



Tipo de documento: Trabajo Final de Carrera de Especialización

Título del documento: Ontología de lo político y el lugar de la ideología

Autores (en el caso de tesis y directores):

Víctor Leonel Ortega

Amílcar Salas Oroño, tutor

Datos de edición (fecha, editorial, lugar,

fecha de defensa para el caso de tesis: 2021

Documento disponible para su consulta y descarga en el Repositorio Digital Institucional de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.
Para más información consulte: <http://repositorio.sociales.uba.ar/>

Esta obra está bajo una licencia Creative Commons Argentina.
Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 4.0 (CC BY 4.0 AR)



La imagen se puede sacar de aca: https://creativecommons.org/choose/?lang=es_AR



Víctor Leonel Ortega

“Ontología de lo político y el lugar de la ideología”

Monografía final para optar por el título de Especialista en
Estudios Políticos

Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires

Director: Amílcar Salas Oroño

Ciudad autónoma de Buenos Aires

2020

Introducción.....	3
Capítulo 1: Elementos para una ontología política.....	4
1.1. Heidegger y el problema del ser	4
1.2. En busca de la especificidad de lo político en Schmitt.....	5
Capítulo 2: La ontología en la dicotomía idealismo-materialismo.....	7
2.1. Althusser: Corriente subterránea de materialismo aleatorio.....	7
2.2. El materialismo en Laclau/Mouffe y Althusser	11
Capítulo 3: La ontología en la distinción entre teoría política y filosofía política	14
3.1. Rawls, ejemplo general de filosofía política.....	14
3.2. Mouffe contra Rawls	17
3.3. Laclau, ontología y teoría política en la lógica política del populismo	20
Capítulo 4: La cuestión de la ideología	24
4.1. La ideología en Žižek	24
4.2. Žižek, el <i>point de capiton</i>	26
Capítulo 5: Hegemonía e ideología	28
Conclusiones.....	31
Bibliografía.....	33

Introducción

El presente trabajo pretende explorar la relación entre lo político en su sentido ontológico y el modo de relación que tiene con la ideología. El punto al que se pretende llegar es que la relación entre ambos conceptos es estrecha pero que no tienen el mismo status. La ideología aparece como el momento óntico en el instante mismo del desplazamiento de la ontología de lo político. Para estos fines el primer paso es acudir a Martin Heidegger para saber qué significa el carácter ontológico referido. Una vez establecido esto se dará cuenta de Carl Schmitt, decisión tomada a partir del hecho de que este se pregunta por la especificidad de lo político. Schmitt, en su afán de purgar al concepto de cualquier elemento extraño al mismo, abre el camino para una ontología plena. Sin embargo, con esto no alcanza debido a que el problema en cuestión puede ser viciado, además de estos elementos extirpados por Schmitt, de otras corrientes de pensamiento que pueden confundir la atención del asunto. Por este motivo resulta necesario transitar dos relaciones, a saber: el materialismo/idealismo, y la teoría política/filosofía política. Para el objetivo trazado es necesario limpiar de todo idealismo y de toda filosofía política a la dimensión ontológica de lo político.

Lo propio de lo político no puede ser idealismo por los mismos requisitos de Heidegger para pensar lo ontológico. No se puede pensar lo ontológico desde lo óntico, lo cual resultaría un serio error conceptual. Pero tampoco el devenir puede tener necesidad histórica alguna en un desenvolvimiento trascendental. Para estos fines se acude al materialismo aleatorio de Althusser. Esta elección responde a una afinidad literaria, ya que se podrían utilizar otros textos de Althusser, tales como *La revolución teórica de Marx*, texto que también será de consulta. Resulta más atractivo el carácter filosófico desde los atomistas griegos que utiliza Althusser para pensar un materialismo que no tenga ningún residuo de escoria idealista. Esta idea será reforzada con Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, quienes serán relacionados con el texto de Althusser marcando algunos matices de contraste. Las otras corrientes que intervienen en este problema son la teoría política y la filosofía política. Este punto es abierto al debate, pero se constatará entre John Rawls y Chantal Mouffe, donde se podrá ver la distancia entre un

pensamiento prescriptivo y un pensamiento que se instala en el carácter ontológico. Será fortalecido esto con el estudio del populismo por parte de Ernesto Laclau. Tras muchas décadas de debate sobre qué es el populismo, Laclau arremetió con *La Razón Populista*, donde no solo recupera la dignidad del concepto, sino que analiza las lógicas internas de lo político mismo. Se entiende en Laclau el punto más alto de la teoría política para un tratamiento estrictamente ontológico de lo político.

Una vez que este carácter haya quedado limpio de todo elemento contaminante es el momento de analizar a la ideología. Para esto no se va a hacer un recorrido por el debate acerca de la ideología. Se ha seleccionado el trabajo de Slavoj Žižek en *El sublime objeto de la ideología*, debido a que el tratamiento se encuentra en la misma sintonía teórica de Laclau. Llegados a este punto el destino del problema estará en manos de estos autores, Laclau y Žižek. Todos los autores citados antes sirven para llegar hasta Laclau como la manifestación más pura del carácter ontológico de lo político, tanto en el concepto de hegemonía como en el de antagonismo. La centralidad de Žižek descansa en el hecho de ser el pensador contemporáneo que, para pensar la ideología, utiliza el mismo marco del psicoanálisis lacaniano que Laclau. De esta manera se llegará al punto de poder fortalecer la idea de que la ideología es el momento óntico del desplazamiento de lo político.

Capítulo 1: Elementos para una ontología política

1.1. Heidegger y el problema del ser

Para comenzar por esta indagación lo primero que hay que hacer es tomar como punto de partida el principio conceptual del problema, que no es más que exponer lo que se entiende por ontológico. Compete comprender lo político en su dimensión ontológica, dejando de lado toda proyección óntica para pensar lo político. Toda proyección óntica tiene una naturaleza diferente a la dimensión ontológica. Esto es así por el hecho de que lo óntico queda arrojado al mundo y en contacto con él. Claro está que en este ser arrojado, el ente (óntico), se proyecta con absoluta contingencia y aleatoriedad por lo cual las posibilidades de relación entre los entes son infinitas. Este es el motivo por el cual los pensadores que citaremos, en especial Althusser y Laclau hacen eso de esta matriz conceptual para discutir toda pretensión de un devenir necesario, enfrentándose de este modo a toda ratio de origen y a toda necesidad de la historia en su desplazamiento. La particularidad que enfrentamos es el modo de desarrollo de la ontología de lo político arrojado sobre sus entes que no parece poder soltarse en su desenvolvimiento de la ideología. Por este motivo es un problema, dado que o bien es una

necesidad o bien lo político e ideológico son una y la misma cosa. Martin Heidegger es el comienzo conceptual que señalamos, por el cual vamos a comenzar por ver cómo define estos conceptos.

Heidegger nos dice que el concepto de “ser” es imposible de definir por tener una universalidad suprema. El ser está más allá de sus entes, por ejemplo, la mesa efectiva sobre la que alguien se apoya es el ente sobre el cual el “ser mesa” arroja su existencia, pero el ser no es la mesa. El ser no es un ente nos dice Heidegger. El ente es la manifestación óptica sobre la cual se expresa el ser. Dicho en las palabras del autor: “El ser de los entes no ‘es’ él mismo un ente” (Heidegger, 2014, 15). Lo ontológico refiere al ser, a eso que es, pero no se puede definir, a la vez que solo puede expresarse en sus entes. No interesa ver o enumerar las características de un ente para comprender su ser, sino que de lo que se trata es de ver la naturaleza de ese ser. Por ejemplo, cuando Laclau estudia el populismo lo que hace es vetar todas las caracterizaciones exteriores y adjetivales del mismo, para en su lugar ir por dentro del concepto populismo para comprender su naturaleza y sus lógicas internas. Muchos críticos de Laclau no logran ver más allá de lo óptico. Dicho de un modo más sencillo, el ser es una abstracción, es la naturaleza de su propia existencia y los entes, el nivel óptico, es aquello sobre los que se manifiesta el ser. La mesa concreta sobre la que nos apoyamos es el nivel óptico sobre el que se manifiesta el ser ontológico de mesa. En el presente trabajo nos compete primero comprender a lo político en su nivel ontológico, a la vez que no nos interesa ninguna forma óptica que tome, ninguna especificidad histórica, ni sus sistemas de partidos, ni electorales, ni institucionales, ni nada de eso. Solo aquello que atañe a la naturaleza de lo político. Cuando Maquiavelo nos anunciaba que lo político tiene sus propias reglas, su propia lógica y su propia ciencia, nos estaba queriendo decir exactamente esto. Pero para nuestros fines hemos elegido a un autor que se ha ocupado de este problema, de la especificidad de lo político. Este autor es Carl Schmitt, y con él continuaremos.

1.2. En busca de la especificidad de lo político en Schmitt

Schmitt observa la dificultad para encontrar una definición de lo político. Siempre visto como algo negativo en relación a lo moral, a lo económico, al derecho, entre otros. Lo político debe ser develado al poder constatar categorías que sean específicamente políticas. Al mismo tiempo el criterio de lo político no puede derivarse de ningún otro criterio. Lo que Schmitt está tratando de hacer es develar el carácter ontológico de lo político. Por este motivo nos ha

resultado necesario ir sobre Heidegger, ya que nos ha permitido comprender que el “ser” tiene una universalidad suprema. Entonces lo político, en su carácter ontológico, tiene su inscripción en la universalidad y antecede a lo óptico, a las formas políticas concretas. Es esto lo que Schmitt está buscando resolver, lo propio de lo político. De esta manera se va a pulir lo propio de lo político buscando superar el error común de viciar a lo político de elementos que no le son propios en su nivel ontológico. Juzgar a lo político en sus atributos estéticos es un error, así como hacerlo desde lo económico y, sobre todo el más vulgar de los errores, juzgarlo desde lo moral. Para esto nos va a decir que el binomio propio de lo estético es lo bello y lo feo, en lo económico la contraposición de lo útil y lo dañoso y en lo moral la oposición autónoma de su ontología es lo bueno y lo malo. Entonces, lo que es propio de la autonomía de lo político es la distinción amigo-enemigo. Schmitt se va a dedicar a justificar una y otra vez la fortaleza de esta relación dicotómica propia de lo político. Este autor, a partir de este postulado, va a ser muy importante en el pensamiento ulterior sobre estos problemas.

