

Ideológica y realidad material. El problema de la imaginación

Sebastián González

Universidad de La Salle, Colombia

Resumen: ¿No hay más opciones de libertad que las determinadas ya no solo por las condiciones reales en las que cada uno de nosotros vive, sino por el esquema de funciones que nos obligan en ocasiones a hacer/sentir y en otras tan solo nos dejan hacer/sentir de acuerdo con cierto número de posibilidades de acción y pasión? Con esa pregunta en frente probamos el modelo de la hegemonía y los antagonismos (Laclau y Mouffe) pensando, más que en una respuesta al planteamiento de las determinaciones, en “problematizar” las alternativas teóricas cuyo tratamiento de la libertad y del papel de las personas y los grupos no provenga de consideraciones trascendentales acerca del sujeto y sus derechos connaturales. Proponemos una aproximación problemática a la cuestión de saber si podemos o no darnos una organización política que conjure los efectos de los aparatos de represión de Estado, que haga caso omiso a la oscura concepción de la ideología como falsa interpretación o ilusión deformante de la realidad y que no base sus consideraciones en la concepción del sujeto en los ya muy manoseados postulados de la libertad, la racionalidad, la adscripción legítima a la autoridad, el diálogo, el consenso. La hipótesis es que en la medida en que cualquier acuerdo supone la estabilización parcial de las diferencias sin la disolución de los antagonismos, se abre la posibilidad de la articulación compleja e incompleta de los agentes en pugna. El consenso se plantea, en consecuencia, sin exclusión. El consenso, si se permite decirlo nuevamente, es el indecible asunto de mantener abierto el vínculo político a la interpelación de los agentes según sus exigencias, urgencias, perspectivas, intereses, etc. Al final sostenemos que cualquier proyecto político que tenga aspiraciones de cambio tiene posibilidad en la violencia de la imaginación.

Palabras clave: antagonismo, hegemonía, disenso, libertad, imaginación

Abstract: “Ideology and Material Reality. The Problem of Imagination”. Are there no more options of freedom than those determined not only by the real conditions under which each one of us live, but by the scheme of functions which force us sometimes to make/feel and sometimes only let us make/feel according to a certain number of action and passion possibilities? With this question in mind, we test the hegemony and antagonisms model (Laclau and Mouffe), more with the aim of “problematizing” the theoretical alternatives whose treatment of freedom and of the role of people and groups does not emerge from transcendental considerations on the subject and her connatural rights; than with the aim of finding an answer for the determinations proposal. In this paper we propose a problematic approach to the issue of knowing whether we can or cannot give ourselves a political organization which gathers the effects of the

State's repression devices, which ignores the obscure conception of ideology as a false interpretation or as a reality deforming illusion and which does not base its considerations on the concept of subject on the already far too well known postulates of freedom, rationality, legitimate adscription to the law, dialogue and consent. Our hypothesis is that in so far as every agreement entails the at least partial stabilization of differences without implying the dissolution of antagonisms, the possibility for the complex and incomplete articulation of the involved agents arises. Consensus is therefore arrived at without exclusion. Consensus is the undecidable issue of keeping open the political link for the questioning of agents according to their demands, needs, perspectives, interests, etc. Finally, we claim that any political project with aspirations to change has a possibility in the violence of imagination.

Key words: antagonism, hegemony, dissent, freedom, imagination

Introducción

Se sabe bien que el habla vincula con la realidad social en el sentido de presentar las condiciones de satisfacción que garantizan la adecuada realización de lo dicho. Complementariamente, se sabe que el uso de las palabras se cualifica en el amplio marco de los intercambios lingüísticos. Cada intento de hablar implica la materialización del *stock* de significaciones y usos que una comunidad conserva colectivamente bajo la forma de la lengua, al tiempo que el habla actualiza las condiciones materiales de existencia que dan a las palabras el sentido compartido con el que nos entendemos. Hay que prestar mucha atención a lo que allí se juega. Política de la lengua: las variaciones vinculadas con el sexo, la edad, la raza, la clase social, etc., definen el uso de la lengua en rasgos que van mucho más allá de las simples diferencias de tono, de pronunciación, de sintaxis y de riqueza de los vocabularios. De forma mucho más extendida, los actos de habla dependen del espacio de las segmentaciones sociales que determinan lo que es posible a la hora de actuar hablando. Debido a que este es producto de las condiciones específicas de las personas cuando hablan, puede hacerse referencia a las relaciones de los individuos y grupos en el seno de las segmentaciones del cuerpo social. La pragmática deja ver el poder de la lengua haciendo presente que se trata de la agencia entre las expresiones y el contexto. Eso redundaría en una fórmula simple: se diría que

hablar es hacer “algo” porque se puede y, en igual medida, que eso que se hace al hablar es determinado y garantizado por el lugar desde el que se lo hace¹. Se impone así un reto difícil de olvidar: el lenguaje es un tipo de comportamiento social. Dicho con exactitud, la pragmática obliga a reconocer que el lenguaje y la organización social son elementos recíprocos e inseparables de la vida de los individuos. Es un hecho aparentemente evidente que las personas no usan el lenguaje de la misma manera ni con los mismos fines. Cada vez que alguien habla/actúa se ve envuelto en el conjunto de condiciones sociales que imponen ciertas maneras colectivas de ser. Claramente, hace falta llevar al extremo la perspectiva inmanente de cuestionar el lenguaje al abrir el espacio de análisis a la pregunta: ¿qué maneras de ser implican las enunciaciones? El fenómeno del habla, se diría en esa clave, tiene que ser comprendido en el marco de interrogantes muy precisos, esto es, ¿cómo hay que ser para decir, en efecto, lo que se dice? Mejor, ¿qué modos de existencia envuelven lo que se dice? Existe una ética de la lengua referida a lo que las personas hacen y dicen. Para nosotros es muy importante entender que cada vez que hablamos es *una manera de ser en el mundo la que se hace presente*².

