad de la clase proletaria es en verdad un interés contingente y particular, corporativo, por lo que la categoría de hegemonía viene en salvar la cuestión con tal de que dichos intereses se expandan de manera universal, a todo el orden social. La clase proletaria debe sacrificar sus intereses corporativos por los intereses generales y permanentes de la clase. Se trata de una manera de ver la emancipación que, a juicio de Laclau, constituye el mayor logro teórico y político de Gramsci.

En la categoría de hegemonía existirían al menos cuatro dimensiones: primeramente, la desigualdad de poderes de los grupos es constitutiva de ella. Existen los que gobiernan, los que tienen el poder y los que obedecen, la capacidad de estos para presentar sus propios intereses como intereses comunes o universales de toda la comunidad es precisamente la labor hegemónica. Es importante destacar que Gramsci señala que este hecho -el que unos obedezcan y otros dirijan- es una cuestión histórica que merece un análisis totalmente diferente. Una segunda dimensión es aquella por la cual la hegemonía solo existe en la medida que la relación particularidad/universalidad es superada. Esa dicotomía, como indicamos más arriba, no logra explicar de manera convincente la necesaria universalización de estos intereses. La lógica de la encarnación escapa a la razonabilidad. Universalidad y particularidad se necesitan mutuamente, existen en la medida que la primera subvierte a la segunda. La universalidad es un objeto imposible dijimos, pero también es necesario. Esto trae otro problema: “Si su necesidad exige acceder al nivel de la representación, su imposibilidad significa que siempre va a haber una representación distorsionada [...]” (2001, pág. 63). Esa universalidad puede ser nombrada de alguna forma, pero siempre estará contaminada por la particularidad, o dicho de otra forma los intereses particulares, corporativos, por mucho que aparezcan como universales no dejan de ser lo que son. Si una particularidad reclama la emancipación universal como representantes de la sociedad entera, lo hace asumiendo una cadena de equivalencia de distintas demandas o intereses que, en la medida que dicha cadena sea mayor y más compleja, mayor será el nivel de abstracción de

esa representación, el punto nodal que acolchona a todos los elementos flotantes será aún más abstracto (por ejemplo, *el pueblo*). Esto acarrea la tercera dimensión: la hegemonía requiere de la producción de significantes tendencialmente vacíos que permitan a una particularidad asumir la representación de lo universal. Si no existiera lugar para estos significantes vacíos no existiría lugar para la representación. Dado que el nombre nunca coincide con el concepto (pues es un imposible), las relaciones hegemónicas suponen y necesitan esta continua producción de significantes vacíos, de atribuciones de significado que cumplan el rol de universalizar las particularidades. Una cuarta y última dimensión sería un corolario de todo esto: la hegemonía se expande en el terreno de la generalización de las relaciones de representación como condición de la constitución de un orden social. La representación es entonces esencial a la hegemonía. Dado que ningún grupo puede identificarse con la totalidad, con la sociedad sin clases o con la sociedad plena, las relaciones hegemónicas se producen entre grupos que asumen una representación.

“Lo universal es un lugar vacío, un vacío que puede ser llenado únicamente por lo particular, pero que, a través de su misma vacuidad, produce una serie de efectos cruciales en la estructuración/desestructuración de las relaciones sociales” (*Ibid.* 65).

En esta perspectiva discursiva de la cuestión hegemónica radica un componente ético central para esta propuesta. La hegemonía es un enfoque teórico que acepta la inconmensurabilidad entre la universalidad y la particularidad que la *encarna*. No nos olvidemos que la lucha hegemónica de la que estamos tratando tiene lugar en el espacio político o *ético-político* en palabras de Gramsci. En este espacio se enfrenta lo que es: la normatividad; con lo que quiere ser, con lo que debe ser: la eticidad. Es en este espacio en donde se produce el momento de la significación, de la investidura de una universalidad que no viene dada por la naturaleza o esencia del objeto, sino que se construye a partir de particularidades. La universalidad no solo es un imposible, sino que es necesaria para mantener esa promesa emancipatoria, pues si, en efecto, fuese realizable, no existiría espacio que hegemonizar y la voluntad de los hombres estaría condenada a una historicidad sin más.

Luego el papel que juega la democracia en esta constitución de identidades y la universalidad es central. Dado que toda identidad se construye en el espacio político de las diferencias, de los movimientos incesantes de lo particular a lo universal, el único método que parece legítimo para dirimir esa lucha es la democracia, pues es el único método que excluye cualquier lógica de encarnación. En un sistema democrático no existen grupos ontológicamente privilegiados que se auto atribuyan la representación universal, sino solo grupos que compiten para que sus discursos o reclamaciones particulares asuman una forma contingente de universalidad, quedando por supuesto siempre sujetos a la crítica, a la evidencia de su particularidad, conservando ese horizonte y promesa de una sociedad plena.

4. LA DEMOCRACIA: EL TÓPICO DEL MÉTODO.

Llegando al final de nuestro análisis de cada uno de los elementos de la hegemonía que nos ofrecía nuestra nota paradigmática, arribamos al concepto de democracia. Concepto que paradójicamente no está mencionado en dicha nota, pero que de una u otra forma está presente. Recordemos que la definición de Gramsci emana de la conexión con el término de hegemonía. Ello demuestra que, para él, la democracia está íntimamente ligada a la hegemonía. Términos que solo tienen sentido en conjunto, son interdependientes uno de otro.

Arribamos entonces a un concepto que a mi juicio transita por todos los elementos que anteriormente advertimos. La democracia es el *hilo de Ariadna* que permite encontrar la hegemonía y no es una meta distinta y distinguible de ella. Permite también retornar de ella y encauzar el camino cuando en nombre de la hegemonía pareciera que lo hemos perdido.

Vimos que para Gramsci la democracia plena aparece como una meta de la revolución proletaria. Solo a través de una verdadera democracia, y de modo muy distinto a esa democracia formal liberal, los grupos subordinados pueden acceder de manera *molecular* al poder, de modo que en el horizonte se vislumbra una sociedad sin clases o en donde las diferencias entre dominantes y oprimidos es totalmente erosionada. Así, una de las primeras tareas de la revolución es la abolición de parlamentarismo, no solo porque desvirtúa el significado de la real democracia y aparta a los individuos de la participación política, sino también porque expresa el corporativismo *en curso*. Recordemos que para Gramsci, el (segundo) momento corporativista es precisamente aquel en que los grupos dominantes exigen o reclaman mayor participación en el sistema, mas no implica ningún intento de transformarlo, precisamente porque en dicho momento los intereses son aún corporativo-económicos. Una muestra de ello, y el valor que para Gramsci significaba la democracia, puede advertirse, junto con Cospito (comentando *Q7§90*), en la idea por la cual la democracia es un imperativo moral ahí en donde la legalidad no obliga:

“la funzione egemonica o di direzione politica dei partiti può essere valutata dallo svolgersi della vita interna dei partiti stessi. Se lo Stato rappresenta la forza coercitiva e punitiva di regolamentazione giuridica di un paese, i partiti, rappresentando lo spontaneo aderire di una élite a tale regolamentazione,

considerata come tipo di convivenza collettiva a cui tutta la massa deve essere educata, devono mostrare nella loro vita particolare interna di aver assimilato come principi di condotta morale quelle regole che nello Stato sono obbligazioni legali” (Cospito, 2016, pág. 81).