Cabe destacar que el pensamiento de Schmitt es binario y antidialéctico. Esto tiene relación con lo que vamos a tratar más adelante. Vamos a exponer la distancia entre el materialismo y el idealismo, así como la que hay entre teoría política y filosofía política. Nuestro autor no es un filósofo político, es un teórico y claramente no es un idealista. Él no lo dice, pero con claridad podemos inferir que es un materialista. Estamos en condiciones de decir que la dialéctica está ligada al idealismo y a la filosofía política. Por lo menos en el modo que va a ser expuesto en el desarrollo posterior. Es cierto que estas afirmaciones pueden ser motivo de polémicas por lo cual nos ajustamos a nuestro argumento que van a ser desarrollado en los apartados siguientes. En este punto nos alcanza con decir que Schmitt está muy lejos de un pensamiento tripartito dialéctico, y por el contrario su pensamiento es binario. Para pensar el nivel ontológico de las diferentes naturalezas acude a esta distancia entre dos polos que no se reconcilian. Como vimos antes, así piensa lo moral, lo estético y lo económico, además de lo que nos compete, que es lo político. Como ya dijimos, estos dos polos irreconciliables son el eje amigo-enemigo. Es tan importante la comprensión ontológica de lo político que otros autores que también son materialistas y antidialécticos se apropian de los ejes de Schmitt. Adelantando lo expuesto más adelante, Laclau y Mouffe van a hablar de un antagonismo en lo social que no se puede erradicar. Para estos lo social se estructura en una falla constitutiva, siendo atravesado por un antagonismo principal, donde toda identidad está llamada al fracaso en su positividad plena. Muchos años después el mismo Laclau va a explicar la lógica del populismo atravesada por una frontera antagónica imposible de sortear. Además, este autor denuncia que el error siempre cometido cada vez que se ha tratado el problema del populismo

es la carencia de herramientas ontológicas, que es lo que pretende aportar. Justamente esto es lo que acá pretendemos reforzar. Estos autores, Mouffe y Laclau, abiertamente han hecho uso de Schmitt, tanto en su obra coescrita como en sus trabajos individuales.

Capítulo 2: La ontología en la dicotomía idealismo-materialismo

2.1. Althusser: Corriente subterránea de materialismo aleatorio

Un materialismo del encuentro, de la lluvia o aleatorio es algo muy diferente a lo que se suele entender por materialismo, asociado generalmente a Marx, Engels o Lenin. El materialismo de estos últimos está asociado a la tradición racionalista, como una forma encubierta de idealismo. Se puede decir que es la primacía del logocentrismo occidental dominado desde los griegos, que piensa la anterioridad de todo sentido al devenir de la realidad. Althusser nos dice que un materialismo aleatorio o del encuentro escapa a la necesidad teleológica del idealismo. El materialismo del encuentro no es que fue ignorado, sino que por el peligro que representaba fue rápidamente interpretado en clave de un idealismo de la libertad. Desde Demócrito y Epicuro, podemos decir que antes que algo había nada, pero a la vez que existían todos los elementos del mundo por la eternidad; pero no había mundo todavía, por ende “ningún Sentido, ni Causa, ni Fin, ni Razón ni sinrazón” (Althusser, 2002, 33). Es fundamental en Epicuro entender que no hay anterioridad alguna de sentido, lo que lo opone a Platón y a Aristóteles. Lo que hay es una lluvia de átomos que caen y dan forma al mundo, solo átomos y vacío. Para Aristóteles sería extraña una tesis semejante porque no habría mundo posible ya que en su física la materia cae de manera rectilínea y los átomos jamás podrían encontrarse, eso que hoy se llama gravedad. Entonces, si los átomos caen de manera rectilínea, ¿Cómo es posible que haya algo? ¿Cómo se crea un mundo? Lucrecio agrega a esta tesis epicúrea que, en un momento, que nadie sabe cuándo sucede, ni cómo, ni en dónde, algo que no tiene registro histórico, un átomo tiene una desviación infinitesimal. Esta desviación imperceptible se denomina *clinamen*, y lo que genera es un encuentro que no tiene necesidad alguna de ser, solo sucede.

La desviación de ese átomo genera un encuentro con otro átomo ubicado inmediatamente al lado en caída rectilínea hacia el vacío. Este encuentro genera otros encuentros, algo empieza a conformarse donde nada había y así es como generan una carambola producida por ese primer encuentro. Es esta desviación, y no un fin de la razón, es lo que aparece

como el origen de las cosas, desviadas y no derivadas. De manera que para el mundo de los hombres y para este materialismo del encuentro, pensar el devenir como contingente no es inverosímil. No es suficiente que exista un encuentro, es importante que dure porque en caso contrario ningún mundo tendría lugar. Pero sin el encuentro solo serían elementos abstractos e inconexos. Althusser agrega que una vez que se consume un mundo por un encuentro es cuando aparece el reino de la Razón, el Sentido y la Necesidad, conformando estructuras que generan efectos, y tales estructuras van a ser pensadas por los filósofos de una época como el origen necesario de la realidad que se formó de modo aleatorio. Pero el hecho es que solo es el resultado de la contingencia de un encuentro producido por la desviación del *clinamen* y queda subsumida la necesidad a la aleatoriedad y a la contingencia.

Althusser cita a Heidegger, pero dejándolo fuera de las grandes divisiones del pensamiento. El motivo por el que lo trae es a raíz de la contingencia, de lo imprevisto. Lo trae porque rechaza el origen, la causa del mundo. Toma como herencia epicúrea la idea de que “hay”, de lo “dado así”, hay mundo, hay materia y hay hombres. Lo que es “dado así” no tiene una idea como causa determinante de su ser, somos arrojados a un mundo. Al ser arrojados al mundo abre las puertas de la contingencia ya que el mundo nos remite “a la apertura del Ser, a la pulsión original del Ser, a su envío más allá del cual no hay nada que buscar” (Althusser, 2002, 35). El mundo es un hecho del cual nosotros no hemos tomado decisión alguna, está ahí, es pura contingencia, somos en el mundo. Para Heidegger, el “ser ahí” es en su ser fáctico con su historicidad, de “yecto”, donde ya era en su propia construcción y que se gesta en su advenir. El ser ahí es ópticamente lo más cercano, pero ontológicamente lo más lejano porque no tiene una causa, tiene una historia. Idea que puede ser reforzada con los postulados de Foucault cuando nos dice en lo referente a la genealogía que “al desplazamiento metahistórico de las significaciones ideales (...) se opone a la búsqueda del origen” (Foucault, 2014, 13). En el mismo tipo de enfoque en que traemos a Althusser, pero referido a la cuestión de la genealogía, puntualmente aludida a Nietzsche, Foucault topa con el mismo problema, el del origen, este es elevado al nivel de la metafísica. Agrega que la tarea del genealogista no es agregar fe a la metafísica, sino que es atender a la historia, captar la singularidad del hecho histórico, escapando a toda finalidad. El motivo por el cual es así es que “ha nacido de forma ‘razonable’, -del azar-.” (2014, 18). En el comienzo de las cosas no hay origen, hay disparate. El origen no es algo solemne, no existe la fantasía de la creencia del origen perfecto de las cosas. El origen siempre apela al pensar el origen de los dioses, porque no hay origen metafísico.

Como el materialismo del encuentro escapa a todo criterio conocido sobre el materialismo, Althusser nos trae a Maquiavelo como uno de los testigos de esta corriente

subterránea de materialismo del encuentro, en una región hoy llamada Italia, en la que todas las condiciones eran desfavorables. Podría ser Francia, pero no estaban dadas las condiciones, en cambio la península itálica era una región abierta al pillaje externo y siempre sublevada y expuesta a la ocupación, pueblos entusiastas, pero sin organización. Regiones atomizadas que no lograban la añorada unificación donde cada una caía en picada como un átomo sin lograr un encuentro alguno con el átomo de al lado. Había que crear las condiciones de la desviación, entonces tenemos una praxis. Maquiavelo no confiaba en los estados existentes para lograr la unificación, por eso le encomienda la tarea a un Príncipe, sin nombre, salido de la nada. Agrega la necesidad de otro encuentro: el de la fortuna y la *virtù*, puede durar o no, el fracaso es una opción, pero en la que el Príncipe debe saber gobernar. Si hay o no fortuna el príncipe debe tener *virtù*, siendo este otro encuentro que debe darse. No hay en este caso como en la tradición política aristotélica, nos dice Althusser ninguna Causa, ni principio, ni teleología, que preceda a los efectos. Hay vacío político que viene a ocupar un Príncipe en la contingencia del hecho por consumar. Los elementos están ahí, serán una unidad cuando la lluvia del Encuentro los haya unido, hasta entonces serán abstractos.

La corriente materialista es subterránea, porque Althusser la encuentra por debajo de diferentes tendencias y autores. Siempre estuvo ahí, aunque siempre atravesada por pretensiones teleológicas como al *Ousía, Essentia, logos, ratio*, etc. Pensar la historia es pensar la realidad de la política y los vínculos del encuentro, que son lucha política. Y esto es así lindando la guerra, como en Rousseau y Hobbes. Incluso subyace este materialismo en la lucha por el reconocimiento en Hegel entre dos conciencias que se encuentran, la del Amo y la del Siervo, siendo el caso en que cierto materialismo del encuentro se filtra en el idealismo alemán. Siempre ha subsistido, ahí, donde en el origen hay nada, pero tampoco hay comienzo porque no ha existido nada antes de cualquier cosa. La filosofía no es el pensar desde un origen o pensamiento de esa causa. La filosofía es subirse al tren en movimiento a lo Heráclito, de una eternidad que fluye. Entonces citemos a Althusser para expresar esta tradición materialista completamente olvidada como oposición a cualquier idealismo:

En este mundo sin ser y sin historia (como los bosques de Rousseau), ¿qué ocurre? Pues algo ocurre: “algo”, activo/pasivo impersonal. *Encuentros*. Ocurre lo que ocurre en la lluvia universal de Epicuro, anterior tanto a todo mundo, a todo ser y a toda razón, como a toda causa, ocurre que eso se encuentra ahí, o, como diría Heidegger, que ‘eso es arrojado’ en un “envío” primordial. Poco importa que esto se deba al milagro del *clinamen*, basta con saber que se produce “no se sabe dónde, no se sabe cuándo”, y que es ‘la desviación más pequeña posible’; es decir, la nada asignable a toda desviación. [...] En la “nada” de la desviación tiene lugar el encuentro entre un átomo y otro, y este acontecimiento deviene *advenimiento* bajo la condición del paralelismo de los átomos, pues es este paralelismo el que, una vez violado, provoca la gigantesca carambola y el

enganche de un número infinito de átomos de donde nace un mundo (Althusser, 2002, 57).