Luego también debe ser ejercida al interior de los partidos de una manera muy distinta a la corporativista presente en el parlamentarismo:

“Nei partiti rappresentanti gruppi socialmente subalterni l’elemento di stabilità rappresenta la necessità organica di assicurare l’egemonia non a gruppi privilegiati: ma alle forze sociali progressive, organicamente progressive in confronto di altre forze alleate ma composte e oscillanti tra il vecchio e il nuovo. [...]” (*Ibid.* pág 82, comentando *Q9§68*)

En un sistema hegemónico, nos dice Gramsci, la democracia se ubica *entre* los grupos dirigidos y el grupo dirigente. Esto deja entrever que la democracia es el *medio* por el cual la hegemonía opera. Si bien este concepto no está enumerado en nuestra nota paradigmática, aparece como parte integrante de la hegemonía, toda vez que *existe* en un sistema hegemónico. Quizá, desde esta lectura, la democracia queda fuera en el momento de la lucha hegemónica, pero es parte de un sistema hegemónico. Es por tanto, un elemento más que permite distinguir un sistema opresivo de uno emancipatorio. La pregunta que surge entonces es ¿Qué papel puede desempeñar la democracia en plena lucha por la hegemonía? ¿Si la lucha por la hegemonía se desarrolla en el espacio ético-político los distintos métodos de lucha son todos válidos y legítimos? Puede pensarse que la democracia aparece como un método más en esta lucha. Los grupos enfrentados ideológicamente echaran mano a distintos métodos, como puede ser la vía armada por un extremo o la vía pacífica y no violenta por el otro. Ya sabemos que para Gramsci ni las ideas de Tolstoi ni de Gandhi son intentos serios de una lucha por el poder. La hipóstasis entre fuerza y consenso también nos dice algo de eso. No está claro todo el alcance que para Gramsci tiene este concepto de fuerza, eso sí se puede derivar de su lectura de Maquiavelo que la fuerza está siempre pensada de una forma física. De hecho, las categorías propias de la guerra, y las analogías de la misma índole,

presentes a lo largo de los cuadernos también dan esa impresión. Para Anderson los elementos de coerción y consenso no son suficientemente claros en los cuadernos y dice: “(...) estas combinaciones no lograron localizar definitiva o precisamente ni la posición ni la interrelación de la represión y la ideología dentro de la estructura de poder del capitalismo avanzado” (Anderson, 2006, pág. 82). De un modo similar se refiere a la concepción maquiavélica del centauro, mitad hombre y mitad bestia, fuerza y consenso en un todo indivisible. Para este autor existe una visión mutuamente distorsionada entre El Príncipe y El Moderno Príncipe: “(...) mientras que para Maquiavelo había desvanecido efectivamente el consentimiento dentro de la coerción, en Gramsci la coerción fue progresivamente eclipsada por el consentimiento” (*Ibid.* pág. 91). Se puede concluir entonces que, para Gramsci, la cuestión del método, la manera en que la hegemonía se lleva a cabo está por una parte bastante clara: es una hipóstasis entre fuerza y consenso, dos momentos necesarios y recíprocos. Por la otra es confusa: no sabemos en qué momento es uno o lo otro necesario, ni en que justa medida debemos aplicarlos.

Para Laclau la cuestión del método parece decantar por sí sola. No existe en *Hegemonía y Estrategia Socialista* una referencia expresa a la imposibilidad de la vía violenta o del uso de la fuerza física para la transformación social. Para él, la democracia aparece como el único camino -desde una perspectiva del discurso- de hacer política y por ende de transformar la sociedad. Laclau aclara que cuando se refiere al campo político no es un sentido de referencia hacia reivindicaciones a nivel de partidos o del Estado, sino a cualquier reivindicación que pretenda reordenar las relaciones de subordinación: “A lo que nos referimos es a un tipo de acción cuyo objetivo es la transformación de una relación social que construye a un sujeto en una relación de subordinación” (2001, pág. 195). Para el argentino el desafío de su argumentación es identificar las condiciones discursivas que dan lugar a acciones colectivas (o articulaciones hegemónicas) tendientes a poner en cuestión las relaciones de subordinación. Para identificarlas primero propone distinguir tres conceptos que en literatura comparada puede aparecer como equivalentes. La sinonimia entre *subordinación*, *opresión* y *dominación* señala, se produce al considerar una supuesta naturaleza humana, por lo que cualquier relación de subordinación que la niegue (a esa naturaleza humana) la transforma en opresión. Para él en cambio, es posible distinguir estas tres posiciones de manera bien diferente. Por subordinación entiende “aquella en la que un agente está sometido a decisiones

de otro”, por opresión “aquella en que las relaciones de subordinación que se han transformado en sede de antagonismos”; y por dominación “al conjunto de aquellas relaciones de subordinación ilegítimas desde la perspectiva o el juicio de un agente social externo a las mismas, que pueden coincidir o no con las relaciones de opresión existentes en el seno de una formación social dada” (*Ibíd.* pág. 196). Esto encuentra amparo en la ya descrita idea o noción acerca de lo social. Si toda relación de subordinación fuese antagónica sería en definitiva diferencialmente positiva en su totalidad, o sea, todos serían de igual modo antagónicos, lo que terminaría en una sociedad completamente saturada y el antagonismo mismo desaparecería. El antagonismo solo nace una vez que los términos son subvertidos, y dicha subversión solo aparece desde un exterior que permite interrumpir el discurso de la subordinación. De este modo, las palabras siervo o esclavo no indican necesariamente una opresión sino es subvertida por un discurso externo, por ejemplo, el de la libertad o la igualdad de derechos entre los hombres, que la transforma en una relación de opresión. Del mismo modo, la relación del patrón y el obrero solo indica una relación diferencial hasta el momento en que un discurso complejiza esa relación como antagónica, por sus intereses o por la posesión o no de los medios de producción, por ejemplo, tornándola en una relación de opresión. A juicio de Veltmeyer, esto denotaría un idealismo presente en Laclau, y no solo en este párrafo sino en toda su obra. Ni los esclavos, ni los siervos, necesitaron de un discurso externo para que cayeran en la cuenta de su relación de opresión y de sus intereses contrapuestos con sus amos o señores feudales, registrándose levantamientos sin la necesidad de un discurso político: “(...) lo que este tipo de análisis del discurso post-estructuralista no llega a comprender es que las luchas históricas de los pueblos y las clases contra la opresión y la explotación, por lo general, preceden a la aparición de un discurso teórico pertinente (explicativo) o a un discurso ideológico (políticamente movilizador) (Veltmeyer, 2006, pág. 8)”. Creo que en este punto nuevamente se cae en una tergiversación de la propuesta laclauniana. Lo que nos dice Laclau en este acápite no es que los subordinados necesiten de un discurso para darse cuenta de lo que están viviendo. Tanto los esclavos como los siervos feudales están conscientes de sus condiciones de vida, de sus precariedades y sufrimientos, de todas sus condiciones materiales de existencia. No obstante, puede ser y de hecho la historia solo ha demostrado esto, dichas relaciones se perpetúan precisamente porque esa conciencia no alcanza a subvertir la relación. Ambas posiciones son naturalizadas, sea a

consecuencia de una creencia religiosa o mítica, sea por una explicación mundana como la pérdida de una apuesta o un muy mal negocio (que lo establece como un deudor, sujeto a la esclavitud). Lo que Laclau afirma es que esas relaciones se mantienen como naturales, o sea, como una relación normal de mando y obediencia, hasta el momento en que aparece un discurso que las desnaturaliza. Por otra parte también, ninguna relación de subordinación puede resistir incólume a otros factores como la autodefensa o las rebeliones a causa de actos particulares de injusticia o abuso desproporcionado, pero eso tiene poco que ver con el ámbito político que está comentando. Si mi jefe me quiere matar no necesito ningún discurso emancipador para defender mi vida.

Ahora, volviendo a este desafío auto planteado por Laclau, éste nos dice que a su juicio el único discurso que aparece como condición para poner en tensión estas relaciones de subordinación es el *discurso democrático*. En este punto nos dice que toma prestada de Tocqueville la designación de *revolución democrática*. Esto es que desde la revolución francesa se impuso un nuevo modo de institución de lo social, en donde se abandona la lógica jerarquizada y se acoge una lógica de la igualdad simbolizada en la Declaración de los Derechos del Hombre “que proporciona las condiciones discursivas necesarias para considerar como ilegítimas y antinaturales las diferentes formas de desigualdad y convertirlas en formas de opresión equivalentes” (Laclau, 2001, pág. 198). Es la lógica de la igualdad la que inunda todo el discurso político y en consecuencia es capaz de subvertir toda relación de subordinación. Por otro lado, los distintos agentes sociales involucrados han demostrado articular discursos emancipatorios a partir de la misma noción, pero de manera diferente y no solo bajo la bandera de la lucha de clases. Para Laclau existen dos aspectos de esta cuestión. Por una parte, un aspecto de *continuidad* en el cual, la transformación en un *sentido común* de la lógica de la igualdad de las sociedades occidentales se mantiene a través de una constante crítica al principio jerárquico del que hablábamos. Por la otra, un aspecto de *discontinuidad* consistente en la aparición de nuevas formas de subordinación que tienen su origen en esa nueva lógica de expansión capitalista que hoy en día conocemos como neoliberalismo. La crítica a las nociones o estelas esencialistas que a juicio de Laclau perduran en el marxismo se enmarcan precisamente en este segundo aspecto, pues a través de esta posición teórica se permite la emergencia de múltiples sujetos o posiciones de sujetos, todos ellos capaces de construirse a sí mismos y construir un discurso emancipatorio desde

su propia trinchera. A su juicio, estas posiciones de sujeto “son condición *sine qua non* para pensar la multiplicidad de la que surgen los antagonismos en sociedades en las que la revolución democrática ha traspasado cierto umbral” (*Ibíd.* pág. 211).

Esta *revolución democrática* es el terreno en que opera la lógica de la igualdad, mas no indica una dirección univoca, por lo que puede dar lugar a movimientos tanto de izquierda como de derecha, democráticos o totalitarios. Las articulaciones hegemónicas no tienen un contenido predeterminado, si fuera así no habría nada que hegemonizar. El contenido de las luchas sociales no está predefinido, sino que se construye al mismo tiempo que se construyen sus sujetos antagónicos. En el caso de un discurso de derecha, por ejemplo, la construcción de los antagónicos se construye a partir del *pueblo* que incluye a quienes defienden un aspecto solo liberal de la igualdad, versus el resto constituido por el Estado limitante y vulnerador de esa libertad y los grupos subversivos que pretende aniquilar los valores tradicionales o nacionales de ese pueblo. De este modo el bloque histórico se construye a partir de esta contraposición entre quienes defienden una idea de Estado benefactor versus quienes han logrado capitalizar bajo el un punto nodal de la burocratización del Estado y la defensa de la libertad individual un movimiento conservador con resultados exitosos que, incluso hoy, son evidentes. Bajo este marco de ideas Laclau nos dice en que consiste su propuesta de *democracia radical y plural*:

“El pluralismo es *radical* exclusivamente en la medida en que cada uno de los términos de esa pluralidad de identidades se valida a sí mismo, en vez de intentar legitimarse con la ayuda de un fundamento positivo trascendente (o subyacente) que, al establecer la jerarquía o el sentido de todos ellos se erigiría en fuente y garante de su legitimidad. Este pluralismo es *democrático*, en la medida en que la autoconstitución de cada uno de sus términos resulta de los desplazamientos del imaginario igualitario” (*Ibíd.* pág. 211).

Aquí llegamos a la conclusión más polémica de Laclau y Mouffe. Del mismo modo ha sido también la más criticada. Para estos autores esta noción de democracia radical y plural se presenta como una nueva estrategia para la izquierda, una estrategia que involucra un cambio

de paradigma y también una cierta rendición: “*La tarea de la izquierda no puede coincidir en renegar de la ideología liberal y democrática sino, al contrario, consiste en profundizar en ella y expandirla en la dirección de una democracia radicalizada y plural*” (cursiva en el original, pág. 222). Para ello, la estrategia también debe abandonar concepciones clásicas de toda lucha de izquierda como la noción de revolución, entendiéndola como una etapa más de un proceso de transformación social y no un momento fundacional de una nueva sociedad. Del mismo modo, por ejemplo, a su juicio, la toma de posesión de los medios de producción también es una vía más de transformación y no la única, así como el hecho de que la administración de aquellos no sea solo de la clase obrera sino también se dé cabida a los otros sujetos emergentes, como los ecologistas, que también tienen que decir el qué y el cómo producir. También el rol del Estado puede ser entendido de otra forma y encontrar en él una herramienta de cambio y combatir las relaciones de opresión existentes en el seno de la sociedad civil. Este cambio implica la introducción de un nuevo principio, el principio de la *equivalencia democrática*. Con esto se quiere decir que las distintas posiciones de sujetos y sus luchas deben converger, articularse, como equivalentes y no como una mera alianza entre los distintos grupos, sino como una articulación hegemónica, en la medida que modifica al mismo tiempo la identidad de los grupos intervinientes. “Para que la defensa de los intereses de los obreros no se haga a costa de los derechos de las mujeres, los inmigrantes o los consumidores, hay que establecer una equivalencia entre las distintas luchas” (Ibíd. pág. 230). Y finalmente -y a mi juicio el punto nodal de toda la cuestión- para esto se requiere de un nuevo *sentido común*, un sentido común que abandone la noción individualista burguesa de los derechos y sustituirla por otra forma de plantear el problema de los derechos. “Los derechos individuales no se definen nunca de manera aislada, sino en contextos de relaciones sociales que definen posiciones de sujeto concretas” (Ibíd. pág. 231).

Como vemos, bajo esta propuesta la democracia aparece como el único medio legítimo en el que el poder es disputado. Las reformulaciones conceptuales que propone Laclau son a la vez un desafío tanto o más complejo. Incluso bajo esta propuesta existe una renuncia a un discurso universalista omniabarcador de todos los intereses y sujetos sociales, existen tantos sentidos comunes como identidades. Lo que sí existe, y demanda, es la no renuncia, o la persistencia en la democracia. Las articulaciones hegemónicas son solo posibles en un marco democrático del discurso. Un marco que además debe ser reedificado y radicalizado, dejando

abierta la puerta para cualquier configuración contingente que derive del contexto, el espacio y el tiempo en el que se produce. Bajo esta idea de democracia no existen sujetos ontológicamente privilegiados, no existen propuestas completas ni autosuficientes, ni tampoco existe una esencia de lo social, por lo que todas las articulaciones hegemónicas comienzan reconociendo su contingencia y precariedad, dotándolas de un aura igualitaria y suficientemente potente para la transformación social. “las formas que tomará esta nueva hegemonía respecto a aquella burguesa no son previsibles, pero serán desde luego radicalmente diferente de ésta” (Cospito G. , 2016, pág. 135).

Pienso que la fuerza, al menos entendida como violencia, queda fuera de este análisis porque ella no pertenece al ámbito discursivo, sino que lo supera. La fuerza (física al menos) está excluida del campo de lo político porque simplemente no resiste un análisis de estas características. El discurso supone la exclusión de la fuerza porque precisamente desnaturaliza ese ámbito. Si bastara con la acción por la cual el dominante es derrocado por un grupo subalterno, la construcción teórica carecería de razón. Resulta, sin embargo, que no solo estas cuestiones han sido poco exitosas, sino que también han demostrado devenir en totalitarias o antidemocráticas. Sin un cambio de sentido común, sin una hegemonía de por medio, el momento de la fuerza se petrifica en sí mismo. Ahora, es importante y vital adentrarse en una concepción más amplia de la fuerza. Su equivalente como violencia debe ser desplazado por un concepto mucho más amplio que incluya, por ejemplo, manifestaciones multitudinarias, reunión de millones de personas en la plaza más icónica de un país, y un largo etcétera, de modo tal que aquella sea compatible e incluso querible en una democracia. Esta tarea sobrepasa los límites investigativos de este trabajo, no obstante, vale la pena hacer presente la implicancia de esta importante conceptualización.