Ahí donde nace un mundo producto de un encuentro de átomos y una carambola da forma a ese mundo y los modos singulares se desplazan, empiezan a aparecer las formas. Es cuando aparecen las primeras estructuras que efectivamente tienen primacía sobre los elementos y ahí lo que puede llamarse “afinidad”, que completa con los juegos del encuentro en la capacidad de engancharse. Entonces, es cuando toman consistencia y forma y dan nacimiento a nuevas formas. Pero ahora, efectivamente, hay relaciones determinantes y aparecen los pensadores de las causas primeras pero que, a pesar de su esfuerzo por pensar el devenir necesario, lo que hay y siempre hubo es vacío y encuentro. Leucipo que no es citado por Althusser aporta que existen los sólidos pero que tiene poros, pero de ser así, no habría sólido alguno más allá de los poros, “Es necesario pues, que los sólidos contiguos sean indivisibles, y que en medio de ellos se encuentren vacíos” (Mondolfo, 2004, 128).

Marx reprimió este materialismo del encuentro o de la lluvia atrapado bajo un materialismo de la esencia de lo que no supo o no pudo escapar de Hegel, donde desarrolla la concepción del modo de producción capitalista a partir del concepto de acumulación originaria. Pero a pesar de esto, ronda en muchos pasajes el nacimiento del capitalismo motivado por un encuentro. Hay un encuentro entre “el hombre de los escudos”, (entiéndase el capitalista), y del “proletario”, quien está desprovisto de todo excepto de su fuerza de trabajo. Este encuentro ha tomado consistencia, ha perdurado, o sea que no se ha disuelto rápidamente, porque no hay que olvidar que un encuentro puede ser fugaz. De esta manera ha provocado relaciones estables, estructuras determinantes y sus propias leyes del modo de producción capitalista. Destaca Althusser que estos elementos que se han encontrado no han estado en la historia para juntarse, sino que han estado ahí de manera flotante, pero ningún impulso teleológico ha generado las estructuras que hoy lo conforman, no hubo necesidad de ser, solo aleatoriedad.

Lo que ha hecho Althusser fue disputar el dogmatismo marxista, pero desde la izquierda. Marx ya demandaba “lectores que sean capaces de pensar por sí mismos” (Liria, 2002, 73). De manera tal para poder expresar el alcance de la revolución teórica de Marx. Para esto debió hacer algo más que dar vuelta la dialéctica de Hegel: tenía que aislarlo de él. Para esto buscó transformar el materialismo antes que la dialéctica. Esta tiene envoltura mística de un devenir preestablecido. Para el pensamiento dialéctico la historia tiene un fin porque la misma estructura dialéctica es teleológica, donde la mediación suprimida es en realidad conservada. Mantiene la determinación de donde procede lo que se suprime es lo infinito de lo finito, por ende, siempre se contiene. Esa mediación no existe como algo independiente sino

como un momento de una teleología que la trasciende. De esta manera, el fin del devenir ya está dado en su mismo comienzo. No hay realidad que se pueda crear, construir; la dialéctica, que es una lógica del cambio, es en realidad “dura” donde la *Idea* ya es desde antes. No hay praxis que modifique, que desvíe al resultado final de aquello que trasciende todo: donde ya está iniciada su universalidad abstracta hasta su universalidad concreta, en la que solo hay mediaciones para ese fin.

2.2. El materialismo en Laclau/ Mouffe y Althusser

Para Marx, la filosofía es la ciencia de la contradicción y si es esto, también es una teoría de las garantías en la cual confiamos en extraer el contenido oculto de las cosas. La contradicción aparece como el motor, como el principio de la lucha. Permite avanzar a la historia, pasar de una forma a otra superior donde se establece como dominante en un momento de la historia motivada por su contradicción interna. La clase capitalista engendra a la clase proletaria, motivada por su contradicción interna que es motor de la historia. La contradicción como motor contiene ya su superación, la cual a partir de su negación se reconcilian en una instancia superadora los contrarios. De esta manera, el materialismo dialéctico, con el primado de lo negativo sobre lo positivo, del no en el sí, advendrá en el triunfo de los explotados en una sociedad sin Estado en el que todos los días sean domingo. En este texto breve, *Sobre el pensamiento marxista*, Althusser expresa su denuncia a un materialismo que dice invertir a Hegel, pero reproduce la necesidad y el determinismo. ¿Qué sería de Engels sin su *encuentro* con Mary? Althusser relata la historia de este encuentro en el que una vez que los padres de Engels consideraron que la educación de su hijo había finalizado, le encomendaron la dirección de su fábrica familiar en Manchester. Luego que el personal le enseñara todo lo referente a las instalaciones, Engels volvió a la noche, pero para ver a Mary, quien sería su esposa más adelante. Esta le contó una historia diferente, la de hombres y mujeres que, tirados en la calle, expulsados de sus tierras, o sus viviendas quemadas, llegan a pie, con hambre, con sed a la ciudad en búsqueda de sostener su existencia. Mary le cuenta además que, ante tales condiciones de existencia, las fábricas les abren las puertas para no morir de hambre, pero ahora bajo la égida de la burguesía. El énfasis de Althusser está dado en que acá no hay contradicción, no hay negatividad que realice, en una instancia superadora, a una primera positividad. Lo que hay es un hecho imprevisto, un accidente de la historia, un encuentro, de Engels con Mary que dispara las ideas del primero y que dará sentido a lo vivido junto a Marx en la universidad, pero

de ninguna manera es la mediación de la negatividad dialéctica. Lo que hay es sobredeterminación en la historia que, a partir de los diferentes encuentros en el tiempo, produjeron al Engels que conocemos.

Agrega Althusser que en el *Manifiesto comunista* hay verdades pero que, al mismo tiempo, es en él todo falso porque está al revés y hay que pensar de otra manera. Dice: “una filosofía sin filosofía, sin conceptos ni contradicción, una filosofía que actúa a nivel de la necesidad de los hechos positivos y no al nivel de lo negativo o de los principios del concepto” (Althusser, 2002, 19) ¿Cuánto de materialismo y cuánto de dialéctica? Es este el tipo de problemas que deja este materialismo. Es así como Althusser deja el escenario expuesto para su propuesta alternativa, para otro materialismo, que ya hemos visto anteriormente y es subterráneo y aleatorio. Althusser está discutiendo el materialismo que conocemos, el oficial, el del dogmatismo de los diferentes Partidos Comunistas. Ese materialismo de Marx y Engels aparece para él como una herencia del idealismo de Hegel que supuestamente venían a invertir. Pero la tesis de Althusser es que, en realidad, en esa simple inversión solo lo reproducen. Se puede destacar el triunfo de los grandes sistemas, especialmente el de Platón o el establecimiento de formas que son determinadas como buenas o malas desde antes, por ejemplo, los tipos de gobierno en Aristóteles. Pero otra corriente ha permanecido, oculta, pero no ausente, la de los atomistas, que es un materialismo, pero subterráneo, contingente y del encuentro.

Se trata en Althusser de una dialéctica desviada y no derivada, materialista y resultante de un encuentro aleatorio. Esta es una diferencia con Laclau/Mouffe ya que, si bien también se puede decir que hay desviación en tanto no se deriva de ninguna necesidad, llaman “mediación” a lo que Althusser denomina como “derivación” al referirse a la necesidad dialéctica. La diferencia es que para Laclau/Mouffe no hay dialéctica. En estos el resultado del encuentro, que en su lenguaje llaman “articulación”, no deviene en una instancia superadora. Esta diferencia es importante ya que la coincidencia entre ambos pensamientos es notoria mas no idéntica. Para Althusser hay encuentro aleatorio que genera otra dialéctica; para Laclau/Mouffe hay articulación discursiva. La diferencia radica en el hecho de que el encuentro es la instancia media de una dialéctica que en vez de estar mediada por una negatividad como en Hegel, lo está por una positividad, el encuentro mismo. En cambio, en Laclau/Mouffe esa instancia media no deviene en sí misma en nada más que en aquello que genera una articulación contingente. Otra diferencia es que en Althusser esa instancia es una positividad, pero en la articulación es una negatividad. Tal negatividad, lo es por su relación diferencial en términos de Saussure utilizado por el marco conceptual de Laclau/Mouffe, pero que a su vez no es la negatividad

hegeliana. En la articulación hay contaminación de identidades, cosa que no es enunciada en el encuentro de Althusser. Si el campesinado y proletariado ruso debían tomar tareas históricas que no les eran propias, tales como la revolución burguesa sobre la monarquía, no se puede esperar que la naturaleza de las tareas no sea modificada al no ser ejecutada por el agente histórico. Al mismo tiempo el agente histórico, el campesinado y proletariado, es también modificado en su identidad al ejercer tareas que no les son propias para las cuales no estaban destinados. Entonces, tarea y agente se modifican mutuamente en su identidad por su carácter diferencial. Por eso en Laclau/Mouffe no hay dialéctica, porque la articulación deviene una situación contingente que no es la superación de nada previo, salvo por un largo proceso de sobredeterminación. Ambas posturas modifican el devenir dialéctico en el mismo punto, pero su resultado es suficientemente diferente al punto que en una de ellas desaparece la dialéctica.

Laclau y Mouffe en *Hegemonía y estrategia socialista* ubican a Hegel en el punto más alto del racionalismo, donde intenta abarcar la totalidad del universo en el campo de la razón introduciendo en ella a la contradicción. Para ellos el desarrollo de la Idea hegeliana es la automanifestación de un principio simple que persiste en todas las manifestaciones posteriores. Por eso llaman mediación a esta primera instancia que contiene su devenir. Tras ser mediado por su propia negatividad se vuelve hacia aquello que siempre fue. Por el contrario, para estos autores lo que existe es articulación y es de naturaleza muy diferente. La articulación supone el encuentro contingente con una identidad que al articularse mutuamente modifican su identidad. Para ellos, y tomándolo de Althusser y de Freud, lo que hay es sobredeterminación. Esta última no es un proceso de fusión cualquiera, sino que supone formas de reenvío simbólico a una pluralidad de sentidos. Para Althusser, una vez que se despoja a la dialéctica de su envoltura teleológica, solo queda la historia desnuda, carente de algún sentido o fin. Por esto agrega que la dialéctica hegeliana no es ni humana ni histórica. Además, en esta no hay sujeto, siendo este solamente la estructura de la dialéctica misma. Al ser así, es un proceso sin sujeto.

Lo que Marx trata de buscar en su pensamiento no tendría nada de dialéctica si él no la mencionara, de hecho, es esta la principal conexión con Hegel. Posiblemente no lo hubiese usado de no ser por el ambiente hegeliano de su época, o por la oposición de Hegel a la filosofía del *cogito*, o del contrato que servía a los intereses de la burguesía. También estaba inscripto en la historia de la filosofía desde Platón, la pretendida *episteme* en la que las cosas debían decir lo que realmente son, que se oponía a cualquier interpretación, *doxa*, era “darle la palabra al *ser* para quitársela al *yo*” (Liria, 2002, 91). Althusser no se va a cansar de buscar la especificidad del pensamiento en Marx, por eso califica de monstruoso al materialismo dialéctico, el cual en sus leyes universales solo es una forma disfrazada de idealismo (hace aclaración de que el

término no es de Marx sino del partido), entonces hay que rechazar la dialéctica en nombre del materialismo y esa es la tarea que se ha propuesto Althusser. Por esto su misión fue demostrar que el materialismo, el que se levanta ante lo establecido, lo es del encuentro, de la aleatoriedad. De modo tal que da lugar a una praxis política que pueda ser un arma revolucionaria donde prime la desviación sobre la rectitud, que lo aleatorio prime sobre la formalidad.