La democracia puede ser pensada como la banda de Möbius; un eterno, retroalimentado y quiralítico *devenir*, como el algoritmo de la realidad ideológica. Los datos que se ingresen a esa fórmula producen una determinada ideología, la contienen y se contornea. La ideología es eterna, no tiene principio ni fin; y solo en ella la ideología puede *ser libre*²¹. La democracia es la articulación de las articulaciones.

²¹ Véase en este sentido la original conceptualización propuesta por Espinoza Lolas, *Hegel y las nuevas lógicas del mundo y del Estado*, 2016.

CONCLUSIONES PARCIALES

En este tercer apartado expuse una deconstrucción de la noción de hegemonía y de cada uno de sus elementos a partir de la teoría discursiva de Laclau y Mouffe. Con ello pretendo identificar un modo de ver estos elementos que son compatibles también con los presupuestos ontológicos expuestos en el primer capítulo, en particular respecto del rol del lenguaje, *ergo* del discurso, en la conformación de articulaciones hegemónicas, las que a su vez se remiten a ideologías presentes o germinadas en la sociedad. Concluí también que la democracia es una noción presente como método por el cual la hegemonía opera. En el ámbito discursivo la democracia es el único método *legítimo* para la articulación de voluntades colectivas. Desde la propuesta de Gramsci la democracia también se aparece como un elemento necesario, como un elemento que recoge esa necesidad del consenso, que demuestra un nuevo sentido común.

Los elementos morfológicos de la hegemonía que hemos identificado en el segundo apartado de este trabajo son puestos en el debate de modo de identificarlos con la discusión actual, en particular desde las críticas de Laclau. De este modo vimos que la noción de partido político que en Gramsci es vital, para Laclau se traslada al sujeto. La identificación del sujeto, su propio reconocimiento es la labor fundamental de la hegemonía. Las articulaciones hegemónicas son al mismo tiempo una construcción del sujeto político, dejando atrás la categoría de clase como categoría esencial y esencialista de la lucha hegemónica. En este proceso de identificación el lenguaje, o sea la ideología juega un papel principal.

Luego vimos que las nociones de fuerza y consenso unidas hipostáticamente en uno son entendidas como el espacio político, lo que Gramsci denominó *bloque histórico*, pues es en él en donde estas fuerzas políticas o la construcción de un sujeto tiene lugar. Construcción que necesita tanto del consenso como de la fuerza para ser realidad, para ser en la praxis, el modo en que ello se produce, dijimos, se reducía a la cuestión de la traducibilidad, o sea a la unión de la teoría y práctica, a la superación de las contradicciones. El campo discursivo es el espacio ético-político en donde las fuerzas antagónicas luchan por imponer su ideología, imposición que nunca puede ser total, sino que siempre es parcial y contingente como consecuencia necesaria del imborrable antagonismo.

Un elemento aún más complejo de abordar es la necesaria universalidad de la hegemonía. Esto es que toda lucha hegemónica pretende representar intereses universales, imponer sobretodo el orden social *su* ideología (en contraposición a un sistema de dominación el cual impone un orden particular). Esa necesidad de intereses universales a los que aludía Gramsci recaen en los conceptos de representación y contingencia. Representación en la medida que lo universal es un imposible-necesario que solo se hace carne a través de la representación de lo universal en lo particular. Y contingente en la medida que la ocupación de ese espacio vacío de lo universal por lo particular es siempre momentánea, se encuentra a la espera de ser reemplazado por otra representación.

Finalmente, arribamos a el elemento democrático que nos hemos esforzado por poner de relieve en la discusión y demostrar que tanto para Gramsci como para Laclau resultaba central. La democracia o el discurso democrático es el único capaz de hacer realidad una hegemonía. Fuera de esa dimensión un discurso hegemónico no tiene cabida, una articulación hegemónica seria reprimida brutalmente, desarticulada políticamente. Gramsci puso de manifiesta aquello al reconocer que, con el fascismo en el poder, resultaba imposible la revolución socialista. La desarticulación política y el repliegue de las masas populares llevadas a cabo por la revolución pasiva del fascismo, o sea de la burguesía reaccionaria, demandaba retomar el momento democrático, y tan solo luego de ello plantear la posibilidad revolucionaria. He aquí en donde encuentra sentido la advertencia que eleva a principio del marxismo histórico.

CONCLUSIONES FINALES

Hemos visto desde una propuesta de lectura de los escritos de Gramsci como la noción de democracia ocupa un lugar central en la conformación del de hegemonía. Propuse que la noción de democracia es el vínculo que nos permite unir todos los elementos que emergen a partir de la nota paradigmática. La fuerza, el consenso, la universalidad, la ideología y los partidos (o el sujeto), se encuentran todos unidos de un modo que la hegemonía se hace presente, pero se hace presente con un objetivo no que no puede desaparecer. La democracia es el fin último de un sistema hegemónico. Es un elemento esencial y que hace la diferencia a la hora de identificar la hegemonía. Una hegemonía que deje fuera la democracia no sería propiamente hegemonía, su fisonomía propia sería aún más difusa, y su diferenciación en cuanto sistema imposible. Luego, con Gruppi, vimos que las intenciones gramscianas eran revolucionarias, o sea orgánicas, y que para aquel la hegemonía aparecía como equivalente a la dictadura del proletariado. Esta dictadura es un momento de fuerza necesario para la revolución, un momento en que la clase obrera arriba al poder y con fuerza logra someter a sus enemigos para luego dar paso a una sociedad en donde la democracia plena se hace realidad y con ello el Estado y los centros de poder tienden a disiparse. El paso molecular de los grupos subordinados a los espacios de poder es posible en la medida que el sistema hegemónico revolucionario se encuentra ya en el poder, dando espacio así a una constante, aunque lenta erosión de las diferencias de clases. La dictadura del proletariado sería la forma estatal que asume la hegemonía, o sea la mutación que sufre la hegemonía presente en la sociedad civil al pasar al campo de la sociedad política, de la superestructura (so pena de desaparecer), y está a su vez no puede aspirar a otra cosa que no sea la democracia plena. Un sistema perfectamente hegemónico es también democrático, pues la democracia le añade legitimidad.

Un corolario de las conclusiones del primer capítulo era que la importancia de las articulaciones hegemónicas no es la develación de las ideologías burguesas o cualquier otra, a modo de despertar la conciencia en los subordinados y con ello realizar la revolución, sino de que lo que se trata real e inevitablemente es la creación de una ideología emancipadora.

Salirse de la caja no basta. Aún fuera de ella operamos cínicamente, como si no supiéramos que nuestra visión se encuentra invertida. Una ideología puede esconder las intenciones más perversas, como las intenciones más benévolas, pero lo que realmente importa es lo que se hace en la práctica. La praxis como devenir, como construcción del mundo, nos dice mucho más de nuestra ideología que un discurso. La relevancia está en la actividad y no el pensamiento.

La ideología en cuanto *quiralítica* le es útil tanto a un discurso de derecha como de izquierda, sirve para mantener el orden o para proponer la transformación social. Aglutina voluntades incluso de manera cínica, pues no necesita de un engaño, sino de una fantasía para justificarse, y dicha justificación solo opera más allá del lenguaje *strictu sensu*. Como no se puede justificar sino es mediante la imagen de lo indecible, solo le queda la *retórica*, entendida como forma discursiva capaz de nombrar lo innombrable. “La retórica no es un adorno literalmente externo al lenguaje, sino una parte interna del funcionamiento lingüístico” (Laclau, 2007, pág. 106)²². Respecto de esto es sumamente vital adentrarse en la problemática del mito revolucionario y su relación con la manipulación de masas y otros problemas atinentes, con tal de distinguir adecuadamente aquel mito que propicia un actuar desbordado o descontrolado versus un mito democrático que es capaz de canalizar la energía revolucionaria, crítica.

La ideología es un modo de conocer arraigado en el inconsciente y que opera como fantasía soportante de la realidad. En ello no hay nada perverso en un principio y de hecho resulta necesario para sobrellevar la realidad y para actuar conforme a ella. De la ideología tampoco podemos escapar porque ella radica en el lenguaje mismo, el lenguaje es ya ideológico y se encuentra en nosotros desde nuestros primeros momentos de vida. Es el gran Otro que nos aliena y que hace imposible, en cuanto inconmensurable, cualquier intento de sutura de nosotros mismos y de la sociedad. Por tales razones, lo que resulta vital en cualquier sistema político es contar con este nuevo sentido común que torne a dicho sistema también deseable y no solo impuesto por la fuerza. Que naturalice situaciones que en verdad no tienen nada de naturales, como lo ha hecho el sistema capitalista con el intercambio de mercancías, o el

²² Traducción libre del original: “rhetoricity is not a literary adornment, external to language, but an internal part of linguistic functioning”.

neoliberalismo con la desregulación de los mercados y la mercantilización de bienes que hasta antes estaban exentos de sus leyes también naturalizadas. Se trata en consecuencia de una idea bastante reiterada tanto en Gramsci como en Laclau, pero que ambos pasan por alto, asumiendo que existe un total entendimiento de esta noción. Me refiero a la legitimidad. Ambos autores apuntan y muchas veces lo nombran, lo identifican con esta noción, pero nunca la tratan. La creación de un nuevo sentido común, de la reforma moral e intelectual, y de la democracia como elementos todos conformadores de la hegemonía apuntan precisamente a una idea de legitimidad del sistema. Una norma cualquiera no tiene una vida muy larga si en ella radica tan solo su coercitividad. Una forma de gobierno, un principado o una república, no se diferencia en nada si en ambos puede existir momentos de fuerza y consenso, o sea momento de autoridad y libertad, pero la democracia los entrecruza y es aplicable en todos.

Bajo este marco de ideas la hegemonía es la capacidad de aglutinar voluntades a través de la ideología. La lucha de clases es la lucha ideológica. La lucha ideológica es la lucha por la atribución de significados. Hasta aquí, ni Gramsci ni Laclau tienen remarcadas diferencias. Ambos apuntan a la necesidad de crear ideologías que no solo logren aglutinar voluntades, sino que también logren la transformación social. En el primero, la revolución socialista aparece como una vía que debe adecuarse a cada nación, a cada lenguaje. El papel de los intelectuales en la creación de un nuevo sentido común y con ello en una nueva fuerza nacional-popular, es esencial. Incluso avizora que la democracia es también la vía para la lucha política, recuperarla del fascismo ha de ser el primer paso en la lucha socialista. En cambio, en el segundo, el único método legítimo es la democracia. La lucha política es una lucha por la construcción discursiva de un sujeto y de una lucha. El lenguaje es puesto de nuevo en el centro y permite traducir a un nuevo y renovado lenguaje, lo que ya Gramsci advertía. La superación de las relaciones de subordinación es una meta común y ello se traduce en la realización de la democracia. Lo que uno y otro entienden por esto es bastante diferente. No podemos entrar aquí a analizar cada una de estas cuestiones, pero valga fijar el punto central. La democracia como meta y como método es necesaria para dotar al sistema de un nivel de aceptación ineludible para su pervivencia. Supremacía es hegemonía más democracia.

Establecido aquello retomamos esta propuesta y el carácter no revolucionario que asume, o revolucionario en otro sentido. Dado que la democracia se avizora como fin (utópico) y como método para la articulación hegemónica y con ella la superioridad de una ideología por sobre otra, debemos ahora hacer presente el modo en que esto se produce. Dijimos más arriba que la ideología triunfante debe hacerse realidad, es ese el criterio de verdad de la hegemonía, y ello significa ser en los hechos, pasar a ser superestructura, y es el derecho el ámbito que juega un rol principal o protagonista en la superestructura, al menos contemporáneamente de modo que ha desplazado a la religión y otros sistemas normativos.

¿Qué relación puede existir entre hegemonía y derecho? ¿Cómo se vincula una noción que es adecuada para explicar o proponer el cambio social con otra que, aparentemente, es su antítesis? La lucha hegemónica, nos dice Gramsci, hierve ahí en donde las instituciones, el orden institucional, un nuevo Estado, aun no nace, en ese momento en que lo nuevo no termina de nacer y lo viejo no termina de morir. Lo viejo es el derecho. Dijimos anteriormente que en los tiempos modernos el derecho solo puede ser entendido como el derecho escrito, luego ese derecho ha tornado en institucionalizado: solo es derecho el que vale como tal. La validez moderna del derecho es también legal. Es derecho el que se ha producido conforme al procedimiento establecido. Por otro lado, lo nuevo pretende ser derecho. Pretende serlo para sustituir a lo viejo. Pretende serlo porque necesita ser realidad, y esa realidad puede ser incluso ficticia, irreal, aunque parezca contradictorio. Es ficticia, fingida, porque establece en lo social una determinación, una decisión que es imposible de tomar, una decisión que decide lo indecible. Si la hegemonía no logra por si sola ser sentido común, ser objetividad, puede serlo a través del derecho, necesita serlo a través del derecho. Incluso Gramsci lo reconoce cuando nos dice que la dictadura del proletariado necesita ese momento institucionalizado para llegar a ser, para nacer como lo nuevo. El derecho moderno también hace realidad la idea de universalidad. Es universal en la medida que es virtual: su formalidad. El derecho moderno eliminó los derechos estatutarios y los privilegios de clase, siendo aplicables en principio a cualquier persona sin distinciones de por medio. El derecho moderno hace posible la exigencia laclausiana de eliminar el dualismo particularidad/universalidad, dado que las articulaciones hegemónicas necesitan de significantes vacíos que acarrear la necesaria representación de lo universal. La fijación de sentido –siempre contingente y parcial- solo se materializa a través del derecho, el que, como

aparato ideológico y represivo logra mantenerla (la decisión) en todo el orden social (de lo contrario nada la distinguiría de la moral). La creación de un *buen sentido* no depende únicamente de una batalla cultural, como si se tratara solamente de moldear la conciencia de las personas, despertar su pertenencia de clase, sino que también se encuentra sobredeterminado.

En el pensamiento de Gramsci está siempre presente la estrecha vinculación de la hegemonía con la ideología y esta a su vez con el lenguaje. Todo hombre es filósofo pues es capaz del lenguaje. Toda lengua lleva en sí un modo de vida, una filosofía. Esto no es otra cosa que en el lenguaje radica la vida misma, los valores compartidos, las asignaciones de significados comunes que, en último término determinan conductas. Ahí en el lenguaje no solo radican las palabras o los signos, sino también lo simbólico, lo alegórico o lo metafórico, y todo ello determina conductas, una forma de ser más que de pensar.

“Si es verdad que cada idioma tiene los elementos de una concepción del mundo y de una cultura, también será verdad que el lenguaje de cada uno permite juzgar acerca de la mayor o menor complejidad de su concepción del mundo” (Gramsci, Vol 4, 1981, pág. 246).