Capítulo 3: La ontología en la distinción entre teoría política y filosofía política

3.1. Rawls, ejemplo general de filosofía política

Para pensar la cuestión referida a la filosofía política nos vamos a centrar en algunos conceptos básicos de Rawls. Esta elección se debe, por un lado, al hecho de que parece suficiente acudir a este autor ya que es contemporáneo y reúne los elementos de la filosofía política que necesitamos para el presente trabajo. Rawls es prescriptivo al pensar el modo en que debe organizarse una sociedad y al mismo tiempo no centra su análisis en las lógicas internas del fenómeno de lo político como lo consideramos en la teoría política. Por otro lado, el autor trae consigo un aporte interesante, que es el de volver a pensar desde la filosofía política a una sociedad bajo un concepto de justicia. Así como hace Platón en su *República* para pensar a una sociedad, que podemos considerar como la primer gran utopía, la diseña en función de comenzar a indagar en sus diálogos qué cosa es la justicia, para así poder pensar una supuesta sociedad mejor.

Empezamos por la Teoría de la justicia de Rawls. Es central para este autor describir el papel que tiene la justicia en la cooperación social. Para ello presenta la idea de justicia como imparcialidad haciendo abstracción del concepto de contrato social. Es la justicia la primera virtud de las instituciones sociales. Es importante la inviolabilidad fundada en la justicia que cada persona posee. Las posibilidades de igualdad para que una sociedad sea justa deben quedar establecidas. En una sociedad hay multiplicidad de intereses donde la cooperación permite una mejor vida que aquella donde aisladamente cada uno gane con su esfuerzo. Para controlar los conflictos de cómo se distribuye la colaboración de los individuos hace falta un conjunto de principios que son los de la justicia social. Una sociedad está bien ordenada no solo cuando promueve el bien de sus habitantes sino además cuando está bien regulada por una concepción pública de la justicia, lo que significa que “se trata de una sociedad en la que: 1) cada cual acepta y sabe que los demás aceptan los mismos principios de justicia, y 2) las instituciones sociales básicas satisfacen generalmente estos principios y se sabe generalmente que lo hacen” (Rawls 2006. 18). Esto permite que individuos con objetivos e intereses distintos compartan

una solidaridad cívica. Claramente la posición original no es real, sino que es una situación hipotética que conduzca a una concepción de justicia donde nadie conozca su posición original en la estructura social. Esto permite escoger, tras un velo de ignorancia, de manera que nadie favorezca su posición original. Es así como se pretende llegar a un acuerdo justo y equitativo.

Sin embargo, rara vez las sociedades están bien ordenadas, pero con desacuerdos y diferencias comparten una concepción de justicia que distribuya correctamente la carga de beneficios y cooperación social. Pueden estar de acuerdo en que las instituciones son justas al no haber distinciones entre las personas al asignarles derechos y deberes básicos. Los planes de las personas necesitan empalmar para ser compatibles entre sí. Deben ejecutarse de manera que ninguna expectativa se vea perjudicada, llevando a la consecución de fines eficientes y compatibles con la justicia. Es preferible una concepción de justicia a otra cuando sus consecuencias generales son más deseables. El objeto primario de la justicia es la estructura básica de la sociedad, el modo en que las principales instituciones sociales distribuyen deberes y derechos fundamentales. Estas a su vez determinan las ventajas que provienen de la cooperación social. Estas grandes instituciones definen e influyen sobre las perspectivas de vida. Lo son la familia monógama, la libertad de pensamiento y conciencia, la propiedad privada, la competencia mercantil. Hasta acá puede observarse que son todos elementos ónticos e ideológicos.

La estructura tiene muchas posiciones sociales y el hecho de nacer en una u otra hace que los individuos tengan diferentes expectativas de vida. Las instituciones sociales favorecen más unas posiciones iniciales que otras. No pueden ser justificadas apelando a la noción de mérito y desmérito y es a estas desigualdades a las que deben aplicarse los principios de justicia social. Es valioso tener una concepción de justicia para la estructura básica de la sociedad y que sus principios deben satisfacer a todos sus integrantes. El concepto de justicia refiere a un equilibrio entre pretensiones enfrentadas con un conjunto de principios que se relacionan entre sí, para identificar consideraciones que hagan posible ese equilibrio. Esta teoría se presenta como una explicación de ciertos principios distributivos para la estructura básica de la sociedad. Estos principios son su doctrina de la justicia. Tal concepto de justicia se define por el rol de estos principios al asignar derechos y deberes generando ventajas sociales. Esta teoría de justicia lleva a un nivel de mayor abstracción la idea de contrato social. Los principios de justicia para la estructura básica social son el objeto del acuerdo original que personas libres y racionales aceptarían para someterse a un poder común.

En la justicia como imparcialidad, la posición original corresponde al estado de naturaleza iusnaturalista. Esta concepción de justicia es un velo de ignorancia donde nadie conoce su posición social. No se sabe de nivel social, económico, clase, suerte, capacidades naturales, donde todos quedan posicionados de modo análogo. Nadie puede diseñar principios que les sean ventajosos, donde los principios de justicia como imparcialidad se aplican en una situación inicial que es justa. Decididos por una concepción de justicia diseñarán sus instituciones y se someterán a un poder común, con el diseño de una Constitución y un Parlamento que se delinee a partir de ese concepto de justicia ya convenido. Estos acuerdos hipotéticos hacen que la situación social sea justa. Entonces aquellos comprometidos en ella pueden decir que cooperan en condiciones que elegirían si fuesen libres. Rawls supone que las personas en la situación original elegirían entre dos principios distintos. Uno es sobre la igualdad de derechos y deberes y el otro sobre el hecho de que las desigualdades económicas y de autoridad están justificadas si su fruto compensa a todos, especialmente a los menos aventajados. Según el autor no habría injusticia en el hecho de que pocos obtengan más beneficios si esto hace mejorar la situación social general. A la vez, generaría cooperación de todos incluso de los más desventajados. El ejercicio de la justicia como imparcialidad en la que se define el principio de justicia se resuelve con un programa de deliberación. Debe introducir suposiciones compartidas que al considerarse de manera conjunta impone límites aceptables de la justicia.

Respecto al liberalismo político de Rawls podemos decir que su objetivo es llevar al más alto nivel de abstracción la corriente contractualista, en *Teoría de la Justicia*. De esta manera, Rawls muestra las características estructurales principales en la idea de Contrato Social, llamándola “justicia como imparcialidad”. En esta teoría de justicia ninguna doctrina moral con pretensiones de universalidad se distingue de una concepción estrictamente política de la justicia. Rawls enfrenta el problema de lo poco realista de una sociedad bien ordenada sobre una característica de esa sociedad relacionada con la idea de justicia como imparcialidad, cuando es respaldado por todos los sujetos. Basándose en la llamada doctrina comprensiva filosófica, todos los ciudadanos aceptan sus principios de justicia. Resulta que Rawls considera como doctrinas comprensivas tanto a la justicia como imparcialidad como al utilitarismo. Pero resulta también que las sociedades democráticas modernas conviven con una pluralidad de doctrinas comprensivas, filosóficas, religiosas, morales, etc. Este pluralismo es entre doctrinas que son incompatibles entre sí, ya que ninguna cuenta con el consenso absoluto de la sociedad. Se trata de poder medir su distancia para no erosionar la unidad y la justicia en esa sociedad. El problema del liberalismo político es la pregunta sobre cuál es el fundamento para que una

pluralidad de doctrinas comprensivas que entre si son opuestas, siendo todas razonables acepten convivir bajo un régimen constitucional. Es lo que intenta responder el liberalismo político. Cuando los ciudadanos comparten una noción de justicia ya tiene la base para discutir los problemas políticos fundamentales. La convivencia de doctrinas es un problema de justicia política, no del más alto bien, destacando temas tales como: libertad de movimiento, igualdad de oportunidades, el derecho a la propiedad privada y la protección bajo el régimen de la ley.

Podemos observar que Rawls como todo liberal cree que un simple acuerdo de partes puede llegar a un punto común de un concepto de justicia. Cualquier lucha de fuerzas, cualquier concepto de antagonismo, las pulsiones del inconsciente que gobierna nuestro yo, simplemente están ausentes. Considera además que los que resulten beneficiados van a cooperar con los menos aventajados donde no va a haber algo así como un proceso de concentración de capital con una distribución de la riqueza escandalosa, como conoce el capitalismo globalizado, excluyendo a una parte de la sociedad. Todas las personas se van a ubicar en un punto neutro para llegar a un concepto de justicia no excluyente. Estas cuestiones referidas a la filosofía política son justamente lo que la batería de conceptos de la teoría política pretende evitar. Como ya se vio en Schmitt, lo bueno y lo malo corresponde al ámbito de la moral, no de la política. Así que acá no hay gente buena ni gente mala. Lo que hay es una conducta política apuntada a la mayor abstracción posible de la ontología de lo político, donde un antagonismo constitutivo defina una frontera entre amigo-enemigo. Tal ontología queda excluida de todo análisis de la filosofía política embebida en un sinfín de pretensiones ideales. Además, peca de creer que la justicia como imparcialidad admite la posibilidad de la universalidad escapando a la idea de que siempre va a ser una particularidad elevada a la dignidad de la universalidad. Siendo de este modo, se llega por la simple voluntad y abstracción filosofía de los sujetos y no por las lógicas propias de lo político como por ejemplo la lógica de la equivalencia y diferencia en Laclau, que nada tiene expresado en términos de simple voluntad. Un concepto de justicia elevado a su nivel ontológico, que no es su ente, es una cosa bien distinta a la formación óptica que adquiera. Como vamos a ver al final de este trabajo esa forma óptica necesariamente va a conllevar una ideología que va a comportarse como un punto de acolchado que irradie sentido sobre la totalidad. Al final de este trabajo esto se va a comprender mejor.

3.2. Mouffe contra Rawls

Ahora vayamos al análisis de Chantal Mouffe para abordar estas diferencias. Dice que Rawls ha intentado establecer el modo de tener una coexistencia pacífica entre concepciones

diferentes de lo que es el bien, como buen liberal que es. Los liberales ven a la democracia en un sentido procedimental y neutral respecto a cualquier conjunto de valores, donde solo se toman decisiones públicas. En este sentido Rawls se diferencia de los liberales típicos y acepta que no hay un principio de neutralidad. Justamente por esto resulta más interesante traer a Rawls que a cualquier otro liberal en el sentido de la filosofía política. Por esto se preocupa por el modo en que se pueda generar un consenso basado en lo moral en relación a los fundamentos políticos. En este sentido, la democracia tal como la ve Rawls, deja de ser simplemente procedimental. Busca el modo de llegar a un núcleo moral en el cual las personas con diferentes posiciones respecto al bien puedan vivir en una asociación política. La cuestión es el modo de vivir en el tiempo en comunidades con profundas diferencias, étnicas, religiosas, filosóficas entre otras. Entre ciudadanos libres e iguales deben llegar a un punto de justicia política que les permita mantener la cooperación social. Mouffe observa con cierta candidez el hecho de que la filosofía política liberal enfatice la idea de un pluralismo razonable. Dice que este pluralismo razonable no es el escollo principal que debe enfrentar el liberalismo, el del acuerdo entre doctrinas incompatibles que sean razonables, sino que el problema es respecto a la idea de que el pluralismo es lo normal dentro del ejercicio humano en la vida constitucional democrática. Es así como todos los ciudadanos que Rawls da en llamar “razonables” pueden elaborar un concepto de justicia común.

La filosofía política de Rawls busca desplazar a los puntos de vista que no son razonables. Esta idea, entre puntos de vista razonables y no razonables, resulta muy extraña a la teoría política y visualiza la distancia entre ambas. Retomando las observaciones de Mouffe, llama la atención sobre esta idea mencionada antes, la de un pluralismo simple u otro razonable, el cual garantizaría el consenso moral sobre el concepto de justicia. Nos dice que lo que Rawls expone como exigencia moral no es más que una decisión política. Para Rawls las personas que han elevado su conciencia moral y que eligen vivir en una sociedad con cooperación bajo términos que sean justos, no son más que las personas que adhieren a los fundamentos del liberalismo. O sea, el liberalismo es la base de la justicia sobre la que se erige una sociedad superior. La distinción entre las personas razonables y las no razonables es la que separa a los que adoptan los principios del liberalismo y los que no. El rechazo a todo principio liberal es análogo a lo que no es razonable. La autora enfatiza en que esto es “la expresión de una decisión eminentemente política, no un requisito moral” (Mouffe, 2012, 42) Se infiere que en un régimen liberal democrático está vetada la libertad para discutir los principios liberales. Entonces los principios antagónicos, propio de lo político, no pueden coexistir en este tipo de asociación que propone Rawls.

Sabemos entonces que el liberalismo niega lo constitutivo de lo político, que es el antagonismo. Al utilizar un principio moral entre lo justo y lo que no lo es, Mouffe argumenta que esta es su manera de evitar el problema del antagonismo. Dice la autora que, de ninguna doctrina general, Rawls puede aseverar esta afirmación. En esto no hay posibilidad de un pluralismo como anuncia, ya que excluye lo propio de lo político. La idea de un consenso entrecruzado es posible en torno a los principios de su teoría de la justicia como equidad, donde tales principios fueron acogidos mediante la ubicación en una posición original con su velo de ignorancia en tanto individuos libres, iguales y racionales. El velo de ignorancia consiste en hacer que los ciudadanos se hagan a un costado de los conceptos de bien que tienen para posicionarse desde un lugar de miradas compartidas de la sociedad. Un acuerdo constitucional de este tipo no surgiría del resultado de fuerzas y posiciones enfrentadas sino de cierta predisposición de los individuos a consensuar antes que a ganar una disputa. Esto es posible bajo un concepto compartido de justicia como equidad. Al mismo tiempo Rawls sostiene que este consenso se debe distinguir de las decisiones que se toman que producen desigualdades económicas. Critica Mouffe que Rawls crea que, a pesar de las diferencias religiosas, étnicas y económicas, se pueda llegar a un acuerdo semejante por el simple ejercicio de una razón común. Dice que este consenso de Rawls es una utopía peligrosa, ya que la pretende independiente de cualquier interés, cosas que no es posible como ya vimos respecto a lo propio de lo político. Si alguna persona no está de acuerdo con este estado de cosas va a ser sometido bajo coerción a los principios de justicia. Esto demuestra “la paradoja del liberalismo: cómo eliminar a sus adversarios y seguir siendo al mismo tiempo neutral” (2012, 47). De esta manera lo político desaparece en el campo de la política en un terreno neutral de intereses.

Lo que tratamos de demostrar acá es que estos fundamentos buscan neutralizar la matriz ideológica liberal, en este caso, revestida de una ontología. ¿Por qué decimos que aparece revestida de una ontología? Por el hecho de ser presentado este advenimiento que llama “razonable” en un ser anterior al ente que, como indica Mouffe, no se apoya en ninguna doctrina general. Por esto comenzamos con Heidegger, donde lo ontológico no es el ente. La trampa es que la base de la cooperación de Rawls no es más que un desplazamiento óptico de la ideología liberal pero que se presenta como un “antes de”, como una ontología. Por esto es que la filosofía política no puede dar cuenta de la ontología política. Por esto es que nos interesa pensar el desenvolvimiento de la ontología política en relación a la ideología, porque los fundamentos de Rawls son estrictamente ideológicos, pero presentados como una ontología, expuestos como el ser anterior al ente. La idea de que hay personas razonables es ideológica ya que, como toda ideología, excluye a aquellos que no ingresen en la red de sentido de su punto de acolchado,

como vamos a ver con Žižek más adelante, y que es el liberalismo en este caso. Es también por esto que hemos comenzado con Schmitt, donde lo propio de lo político es la relación amigo-enemigo, y lo análogo a lo moral es lo bueno y lo malo. Desde el punto de vista de Schmitt y de la propiedad de lo político, podemos decir que Rawls argumenta un fundamento pretenciosamente ontológico basado en categorías, bueno y malo, que pertenecen a otra ontología. Por todos estos motivos, además, nos resulta necesario limpiar de toda filosofía política al ejercicio de comprender a la naturaleza de lo político, que solo puede hacerlo la teoría política.

3.3. Laclau, ontología y teoría política en la lógica política del populismo

A lo largo de la vida intelectual de Ernesto Laclau el populismo ha estado presente como un problema merecedor de respuestas. La idea del populismo como desviación o como patología no conformaba a sus inquietudes intelectuales. Veía en el populismo la forma que toman en ciertas partes del mundo las luchas emancipatorias. La idea de que el populismo no se ajustaba a las leyes de la historia y siendo la especificidad que tomaban las luchas en algunas partes del mundo le resultaban insolventes en términos teóricos. Así fue que Laclau ha estudiado el tema a lo largo de su trayectoria intelectual, en diferentes textos y conferencias. En el año 1985 junto a Chantal Mouffe coescriben *Hegemonía y estrategia socialista* donde exponen una base teórica para pensar la deconstrucción del marxismo. Llegando de esta manera al año 2005, cuando publica *La Razón Populista*, momento a partir del cual la literatura sobre el tema no podrá dejar de dar cuenta. Asimismo, repasa el estado del arte sobre el tema concluyendo que nadie había podido dar respuestas satisfactorias. De esta manera se encuentra con la dificultad de expresar un significado del concepto debido a que lo único que obtiene son enumeraciones descriptivas, intuiciones no verbalizadas y una larga lista de excepciones. Se enfrenta entonces con definiciones que tienen una gran cantidad de atributos que varían notablemente de un caso a otro, con listas de definiciones que se han dado sobre el tema que solo dan cuenta de dicha imprecisión en la teoría política. A mayor cantidad de determinaciones sobre el concepto general, menos capaz ha sido el concepto de ser explicativo de algo.

Este callejón sin salida no es casual en lo referente a la teoría política y es producto de la carencia de herramientas ontológicas existentes para el análisis político del populismo. Es así como encuentra enumeraciones sobre la multiplicidad de definiciones que abarcan desde populismos agrarios, populismos políticos, definiciones de ideologías de sectores tradicionales,

movimientos rurales, urbanos, etc. Reflexiona sobre todo esto sin tener algún criterio coherente para establecer tales distinciones y no existe tipología alguna que sea digna de tal descripción. Su análisis discurre sobre el surgimiento de un pueblo como resultado de equivalencias de demandas aisladas en una demanda colectiva común sobre una construcción discursiva trazando un antagonismo con un otro que es el que no satisface la demanda. Esto es posible en la nominación que tiene efectos retroactivos que como momento diferenciado llama “investidura radical”, la cual adopta determinadas formas y cuya dimensión es afectiva y su asociación es dominada de manera inconsciente. Por efecto retroactivo refiere al hecho de que al nominar algo, lo cual es un acto político, se establece la base del significante sobre el que se monta la construcción discursiva ulterior. El afecto también aparece dentro del lenguaje, no fuera de él de manera independiente. El afecto se constituye por medio de una catexia que es diferencial en una cadena significante. Este elemento afectivo es esencial para comprender la articulación de la equivalencia. Esto es, la investidura que explica el componente emocional en el populismo tan criticado por el racionalismo que no se vicia de los elementos afectivos presente en la sociedad. En dicha articulación se eleva como representación de la totalidad. Esto encarna una relación hegemónica, justamente por ser un objeto que simboliza a una plenitud mítica. Se lo conoce como el “objeto a”, y aparece de esta manera como la categoría ontológica principal. La plenitud de esta particularidad, el “objeto a”, solo es alcanzable a partir de la operación hegemónica, y es ésta la investidura de la que hablábamos más arriba. La lógica del “objeto a” lacaniana y la lógica hegemónica son análogas.

El “significante vacío” constituye la cadena equivalencial restringiendo su autonomía ya que debe operar para la cadena como un todo abandonando su plena particularidad. Esta situación de la representación de la equivalencia y abandono de la particularidad genera una tensión que es propia del trazado de una frontera interna y la constitución de un pueblo como agente. Esta frontera interna es la matriz ontológica de Schmitt que podemos encontrar en Laclau. Lo que le agrega a la ontología de lo político es la lógica que se desarrolla al interior de cada lado de la frontera antagónica. Estas lógicas internas son la lógica de la equivalencia y la lógica de la diferencia que suceden en un mismo proceso. Entre estos dos extremos sobrevive la cadena con una absorción diferencial pero no antagónica dentro del orden simbólico establecido. Esto supone trazar una frontera interna con otro, un régimen represivo y Laclau toma el ejemplo del zarismo. A esa frontera antagónica le llegan demandas que están insatisfechas. Cada demanda es diferente a las otras en su particularidad. Sin embargo, se equivalen en la no satisfacción de las mismas. Lo que tienen en común es la oposición a un régimen opresivo. Laclau grafica las demandas con un círculo con una línea que lo divide. La

parte posterior del círculo, o sea el semicírculo superior, es la parte que se encadena equivalenciamente. El semicírculo inferior es la particularidad que no se equivale y que mantiene su particularidad. Lo que está haciendo Laclau es estudiar la lógica interna de la distinción amigo-enemigo. Schmitt dice que se produce por agrupamientos entre amigo-enemigo llevado a su última instancia. Laclau estudia las relaciones lógicas de estos agrupamientos en ambas lógicas, la de la equivalencia y la de la diferencia.