El lenguaje es en sí mismo ideología y por ello el problema de la verdad no es relevante. Lo que es relevante es si esa atribución de significado ha sido asignada de una manera que podamos compartir. El hecho de que el cura párroco nos diga todos los domingos que hacer y como pensar, como llevar nuestra vida, parece poco razonable a la luz de la modernidad, del proyecto ilustrado. También es irracional que ahí en donde operan las voluntades humanas se nos diga que operan fuerzas misteriosas, leyes naturales, que son ajenas a los deseos y ambiciones humanas. El problema radica entonces, por una parte, en el proceso por el cual una cosa es lo que se dice de ella, y por la otra, el contenido de ese significado.

Una de las intenciones del primer capítulo es poner de relieve la importancia del lenguaje y su estudio en un análisis de cualquier fenómeno social, entre ellos el derecho. Al igual que Gramsci y tantos otros autores, la centralidad del lenguaje da cuenta de esa cuestión social que le atañe y que demuestra que el misterio por descubrir dice relación con la praxis, con la cotidianidad. Por eso para Gramsci era tan importante el estudio y el abordaje en cualquier

estrategia política de ese *sentido común*, de esa forma de pensar arraigada en el sujeto que permite y delimita no solo su forma de pensar sino más importante aún, su forma de ser. La clase dominante pretende tallar en piedra el significado que le ha otorgado a cierto objeto, impidiendo que los subalternos demuestren ahí que tienen algo de poder. Pensemos por ejemplo en nuestro 18-O y lo que vino después, pensemos en esa resignificación de la Plaza Baquedano o Plaza Italia. Este espacio público fue resignificado post estallido social como *Plaza Dignidad* y el monumento a un héroe del ejército chileno fue duramente mancillado, incluso incendiado. Pese a todo ello la autoridad se resistió a cualquier cambio de nombre de dicho espacio y del mismo modo a la reubicación de ese monumento. En este ejemplo se percibe con facilidad esa lucha por la atribución de significado, la lucha ideológica que se torna lucha de clase. Para el derecho, para el Estado, para el mundo de la administración, esa plaza seguirá siendo Plaza Baquedano sin importar cuanto y por cuantos sea denominada *Plaza Dignidad*. Esa articulación hegemónica que le ha otorgado una nueva significación a ese espacio necesita del derecho, de su performatividad, para que de esa forma *valga* como tal, sea la *Plaza Dignidad*. Si Laclau tiene razón y la sociedad está atravesada por un abismo insalvable de las diferencias y el antagonismo, es solo el derecho el que le otorga el momento de fijación necesario que la hace inteligible. A través del derecho se dota a la sociedad de manera artificial una cierta estabilidad, se decide lo indecible, y gracias a su fuerza las cosas *son* al menos por un instante siempre contingente y precario. La fuerza del derecho logra fijar, cristalizar, los momentos del discurso y convertirlos en elementos no solo para una articulación hegemónica y su consecuente identificación de sujeto, sino para ir más allá: para disputar el poder. De lo que se trata es de crear ideologías emancipadoras, y en este objetivo, el rol del derecho es fundamental porque encarna la ideología; entendida esta como el acto ficticio de cierre, como la decisión de lo indecible; y solo su performatividad apoyada en el poder, en su coercitividad, garantiza su efectividad social. Esto no es otra cosa que rescatar el carácter emancipador que el derecho también puede y debe tener. A ello, le sigue otro paso. La producción del derecho también debe ser legítima de modo tal de mantener el sistema hegemónico. Dicha legitimidad del derecho se reduce a la validez, a entender la norma jurídica como el fruto de la propia voluntad y no de una constricción ajena. *La voluntad general* o el *Reino de los fines* siguen estando presente como momentos utópicos.

Creo que la gran falta de Laclau y Mouffe, y otros autores por cierto, es precisamente desatender el momento de fuerza necesario en toda hegemonía. La fuerza física es pasada por alto, y parece atendible que así sea, pero no se vislumbra las razones por las cuales toda otra forma de fuerza queda fuera del análisis. La lucha por los cambios sociales sin hacerse con el poder parece develar esta falta teórica. Los movimientos de izquierda en todo el orbe no han sido capaces de ofrecer alternativas a la democracia liberal ni de argumentar fuera del discurso de los derechos subjetivos. Esto ha demostrado ser una tarea imposible. Ante el avance de la hegemonía neoconservadora o el nuevo bloque histórico construido por los discursos de derecha en donde la libertad individual y la idea de derechos subjetivos ha calado hondo, a la izquierda le es imposible ocupar un espacio en ese mismo discurso. Creo que este punto es bastante realista. Desde la década de los ochenta en la que fue escrito *Hegemonía y Estrategia Socialista* a la fecha hemos presenciado como los discursos de derecha que reivindicaban la libertad individual bajo la cadena de equivalencias: diferencia=desigualdad=libertad, han sido sumamente exitosos. La izquierda por su parte se ha demostrado incapaz de construir un discurso diferente en donde la noción de derechos subjetivos e individuales sigue constituyéndose como punto nodal básico de toda estrategia. Este desafío está aún presente en la política contemporánea y no se avizoran conceptualizaciones capaces de superar esta noción tan arraigada e institucionalizada de los derechos subjetivos, libertad individual y autonomía del mercado. En efecto, el discurso de los derechos humanos como atributo esencial del hombre o como aquello con lo que todo hombre nace ha despolitizado no solo este ámbito del derecho, sino que al derecho en general. Las luchas y las conquistas políticas son menospreciadas y tornadas en irrelevantes cuando el principio de igualdad que retoma Laclau es naturalizado y desencajado de su contrafacticidad, de la presencia constante de la desigualdad social. Amparado en una trascendentalidad jurídica, las luchas políticas, o sea las luchas hegemónicas, son invisibilizadas, relegadas a la irrelevancia.

Ante este panorama juega un papel principal el poder de la *catacrexis*, de la significación, de todas las cosas que quedan fuera del lenguaje, que son innombrables. Las articulaciones hegemónicas no solo tienen la función de llenar significantes vacíos, de dotarlos de significados precarios y contingentes, sino también puede asumir la función de *identificador de voluntades colectivas*. Así, por ejemplo, la resignificación de la Plaza Italia en Plaza

Dignidad es un indicio, efecto o evocación de la articulación hegemónica que operó para dicha resignificación. La catacrexis operante es un efecto de prácticas articulatorias y al mismo tiempo un demarcador o boya que nos permite identificar esa articulación como hegemónica. De lo contrario, sin esta boya y sin la toma del poder, todas las voluntades colectivas manifiestas, las articulaciones hegemónicas, quedan en el olvido si no se someten a los procedimientos estándar de la democracia liberal, como la elección de representantes o alguna otra similar. Una marcha de más de dos millones de personas se torna en una estela fantasmagórica de un poder popular que no logró ser lo que quería ser.

El criterio de verdad en la hegemonía, dijimos, es el criterio de realidad, o sea es fuerza hegemónica la que logra traducir en realidad, en los hechos, lo que antes eran meras ideas, mera ideología. Esto significa que la hegemonía es siempre construida *a posteriori*, retroactivamente, una vez que ya ha triunfado, pero la idea de distinguirla del dominio es hacerla necesaria incluso antes. Por ello para identificar una hegemonía el criterio de verdad ha de referirse a la atribución de significado en lucha, aquella resignificación que aún no es derecho pero que pretende serlo. En los hechos se le dice Plaza Dignidad, la realidad es esa, pero pretende ser verdad en cuanto el derecho lo recoge y se convierta así para todos en realidad, vale incluso coercitivamente. Dado que es imposible eliminar los antagonismos, necesitamos que valga de esta forma. El discurso práctico del derecho si bien proviene de la política, no se encuentra allí. La política es factual, contingente, imprevisible, etc., es lo que el derecho pretende erradicar. La noción de fuerza está presente en la política sin consideración a su legitimidad, en cambio, en el derecho, la fuerza se supone legítima en cuanto es la *razón de fuerza* triunfante de la lucha hegemónica (el mito derecho).