Si la frontera dicotómica se disuelve, la equivalencia y cada demanda se extinguirían en su particularidad diferencial. Puede suceder que el orden opresivo se vuelva hegemónico interrumpiendo la equivalencia del campo popular con nuevas cadenas equivalenciales, donde las demandas se equivalen en nuevos eslabones. En ese caso, las demandas democráticas son, según Laclau, aquellas que solo se expresan pero que no logran equivalerse en una cadena en la que se construya un pueblo. De esta manera sienten la presión estructural y genera nuevas operaciones de otros proyectos hegemónicos. Es en este caso que las demandas permanecen indecisas en equivalencias alternativas. A los significantes que de este modo quedan suspendidos, Laclau los llama “significantes flotantes”. Además, una demanda popular puede equivalerse con una demanda que pertenece al régimen opresivo, donde tal operación es posible por el corrimiento de la frontera. Entonces, ambos tipos de significantes, flotantes y vacíos, son diferentes en sentido estructural pero no lo son en su naturaleza. Ambos son susceptibles de articulación, serán flotantes o vacíos según el lugar que ocupen en ese momento en la estructura. El significante vacío se relaciona con la creación de una identidad popular, donde una demanda particular asume la representación de la totalidad de dicha identidad. El vaciamiento tendencial es un proceso necesario ya que no está representando su demanda particular, por consiguiente, pierde la especificidad original en esta operación hegemónica. Los significantes flotantes operan sobre los desplazamientos de esa frontera. En ambos casos estamos en operaciones hegemónicas, superponiéndose al mismo tiempo. Si hubiese solamente significantes vacíos entonces las fronteras serían rígidas, y por el contrario si solo hubiese significantes flotantes estaríamos en un universo psicótico donde ninguna equivalencia fuese posible sin ningún tipo de fijación. Motivo por el cual ambos significantes, vacíos y flotantes, son necesarios para la creación hegemónica de un pueblo.

Queda pendiente todavía el problema de la heterogeneidad. En el círculo dividido en dos partes expuesto por Laclau, tenemos, en la parte superior, el momento equivalencial de la demanda y en la parte inferior, el particularismo de la misma. La equivalencia no elimina la particularidad de cada demanda, dado que de ser así no habría un comienzo susceptible de equivalencia, debido a que cada demanda en su particularidad se opone al régimen represivo.

Una demanda puede no ingresar a la cadena porque se opone a las demandas de las demás particularidades de esa cadena. Por lo tanto, no solo se opone al trazo antagónico del poder, sino que también al espacio de representación. Igualmente son dos oposiciones diferentes, una como negativo de cualquier identidad popular y la otra por no ingresar al espacio representable, quedando simplemente aparte. Esto sería algo así como los “pueblos sin historia” de Hegel, los cuales se encuentran por fuera de la historicidad. Este tipo de exterioridad es llamado por Laclau como “heterogeneidad social”. Este tipo de exclusión es aún más radical que el trazo antagónico, debido a que no solo lo es para con el otro lado de la frontera, sino que sobre todo lo es en el campo mismo de representación. Pero lo interesante que desarrolla Laclau es la cuestión sobre los efectos que tiene la presencia de la heterogeneidad: debido a que la lógica totalizante en el esquema Hegel-Marx genera la desestimación de lo heterogéneo al ser negado en la historia. Para Marx el proletariado sería el agente de la historia en un nuevo estadio de las fuerzas productivas. Sin embargo, en Marx no se incluyen la totalidad de los elementos heterogéneos. Con un prejuicio filosófico como a ha dado cuenta José Aricó, heredado del hegelianismo, de la idea de un exterior y de los pueblos sin historia, Marx y Engels diferencian de la clase universal al proletariado del lumpenproletariado. A ellos se refieren con el mayor de los desprecios, como una muchedumbre de escoria, criminales sin oficio que traicionan en su mismo ser la misión histórica del proletariado.

Estamos hablando de los sectores que no tienen inserción definida en el orden social: el problema es saber cuál es la medida de un adentro y un afuera entre la turba y la homogeneidad. Pero Laclau va avanzar sobre esto y lo heterogéneo va a ser constitutivo de lo social, porque si no hay heterogeneidad entonces ningún antagonismo es posible. Entonces, Laclau figura en su cuadro el extremo de la heterogeneidad como m y n. Estas dos figuras serían el paroxismo de lo heterogéneo, algo que sería imposible de articular. Sin embargo, la originalidad de Laclau es que al abandonar la lógica dialéctica donde lo negado define la identidad del elemento negador, demuestra que la heterogeneidad no puede trascenderse por una inversión dialéctica. Esto es debido a que, bajo una lógica dialéctica, un concepto solo va a ser negado para trascender a una instancia superadora que ya estaba contenida. Es lo que hemos tratado al analizar en la distancia entre idealismo y materialismo. Por el contrario, en el antagonismo de lo social, la heterogeneidad que confrontamos no es recuperable en términos dialécticos. Cada demanda que se equivale tiene en su seno un resto de heterogeneidad donde m y n son solamente las formas extremas. Lo original de este aporte es que cada particularidad contiene heterogeneidad y es lo que hace posible la constitución de la lógica política en Laclau. Permite de esta manera constituir cadenas equivalenciales y producir significantes vacíos con desplazamientos de las

fronteras internas. Dado que la frontera no es inmóvil, donde no hay un interior/exterior definidos, es que podemos pensar en la lógica propia de lo político. Son estos movimientos semejantes a lo que Gramsci denomina “guerra de posición” y “guerra de trincheras”, donde la praxis política se desenvuelve en un constante corrimiento de fronteras internas que se desplazan al interior del orden simbólico. El populismo patológico entonces se convierte en una lógica de lo político. Todo sistema político tendría entonces algo de populismo.

Capítulo 4: La cuestión de la ideología

4.1. La ideología en Žižek

La noción de ideología va a estar atravesada por la idea de fantasía. Pero antes, Žižek se pregunta por el síntoma. Este último lo define como: “un elemento particular que subvierte su propio fundamento universal, una especie que subvierte su propio género.” (Žižek, 2005, 47). En este sentido utiliza el concepto lacaniano de *point de capiton*, donde un particular adquiere la dignidad de lo universal. Por este motivo si se quiere hacer una crítica a una ideología determinada implica romper ese campo ideológico, acolchado, y esa ruptura es heterogénea, como una práctica deconstructiva. Cada universal ideológico es falso, por ejemplo “libertad”, en la medida en que encuentra un caso específico que rompe su unidad dejando al descubierto su falsedad. Si llegamos a saber demasiado de una realidad esta se rompe. Ideología no es solo falsa conciencia, sino que es justamente esa ilusión de realidad o representación ilusoria la que consideramos ideología. Es un ser soportado por la falsa conciencia, ya no es una falsedad que implica una realidad inteligible, sino una falsedad ineludible, por lo cual el intelecto absorberá esa falsedad. La primera perspectiva de Marx sobre la ideología tenía un perfil epistemológico. La ideología era lo que no permitía conocer la realidad. Era la que mediaba entre un saber verdadero y uno falso. Pero hay que ser justos con Marx y muchos años después en *Contribución a la crítica de la economía política* reconoce que las formas que toma el desarrollo de las fuerzas productivas van a generar cambios materiales que generen formas ideológicas que adquieran los hombres en la lucha por resolver los conflictos. Observa de este modo que la ideología es constitutiva de la realidad social.

Así es como llegamos al concepto de “síntoma”. Por ejemplo “libertad” abarca diferentes universalidades: de expresión, de prensa, de conciencia, de comercio, política, etc. A esto se suman las libertades estructurales, como la del obrero de vender su fuerza de trabajo en el mercado, siendo esta libertad lo opuesto a ser libre. Al venderse el obrero pierde su libertad por la esclavitud del capital. La paradoja es que lo opuesto a ser libre es lo que resuelve el

universal “libertad burguesa”. La trampa es que el obrero es una mercancía peculiar, como enseña Marx, que ya no es medible su costo de producción, ya que no se puede establecer cuál es el valor del desgaste de los órganos vitales, de los nervios, de los huesos del trabajador que lo hace diferente a toda otra mercancía, ya que este produce su desdoblamiento en la realización del trabajo.

Entonces lo que tenemos es que un discurso determinado genera sus propias reglas de verdad, en el sentido foucaultiano, y de esa manera se erige. Žižek nos trae el concepto de “fetichismo de la mercancía” en Marx para desarrollar esto. Tal fetichismo es una forma fantasmagórica de una relación entre las cosas. El rasgo esencial del fetichismo es que consiste en un falso reconocimiento con respecto a una red estructurada de relaciones entre elementos. Dicho en otras palabras, una mercancía A expresa su valor refiriéndose a una mercancía B que deviene en su equivalente. De esta manera, B se convierte en el espejo de A. Žižek relaciona esta idea de Marx con la teoría del espejo en Lacan, donde un sujeto adquiere su unidad en relación a la proyección de una imagen, donde identidad y enajenación van juntas. Entonces, la mercancía B se equivale a A, en la medida en que esta se relaciona con ella bajo la forma de apariencia de su propio valor y esto es lo propio del fetichismo. Es así porque A es solo resultado de una determinación reflexiva de A, de la misma manera que el Rey es Rey porque los súbditos se dirigen a él como Rey. Por esto la relación es fantasmagórica, se basa en una apariencia que no es él en sí, sino solo un reflejo. Cuando Althusser nos dice que Marx nos enseñó a leer, se estaba refiriendo a algo que está en la misma línea. Marx no dice que los economistas clásicos no vieron la extracción de plusvalor. Dice Althusser que, por el contrario, el problema está en la acción de ver: “lo que la economía política clásica no ve no es lo que no ve, es lo que ve; no es lo que falta, es, por el contrario, lo que no le falta; no es aquello en que falla, es, por el contrario, aquello en lo que no falla” (Althusser, 2010, 26). El desacierto no está en el objeto sino en el mismo acto de ver, es no ver lo que se ve. Justamente como portan una ideología con sus propios postulados de veridicción es que no ven lo que ven, ya que remiten a esa verdad propia y estructurada. Un ejemplo, pensando en Aristóteles, es el concepto de *diaphanós* que, al iluminar, la luz deviene en acto a aquello que en la oscuridad aparece en potencia, lo cual no es suficiente para comprender la inteligibilidad de algo por solo recibir la luz que permite elevarlo en acto. El *diaphanós* ilumina la materia, pero la forma que expone es fantasmagórica, dado que la ideología se expone como un acto parcial donde siempre persiste un no ver lo que se ve.