La hegemonía planteada de esta forma también es útil para identificar todas aquellas cuestiones que aparecen como inaprensibles, etéreas, sublimes, por cuanto se encuentran más allá del lenguaje, de lo simbólico. Cuestiones que solo se puede experimentar o *gozar*, y que para ser parte de un discurso solo cabe referirse a ellas a través de la metáfora, la analogía, la sinécdoque, etc., en definitiva, en la categoría de *tropos*²³. Así, por ejemplo, referirse a cuestiones que solo se pueden mostrar, mas no explicar, como una marcha de dos millones

²³ Un interesante trabajo sobre esto se puede ver en Kaplan, *The Rhetoric of Hegemony: Laclau, Radical Democracy, and the rule of Tropes*, 2010.

de personas, y deducir de ella *una* voluntad popular, parece realizable. Dado que es imposible determinar todos y cada una de las demandas, y que además todas ellas pueden ser contradictorias, la categoría de hegemonía permite identificar las cadenas de equivalencia que, amalgamadas en un punto nodal, como puede ser NO+AFP, o cualquier otro, pueda *atribuírsele* un significado que merece ser reconocido por el derecho. Claro que con ello no basta. La significación es solo una parte de un proceso bastante complejo. Lo que a mi juicio ha estado ausente en el debate es la legitimidad de esa significación, de modo tal de demostrar que una ideología hegemónica no basta, sino que ésta debe ser además legítima, pues la hegemonía ha de ser democrática. La democracia es a la vez el horizonte y el método de toda articulación hegemónica de modo que el hiato que separa la validez de la facticidad desaparezca. El discurso democrático como condición de posibilidad de la puesta en tensión de las relaciones de subordinación se hace más presente que nunca en el derecho, sobre todo, desde mediados del siglo pasado, post segunda guerra mundial, en los debates en sede constitucional que se explican por una expansión de la normatividad del texto constitucional o de la juridificación de las sociedades, como ha dado cuenta Habermas. De este modo la equivalencia democrática, como lógica de la igualdad, supone la pluralidad de los agentes sociales como condición de todo antagonismo en las sociedades que ha sobrepasado un cierto umbral democrático, razón por la cual todos ellos pueden asumir una posición de poder – hegemónica- en la medida que el principio democrático y todo lo que ello implica se mantenga incólume, tanto como método y como promesa.

El corolario de esto es lo siguiente: se puede decir que la ideología opera como una específica función social. Función que trasciende el plano gnoseológico para hacer presente en la realidad misma. Nuestra realidad es ya ideológica en la medida que está conformada por el lenguaje. La alienación primordial radica ahí, incluso antes de la inversión. El halo de arbitrariedad y enajenación está presente como dato anterior a nuestra llegada al mundo en cada palabra y en cada pensamiento, pero eso no significa que aquello sea inamovible, pétreo. La voluntad como capacidad de alterar el mundo, como *devenir*, permite disputar la significación, pero ello no (solo) en un plano abstracto o desconectado de la realidad misma, sino de alterarlo de manera objetiva, mediante la praxis. Nuestra realidad ideológica no es alterada mediante el discurso etéreo, meramente formal, de un manual o de un diccionario,

sino mediante la acción política que disputa el poder, el poder de la re-significación, de la performatividad.

El criterio de realidad de la hegemonía entonces es el de la ideología en cuanto real, en cuanto es llevada a la práctica. Una de las formas de hacer real aquello es mediante el derecho. Mediante el derecho se logra una realidad que, aunque ficticia, logra resignificar el significante para que en éste se elimine la contradicción entre lo que se dice y lo que se hace. De este modo, el significante aborto, propiedad privada, libertad de educación, matrimonio, etc., será lo que la hegemonía indique como tal, el que, a su vez, se encuentra no en lo que se dice, sino en lo que se hace, eliminado con ello –siempre de manera provisoria- las contradicciones. El criterio de verdad de la hegemonía es la realidad, y el criterio de verdad del derecho es la validez. De ahí que sea de sumo relevante complementar lo dicho hasta ahora con la noción de democracia y de legitimidad envuelta en ella. Solo en la medida que la ideología que ha hecho carne en la hegemonía sea a su vez *válida*, podemos establecerla, reconocerla como tal. Una dirigencia política puede y debe ser hegemónica incluso antes de llegar al poder, una vez en él, evidentemente no puede ejercerlo de manera tal que se convierta en puro dominio, en un autoritarismo, sino que debe seguir siendo también dirigente, de modo contrario, toda ideología hecha carne en hegemonías tan opuestas como el populismo de derecha o un comunismo totalitario tipo chino, compartirían el mismo estatus de un concepto que debe ser rescatado en clave emancipadora. La re-producción del derecho como ideología debe ser a su vez también entonces legítima, o sea válida, y en para ello, la democracia debe ser pensada no solo en su noción liberal, sino como *ethos*, una eticidad que reconoce su propia provisionalidad y particularidad, al modo en como lo hace la filosofía de la praxis. La democracia asegura la pervivencia de la ilusión de un cierre que es indispensable para la constitución del vínculo de lo social.

La democracia asegura que la luchas, las revoluciones, los sujetos y sus ideologías sean tan inesperadas como esperanzadores. Recogiendo la idea gramsciana por la cual se puede anticipar que habrá lucha, pero no el contenido de ésta, la democracia como método y como horizonte permite rescatar el elemento ético envuelto en toda lucha hegemónica. Se trata de un elemento necesario-imposible que le otorga a la hegemonía una fisonomía renovada para el siglo XXI.

BIBLIOGRAFÍA

- Althusser, L. (2015). *Sobre la reproducción*. Madrid: 2015.
- Ambriz-Arévalo, G. (2015). La ideología en Marx: más allá de la falsa conciencia. *Pensamiento y Cultura*, 107-131.
- Anderson, P. (2006). *Las Antinomias de Antonio Gramsci*. Mexico DF: Fontarama.
- Angelo d'Orsi. (2008). *Egemonie*. Napoli: Dante & Descartes.
- Becerra, f. (2017). La noción de lenguaje en Jacques Lacan: del signo lingüístico en Saussure al algoritmo saussureano en Lacan. *Revista Filosofía UIS, Vol 16, No 1, enero-julio 2017*, 179-182.
- Benjamin, W. (1998). *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Bogota: Taurus.
- Betancourt, C. (2009). Gramsci y el concepto de bloque histórico. *Revista UniAndes*.
- Boothman, D. (2017). Gramsci's Historical Bloc: structure, hegemony and dialectical interactions. *Revista de Educacao*, 131-150.
- Burgos, R. (2019). La objetividad en Gramsci. *Tempo Social, revista de sociologia da USP*, 31(2), 93-119.
- Butler, J., Laclau, E., & Žižek, S. (2017). *Contingencia, Hegemonía, Universalidad*. Bogota: Fondo de Cultura Económica.
- Cospito, G. (1 de noviembre de 2015). Egemonia dopo Gramsci: una riconsiderazione. *Egemonia dopo Gramsci: una riconsiderazione*. Urbino. Obtenido de https://www.academia.edu/20677454/Le_interpretazioni_dellegemonia_gramsciana_in_Italia_e_in_Francia
- Cospito, G. (2016). Egemonia. *International Gramsci Journal*, 49-88.
- Cospito, G. (2016). *El ritmo del pensamiento de Gramsci: una lectura diacrónica de los cuadernos de la cárcel*. Buenos Aires: Ediciones Continente.
- Cospito, G. (2018). Hegemony. *International Gramsci Journal*, 18-25.
- Critchley, Simon. (2008). *Laclau: aproximaciones críticas a su obra*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Derrida, J. (1994). *Fuerza de Ley: el fundamento místico de la autoridad*. Madrid: Tecnos.
- Espinoza Lolas, R. (2016). *Hegel y las nuevas lógicas del mundo y del Estado*. Madrid: Akal.
- Fernández, O. (20 de octubre de 2020). *Antonio Gramsci y su laberinto: acerca de los cuadernos, las notas y los conceptos gramscianos*. Obtenido de <http://ical.cl/http://ical.cl/wp-content/uploads/2020/10/Antonio-Gramsci-y-su-laberinto.pdf>

- Fielbaum, A. (2015). Catacresis de la política. *Revista Pleyade*, 191-213.
- Francioni, G. (1984). *L'officina Gramsciana*. Napoli: Bibliopolis.
- Fromm, G. (2012). Hobbes vs. Descartes: un diálogo entre sordos. *Dialogos*, 125-160.
- Fronsini, F. (2003). Sulla traducibilita nei quaderni di Gramsci. *Critica Marxista*, 29-38.
- Fronsini, F. (2007). Gramsci dopo Laclau. En F. Fronsini, & V. Adriano, *Verita, ideologia e politica*. Urbino: Cronopio.
- Fronsini, F. (2014, v. 28). Ideologia em Marx e em Gramsci. *Educacao e Filosofia Uberlandia*, 559-582.
- Fronsini, F. (2017). Egemonia e Modernita il pensiero di Gramsci in Italia e nella cultura internazionale. *Convegno internazionale di studi in occasione dell'80° aniversario della morte di Antonio Gramsci*, (pág. 19). Roma. Recuperado el 1 de 11 de 2021, de https://www.academia.edu/40835411/Egemonia_e_modernit%C3%A0._Gramsci_in_Italia_e_nella_cultura_internazionale_a_cura_di_Fabio_Frosini_e_Francesco_Giasi_Viella_Roma_2019
- Galán, R. C. (1994). La teoría lingüística de Wilhem Von Humboldt. *Anuario de Estudios Filológicos, Universidad de Extremadura, XVII*, 165-185.
- Gómez, J. J. (2018). Filosofía de la praxis como crítica de la hegemonía en Antonio Gramsci. *Ideas y Valores*, 93-114.
- Gramsci, A. (1981). *Los Cuadernos de la Cárcel*. (V. Gerratana, Ed., & A. M. Palos, Trad.) Mexico DF: Ediciones Era.
- Gramsci, A. (1999). *Cuadernos de la Cárcel* (Segunda ed.). (V. Gerratana, Ed., & A. M. Palos, Trad.) Mexico DF: Era.
- Gruppi, L. (1978). *El concepto de hegemonía en Gramsci*. Mexico DF: Ediciones de Cultura Popular.
- Guerrero, M. (2012). Pensar lo social desde los juegos del lenguaje como posibilidad de la democracia. *Trabajo Social*, 7-20.
- Guzzone, G. (20 de octubre de 2021). *Da Laclau a Gramsci*. Obtenido de academia.edu: https://www.academia.edu/33259650/Da_Laclau_a_Gramsci_note_di_lettura_sullunit%C3%A0_di_economia_ed_egemonia
- Habermas, J. (1998). *Facticidad y Validez*. Madrid: Trotta.
- Habermas, J. (1999). *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Madrid: Catedra.
- Humboldt, W. V. (1990). *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*. Barcelona: Anthropos.

- Kaplan, M. (2010). The Rhetoric of hegemony: Laclau, Radical Democracy, and the Rule of Tropes. *Philosophy and Rhetoric*, 253-283.
- Karl Marx. (1974). *La ideología alemana*. Madrid: Grijalbo.
- Laclau, E. (1992). Universalism, Particularism and the Question of Identity. *October*, 61, 83-90.
- Laclau, E. (2000). *Nuevas reflexiones sobre la revolucion de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Nueva Vision.
- Laclau, E. (2001). Can Inmanence explain social struggles? *Diacritics*, 3-10.
- Laclau, E. (2007). Ideology and post-marxism. *Journal of Political Ideologies*, 103-114.
- Laclau, E. (2014). *Los Fundamentos Retoricos de la Sociedad*. Mexico DF: Fondo de Cultura Económica .
- Laclau, E., & Mouffe, C. (2001). *Hegemonía y estrategia socialista*. Madrid: Siglo XXI.
- Larraín, J. (2007). *El concepto de Ideología*. Santiago: LOM.
- Machado, I. S. (2014). Laclau and Mouffe´s Theory of Discourse and Hegemony: a possible approach to Law and its integrity? *Archives of Philosophy of Law and Social Philosophy*, 323-334.
- Mann, M. (2007). *Lectura sobre el Estado y la políticas públicas: retomando el debate de ayer para fortalecer el actual*. Buenos Aires.
- Moya, J. S. (Julio-Diciembre de 2015). ¿Qué sujeto? ¿Quié cambio? Laclau y el problema del sujeto de la acción política transformadora. *Pléyade*(16), 119-138.
- Navarro, R. P. (1971). Lacan: lenguaje e inconsciente. *Revista latinoamericana de psicología*, 167-181.
- Norval, A. (2004). Hegemony after deconstruction: the consequences of undecidability. *Jornal of Political Ideologies*, 139-157.
- Portantier, J. C. (2000). Gramsci, lector de Maquiavelo. *Clacso*, 149-154.
- Ramirez, C. A. (2011). Consensos Fracturados: Hegemonía y teoría de la argumentación. *Revista de Ciencia Política*, 31(2), 227-245.
- Ramirez, L. C. (2014). Wittgenstein: lo místico en el Tractatus. *Fundacion Univesidad Luis Amigó*, 126-136.
- Santolalla, A. (2019). El mito como clave de lectura del pensamiento político de Gramsci desde la inmanencia. *Contrastes*, 133-143.
- Schtivelband, E., & Terriles, R. (2008). Ideología, discurso, subjetividad. La reconfiguración de la problemática de la hegemonía en la obra de Ernesto Laclau. *Revista de Filosofía y teoría política*, 31-51.

- Snir, I. (2016). Not just one common sense: Gramsci's common sense and Laclau and Mouffe's Radical Democratic Politics. *Constellations*, 1-12.
- Sosa, M. M. (2015). El legado Althusseriano: apuntes para una reflexión sobre los vínculos entre ideología, subjetividad y política en Laclau, Badiou y Žizek. *Revista Pleyade*, 139-163.
- Stravakakis, Y. (2014). *Lacan y lo político*. Buenos Aires: Prometeo.
- Vacca, G. (2020). *Vida y pensamiento de Antonio Gramsci 1926-1937*. Madrid: Akal.
- Valentine, J. (2001). The hegemony of hegemony. *History of the human sciences*, 88-104.
- Veltmeyer, H. (2006). El proyecto post-marxista: aporte y crítica a Ernesto Laclau. *Theoria*, 1-15.
- Voloshinov, v. (2004). *El Marxismo y la filosofía del lenguaje*. Buenos Aires: Godot.
- Wolfe, T. (2018). *El reino del lenguaje*. Buenos Aires: Anagrama.
- Žizek, S. (2003). *Ideología: un mapa de la cuestión*. Mexico DF: Fondo de Cultura Económica.
- Žizek, S. (2016). *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires: Siglo XXI.