Respecto a la ya mencionada fantasía, esta aparece “como el enigma del deseo del otro, pero es esa fantasía la que establece las coordenadas de nuestro deseo” (Žižek, 2005,

162). O sea, no entendemos la fantasía como realización del deseo sino como la no satisfacción. Esta insatisfacción nos constituye y nos enseña a desear, cubriendo el abismo del deseo del otro. En otras palabras, el deseo se presenta estructurado como una defensa al deseo del otro, a la fantasía del otro, a su pulsión de muerte. Debemos evitar ceder al propio deseo formula Lacan, entonces la ideología como fantasía nos protege del deseo del otro, del que ha elevado su interés particular, en procesos hegemónicos, a una totalidad. Hegemonía como proceso de elevación de esa particularidad en una suma de articulaciones y batallas de trincheras, e ideología como la forma efectiva, óptica, que esta toma. Ese otro hegemónico, que nos ata a la estructura, es el que la fantasía nos protege porque si esta se realiza, el goce puede ser peligroso para el sujeto. Somos protegidos por la fantasía: el otro atenta nuestra integridad. Pensemos en una relación transferencial psicoanalítica: en la transferencia la realización del deseo, el enamoramiento entre analizado y analizante, pretende su no cumplimiento ya que toda la estructuración terapéutica se desvanecería en el mismo momento de concreción.

4.2. Žižek, el *point de capiton*

El *point de capiton* funciona como designante rígido, manteniendo la identidad a pesar de la variación de su significado, que genera una totalización posible por la operación de acolchado que logra fijar un significado.

El point de capiton es el punto a través del cual el sujeto es *cosido* al significante, y al mismo tiempo, el punto que interpela al individuo a transformarse en sujeto dirigiéndole el llamado a un significante amo [...] en una palabra, es el punto de subjetivación de la cadena del significante (2005, 142).

En el espacio ideológico flotan distintos significantes, libertad, orden, paz, justicia. Al mismo tiempo estos se encadenan con algún significante amo, que a su vez tiene efecto retroactivo. Para los pensadores liberales, por tomar el ejemplo citado antes, el significante amo es la “libertad”, con su significado retroactivo. Es retroactivo porque persiste en el tiempo desde un bautismo fundacional desde el cual se van estructurando las construcciones discursivas posteriores donde este significante mantiene su centro estructural. Esta idea de libertad es la justificación última en la tecnología neoliberal a la que se dirigen sus veridicciones, todo argumento que les de batalla es remitido al significante amo, libertad. Es la libertad restrictiva neoliberal, por tomar un ejemplo, como negación de cualquier otra significación del significante “libertad”. Tras las instancias interpeladoras del neoliberalismo como una ideología particular, se vacía de cualquier otro significado de libertad, para significar, hegemónicamente, las

libertades de mercado, inversiones, exoneración de impuestos, los derechos privados sobre los públicos, etc. La libertad en Marx suponía quitar los velos de la alienación donde la ideología nos cegaba poder ver la realidad. Pero se trata de otra cosa, de atravesar la fantasía. En la perspectiva lacaniana de Žižek, la fantasía ideológica estructura lo que damos en llamar “realidad”.

A la pregunta de Žižek sobre qué es lo que sostiene a la identidad dentro de un terreno ideológico, acude a Laclau/Mouffe. Cuando estos dicen, en *Estrategia y hegemonía socialista* de 1985, que el cúmulo de significantes flotantes solo pueden estructurar un campo unificado mediante la intervención de un punto de acolchado, el *point de capiton*. Todo espacio ideológico está hecho de significantes que flotan sin conexión alguna. Esa flotación se detiene cuando esos significantes que tienen una identidad abierta, se amarran a una cadena junto a otros elementos que flotan, en un plus de significación metafórica. Žižek da el ejemplo del ecologismo, el significado de este no está dado de antemano. Su significación va a depender de la sobredeterminación que lo articule. Se puede ser un ecologista estatal, socialista, conservador, apolítico, u otro. Lo que está en juego en la lucha ideológica es cuál va a ser el punto nodal que irradie sentido a la totalidad. Como hemos visto, Laclau al analizar al populismo y la lógica de lo político, centra la atención en el concepto de hegemonía. En las siguientes páginas vamos a analizar esta relación.

Tenemos por un lado el resultado de la ontología política en lo que consideramos su punto más alto en el concepto de hegemonía en Laclau. En esta, una particularidad adquiere la dignidad de la totalidad, trazando una frontera antagónica, lo que es inherente a la lógica de lo político. Nos hemos preguntado al comienzo, de qué modo se relaciona con la ideología en el momento del despliegue de lo ontológico de lo político sobre lo óntico. Por otro lado, hemos visto el análisis de la ideología en Žižek y resulta que el mismo esquema del punto de acolchado se desenvuelve igual que la ideología. En otras palabras, Laclau y Žižek, uno para la hegemonía y el otro para la ideología, estructuran sus respuestas en base al mismo esquema teórico. Esto no es casual ya que ambos son herederos de la tradición de Althusser. En el francés, la ideología es eterna, así como lo es el inconsciente. De este problema se abren dos escuelas, por un lado, la de la universidad de Essex y por otro la eslovena, en la primera con Laclau y en la segunda con Žižek. Uno abordará el análisis en la ontología de lo político y el otro de la ideología. A continuación, veremos que hay para decir sobre esto.

Capítulo 5: Hegemonía e ideología

Llegados a este punto hemos intentado limpiar a la ontología de lo político de cualquier elemento antígeno, evitando pensar al fenómeno desde un lugar óntico. Para este fin ha sido necesario, además, pulir a la teoría política de todo elemento prescriptivo, propio de la filosofía política tal como la hemos entendido en el presente trabajo. De este modo se comprende a la teoría política en relación directa con tal ontología. El terreno de la teoría política es pensar la especificidad de lo político en su sentido ontológico. Antes nos habíamos liberado de toda escoria idealista, parafraseando a Althusser, para pensar un materialismo que no tenga ningún tipo de necesidad histórica. Se ha podido de esta manera pasar al problema de la ideología, el cual permite ahora analizar el momento del desplazamiento de lo propio de lo político en los entes. La pregunta que problematiza nuestro tema apunta al hecho de si es posible pensar la ontología política sin ideología. ¿Acaso la ideología, no es parte necesaria al momento de pensar el fenómeno de la especificidad de lo político? No se trata de concluir que la ideología es parte integrante de la ontología política. Esto último no tiene sentido debido a que la ontología refiere al ser mas allá de sus entes, por lo tanto, no puede tener una ideología, sino que es el momento presimbólico y la ideología solo puede operar a nivel simbólico. Pero lo que efectivamente nos compete es el hecho de que el desenvolvimiento de la ontología política sobre sus entes no puede desplazarse si no expande, al mismo tiempo, una ideología. En su seno, la manifestación óntica, al ser una forma determinada y particular del ente, conlleva una ideología tal como la explica Žižek. No existe forma de manifestación en el despliegue sobre lo óntico sino conlleva un punto de acolchado. No hay posibilidad de manifestación óntica aséptica de forma, de poder inconfeso y de punto de acolchado, porque si algo de esto faltara entonces no estaríamos hablando de ninguna manifestación óntica-política. Laclau expone a la hegemonía como elemento inherente a la lógica de lo político con el trazado antagónico en su lógica; al mismo tiempo, Žižek expone a la ideología como la manifestación de un punto de acolchado que irradia sentido sobre el orden simbólico al que se expresa, a la vez como una fantasía ineludible. Ambos, desde la misma estructura categorial resuelven lo mismo, pero uno desde lo político y el otro desde la ideología. Este problema es el que desarrollaremos en lo que sigue.

En sintonía con lo que señalamos más arriba, Damián Selci observa algo significativo al respecto de que el *point de capiton* sirve tanto para la hegemonía en Laclau como en la ideología de Žižek. Esta observación es muy acertada, pero tenemos un problema: la estructura de la lógica política es la misma que la de la ideología, pero Selci lo expone como si esto fuese sustancia, no lo explica en el nivel de la abstracción ontológica. Esto último pretende decir que

ubica en primera instancia la estructura que lo compone, o sea el *point de capiton*, pero que la misma no define el carácter ontológico u óntico. El hecho de que se estructuren igual no significa que sean una y la misma cosa. De esta manera, tenemos por un lado a la lógica de lo político y por otro, la de la ideología. Entonces, tanto Laclau como Žižek tratan temas diferentes, pero codependientes con una y la misma estructura analítica. Tanto la relación entre lo ontológico y lo óntico en Heidegger como el *point de capiton* en Lacan, elaboran estructuras que se complementan. El significante lacaniano flota desde su abstracción fijándose, de modo siempre precario, en un punto de acolchado. Lo que en consecuencia diferencia a Laclau de Žižek es sobre el fenómeno que lo aplican. El problema al que debemos responder ahora es qué diferencia a ambos si se estructuran igual. ¿Por qué entonces no se plantea una ontología de la ideología? ¿Por qué se la ha destinado a la condena óntica? La respuesta es que lo político se puede abstraer sin elementos ideológicos y la ideología no puede hacerlo sin elementos políticos. La ideología tiene siempre un “antes que”, y este es justamente lo político. Vimos en Schmitt que los elementos ontológicos contienen extremos conceptuales, lo moral en bueno y malo, lo estético en lindo y feo, lo económico en útil e inútil. Ahora se hace visible el hecho de que la misma ideología no tiene estos paroxismos en su interior. La ideología es siempre forma y fantasía. Por este motivo el momento de aparición de la ideología es el instante en que lo propio de lo político, su ontología, se arroja sobre sus entes.

La apariencia de contradicción entre los presupuestos expresados, se explica en el hecho de que, si bien cada uno desarrolla su problema teórico, lo político o lo ideológico, ambos son codependientes e inseparables. Si un fenómeno es político, entonces establece una visión del mundo, a lo Gramsci. En lo político, tanto en Gramsci como en Laclau, es inseparable el concepto de hegemonía, análogo al punto de acolchado de Lacan, donde una particularidad adquiere la totalización de la cosa. ¿Cuán lejos está la hegemonía de la ideología? ¿puede una prescindir de la otra? La respuesta es obvia: no. En cambio, lo político, sí se puede pensar en su especificidad sin la ideología. El ser no es el ente nos enseña Heidegger, pero la ideología depende siempre en su ser del momento óntico político. Si es una particularidad elevada a la totalización, necesariamente excluye a todas las otras formas posibles, mejor dicho, no solo las excluye, sino que las absorbe y redefine en su identidad, entonces cada elemento particular define su identidad en modo diferencial como nos lo expresa Saussure, de quien Laclau toma esta idea de diferencia. Pero además de ser diferencial, y en lo que insiste Laclau, es que, al definirse por diferencias, la posición de cada elemento particular redefine la identidad de la otra. “Mamá” significa “mamá” por la presencia de “papá”, y de “tío”, “sobrino”, “vecino”, “almacenero”, “carnicero”, etc. Cada elemento modifica la identidad de los demás elementos.

Entonces si algo es lo que es por la presencia diferencial de otro elemento, redefiniendo incluso la identidad de los demás elementos y la propia por la relación con aquellos, entonces esa redefinición de identidades es ideológica en tanto acolcha, siempre de modo precario, el sentido a la totalidad. De esto se sigue que lo que es ideológico es ya hegemónico, porque es un elemento elevado que lo que hace es coser, a una red de sentido, la significación del todo, por lo tanto, es político.

Dicho de modo sintético, lo hegemónico es inseparable de lo político, debido a que la articulación hegemónica divide el campo político en una frontera antagónica, lo que Schmitt define como amigo-enemigo. Hacer política es luchar en el campo simbólico por establecer una hegemonía, que al ser así otorga sentido a la totalidad, sentido que es, y no puede no serlo, ideológico, debido a que toma una forma determinada que siempre contiene relaciones asimétricas de poder. Anunciar estos poderes es ubicar a ese particular que hace de punto de acolchado desde la cima de lo simbólico, el cual es un lugar de poder. Lo político no podría esquivar ser ideológico en el momento de su ser arrojado a lo óptico. No significa esto que no sean entidades que nuestros autores no puedan estudiar separadamente, pero que jamás uno puede prescindir del otro. Tengamos en cuenta que en Heidegger hay un ser arrojado al tiempo, motivo por lo cual todo análisis ontológico incluye a la historia. Por ejemplo, el pensamiento institucionalista o neo institucionalista, es el resultado de las estructuras que, como nos enseñaba Althusser, se establecen luego de encuentros aleatorios. De estos encuentros aleatorios se generan estructuras que se toman como sustancias eternas y necesarias, siendo tal una sentencia ideológica, ocultando su contingencia. Incluso las temáticas en el ámbito de las ciencias sociales en general y de la ciencia política en particular, son claramente diferenciables en este sentido. La política pensada sobre temas tales como sistemas electorales, sistemas de partidos, ingeniería institucional, política comparada, relaciones entre variables, estudios por encuestas, estudios cuantitativos, cualitativos, es muy diferente a lo tratado aquí. Estos últimos siempre parten de una previa lucha política ya dada que establece las estructuras sobre las que se montan los temas expuestos. Estas temáticas existen como resultado de luchas previas, y no tienen ninguna necesidad histórica de ser y son contingentes y aleatorias, pero a la vez tienen una historia. Esa lucha previa y su ideología aparecen en el ámbito de la apariencia de lo inamovible (representación ilusoria del ser soportado por la falsa conciencia ineludible expuesta por Žižek) de la quietud de una variable independiente, que también podemos llamar ámbito de lo natural. Justamente es tan político e ideológico que sus estudiosos lo establecen como un punto de partida, como un punto natural del desarrollo de la historia, sin contingencia y sin aleatoriedad, sin acción humanamente política.

Conclusiones

Vamos a recapitular lo hecho hasta ahora. Una vez definido lo propio de lo político, depurado de todos los elementos ajenos al análisis ontológico, hemos podido pensar su relación con la ideología, lo cual es la pregunta original que nos hicimos. Empezamos por el mismo Heidegger para saber a qué nos íbamos a someter para pensar lo político a su nivel ontológico. Para eso hicimos un recorrido por los diferentes problemas que consideramos necesarios tratar para tal ontología. Dicha especificidad de lo político en su nivel ontológico ha sido limpiada, según los criterios seleccionados, para que no quede ningún residuo externo al asunto. Para tal especificidad hemos comenzado por un autor que en la primera parte del siglo XX se hizo la pregunta sobre lo específico de lo político, Carl Schmitt. Luego entendimos que hay asuntos referidos a la política en general que no explican la especificidad de lo político. Una cosa es lo propio de la ontología política y otra cosa es el ejercicio de los problemas de la política en la actividad misma de esta. Entonces fue necesario despojar de filosofía política y de idealismo a cualquier intento de pensar lo político. La filosofía política por su carácter prescriptivo no podía ser usada en función de los fines establecidos para pensar el nivel ontológico, ya que solo se desenvuelve en un plano de proyección óptica. En lo referente al idealismo/materialismo, fue necesario despejar de toda necesidad del devenir óptico propio del idealismo. Lo ontológico no tiene necesidad en su devenir, desde el mismo Heidegger, que lo caracteriza es su carácter abierto. Así llegamos a Laclau donde entendemos tener el punto más alto de la teoría política contemporánea para analizar las herramientas ontológicas. En su preocupación por el populismo, Laclau llega a considerar a la hegemonía como la acción inherente a la lógica de lo político. En línea con Schmitt, la hegemonía incluye el trazado de un antagonismo constitutivo sin el cual lo político no tiene razón de ser. Al mismo tiempo utilizamos a Žižek para pensar a la ideología desde las mismas categorías de Laclau, siendo ambos herederos de Althusser y Lacan en su formación intelectual. Es así como llegamos a este punto donde todo lo tratado hasta aquí se resume en hegemonía en Laclau, e ideología en Žižek.

Este enfoque trabajado permite pensar los fenómenos de la política en general desde un piso más riguroso. Tales fenómenos suelen ser juzgados desde categorías que podríamos observar un tanto desordenadas en sentido teórico. Pensar un tema político y social desde una mirada moral es un análisis axiológico antes que político. Si bien ha sido seleccionado Schmitt para tratar este problema, sabemos que fue Maquiavelo quien dio aviso de esta cuestión. Lo político tiene sus propias leyes, su propia ciencia y no es un debate moral, como tampoco estético ni económico. Es un hecho el que estos problemas se cruzan todo el tiempo. Hablar de

política económica dificulta la distancia entre ambas doctrinas. Pero, aun así, la comprensión de la dimensión ontológica permite analizar a la economía política con mayor precisión. Si se estudia un problema en materia de economía política desde una perspectiva política se analizarán las relaciones de fuerza en su interior, no su utilidad o inutilidad. En este caso se concentrará en las fuerzas en disputa en, por ejemplo, la distribución de la riqueza como decisión política. En cambio, si el problema se trabaja desde un enfoque económico, entonces lo útil e inútil será el centro estudiado. La comprensión de la dimensión ontológica permite justamente ordenar otros enfoques. Lo mismo sucede cuando los fenómenos políticos son trabajados en términos de correcto o incorrecto, o mal y bien. Grandes proyectos políticos suelen ser refutados a menudo con categorías no políticas. Un movimiento social que llega al poder institucional puede caer por un acto de un funcionario que se juzgue bajo la égida de la moralidad. Al suceder esto los votantes deciden por la propuesta contrincante. En un caso así, la base de las decisiones políticas va a estar ajustadas a elementos no políticos. El enfoque presente ha intentado establecer una base para la comprensión de los fenómenos públicos en lo político. Al mismo tiempo abre el problema del lugar de la ideología, tanto para comprenderla en su especificidad como para no denunciarla en términos que no sean políticos. El hecho de concluir que el desenvolvimiento de la ontología política es ya ideológico, es un aporte más para ajustar el análisis de lo político y de lo ideológico. De esta manera lo ideológico también puede ser juzgado desde una perspectiva de construcción política sin caer en deformaciones teóricas, tanto axiológicas, como estéticas o económicas. Sin más este ha sido el objetivo trazado.

Bibliografía

- Althusser Louis [1976] (1985): “*Contradicción y sobre determinación (Notas para una investigación)*” en “La revolución teórica de Marx”, Ed Siglo XXI, México. pp 71-106

- (2003): “Ideología y aparatos ideológicos del Estado; Freud y Lacan”, Nueva Visión, Buenos Aires
- (2002): “*La corriente subterránea del materialismo del encuentro*” en “Para un materialismo aleatorio” Ed. Arena Libros, Madrid
- Balibar Étienne (2010): “*Prefacio*” en “Para leer el Capital”, Ed Siglo XXI Editores, Buenos Aires, pp 18-58
- (2002): “*Sobre el pensamiento marxista*” en “Para un materialismo aleatorio” Ed. Arena Libros, Madrid
- Aricó, José (1982): “Marx y América Latina”, cap.8 y Epílogo, 2° ed, Ed Catálogos, Buenos Aires
- Foucault, Michel (2014): “Nietzsche, la genealogía, la historia”, 7° ed., Ed. PRE-TEXTOS, Valencia
 - (2007): “Nacimiento de la biopolítica”, Ed. FCE, Buenos Aires.
- Gramsci, Antonio (2002): *Notas sobre Maquiavelo, sobre el Estado y sobre la política moderna*. ED Nueva Visión, Buenos Aires
- Heidegger, Martin [1927] (2014): “*introducción*” en “El ser y el tiempo” 2° ed 3° imp., FCE, Buenos Aires
- Laclau, Ernesto (2005): *La Razón Populista*, cap. 1, 2, 4, 5, Fondo de Cultura Económica (FCE), Buenos Aires.
 - Mouffe Chantal (2015): “Hegemonía y estrategia socialista” cap.2 y 3, 3°ed. 2° imp, cap. 3, FCE, Buenos Aires
- Liria, Pedro (2002): “*Regreso al campo de batalla*” en “Para un materialismo aleatorio” Ed. Arena Libros, Madrid
- Marx Karl, [1859] (2014): prólogo a Contribución a la crítica de la economía política en Antología, Ed Siglo XXI, Bs AS, pp 199-203
- Maquiavelo, Nicolás [1513](1994): “El Príncipe”, 3° edición, Ed Alianza, Buenos Aires
- Mondolfo, Rodolfo (2004): “El pensamiento antiguo” Tomo 1, 2° ed. Cap. 5, Ed Losada, Buenos Aires
- Mouffe Chantal: (2012): “La paradoja democrática” el peligro del consenso en la política contemporánea, Cap.1, Ed Gedisa, Bs As pp 35-50
- Rawls, John [1971] (2006): “*La teoría*” en “Teoría de la justicia”, Ed. FCE, Bs As pp 17-44
 - (1993): “Political Liberalism” Columbia University Press, USA

- Schmitt Carl, (2015): “El concepto de lo político”, cap.1 y 2, Ed Struhart & Cía., Bs As, pp 19-28
- Selci Damián (2018): “Teoría de la militancia, organización y poder popular”, Ed Cuarenta Ríos, Bs As
- Žižek, Slavoj (2005): “El sublime objeto de la ideología”, Ed. Siglo XXI Editores, Buenos Aires