Esto, sin embargo, nos preocupa. La fórmula del habla en contexto presupone el esquema causal de las determinaciones materiales de la sociedad, entendiendo que hacen referencia al *lugar desde el que se habla*. La pragmática del habla insistentemente se desarrolla alrededor de patrones asociados a la realidad concreta de la existencia, esto es, a las plantillas sociales de la clase, el trabajo, el género, etc. En la política de la lengua encontramos el ya viejo dilema de la causalidad mecanicista traducido en el tema del reconocimiento de la lengua normalizada. Al respecto habríamos de preguntarnos si, finalmente, ¿siempre hemos de hablar/actuar como corresponde? Lo que decimos y la manera en que de hecho lo hacemos ¿solo tiene sentido más allá de la voluntad propia? Los patrones sociolingüísticos hacen referencia a las condiciones sociales que informan cada enunciación posible. Pero ¿el hecho de hablar/actuar se delimita apenas por el campo de lo posible siendo este definido por esos patrones? Apostamos a decir que el tema de la política de la lengua oculta la cuestión más vital de saber si es el sujeto o no el que da sentido a sus

¹ Cf. Van der Linde, C. y S. González, *Perspectivas pragmáticas: sociopolítica y juegos de lenguaje*, Bogotá: Ediciones Universidad de La Salle, 2010.

² Para nosotros es muy importante que no se olvide que, desde ese punto de vista, no hay distinción entre actuar y hablar. En adelante asumimos tal indistinción por lo que haremos referencia a las acciones en general.

palabras y a lo que hace con ellas –renovando el problema de la contraposición entre determinación y libertad en el análisis de las condiciones de realización del habla–. Nuestra intuición es que debemos ver cómo el individuo que habla y actúa y que vive en condiciones definidas no puede ser relegado a la necesidad de los procesos de la infraestructura, sin cerrar el campo de motivaciones a la base real de los patrones sociopolíticos de producción y acción.

De allí el interés (renovado por mucha gente) por el problema de la sobredeterminación en el esquema de la infraestructura y la superestructura. Es muy significativa la idea de la sobredeterminación porque expresa los dos extremos en que los hechos de la base real remiten a los actos humanos presuntamente realizados con autonomía. La problemática opaca de la sobredeterminación incluye tanto el punto de vista de las determinaciones de la base real como el punto de vista de la libertad humana. Ya veremos que el concepto de sobredeterminación atiende a otras consideraciones sobre los motivos de la articulación política, o sea, atiende a las luchas por una organización social más deseable³. Por ahora, es preciso ver que las determinaciones sobre la vida individual y colectiva cobijan tanto las actividades concretas que corresponden a la realidad económica como las conductas más amplias asociadas a la religión, la educación, la familia, la intervención política, la comunicación, etc. La idea es que las determinaciones reales sobre la vida se extienden mucho más de lo que compete a las actividades de la producción (incluida la producción lingüística o el habla en contexto). Es por eso que alegamos que en el análisis de la ideología encontramos una alternativa al mecanicismo de las condiciones de existencia.

Hagamos memoria sobre lo siguiente. Es una idea común suponer que la producción prevalece y sobrevive gracias a los procesos de reproducción de la producción y al sometimiento de los individuos en lo que toca a su fuerza de trabajo. Esta es una vida muy sofocante. El Estado representa unos aparatos represivos que en conjunto cuidan de la buena conducción de las personas.

³ Podemos adelantar que el interés por las obras de Laclau y Mouffe y de Žižek se basa en que consideramos que desarrollan una interpretación más refinada de la relación entre la infraestructura y la superestructura o, en sus términos, entre las condiciones materiales de la existencia y la estructura simbólica. Creemos que en esa interpretación está la clave para saber cómo superar el dilema de la necesidad en el determinismo de la producción y de las relaciones de producción en el proyecto político de articulación hegemónica. A la cuestión de la hegemonía y de la visión de paralaje nos dedicamos en el siguiente apartado.

La función del gobierno, de la administración, de la policía, de los tribunales, de las cárceles, etc., sería justamente la de velar por que todo marche bien⁴.

Por otra parte, los aparatos ideológicos del Estado intentan la gestión de la propia vida y la de los demás, o sea, cuidan del buen uso de las costumbres, de las actividades, de los gestos y hasta de los pensamientos y deseos. Las personas nos comportamos convenientemente bien; en caso contrario, la policía, los tribunales, etc., están allí para asignar responsabilidades y asegurar la normalidad en las conductas. Es claro que no cabe ninguna motivación legítima en el sentido de que los individuos pudieran apoyar sus acciones en sus propios intereses. Se dice que lo que hacemos, pensamos y sentimos se subsume a la determinación coactiva de los aparatos de represión y de los aparatos ideológicos de Estado⁵.

En cualquier caso, se trata de la sobredeterminación de la vida o del hecho de que múltiples factores intervienen en cada gesto, pensamiento y acto. Este es el resultado: los hombres pretendemos formarnos, transformarnos y equiparnos para responder a las exigencias y demandas de la vida real. Cada actitud y cada conducta tiene que ver con la oportunidad de procurarnos vivir en medio de lo que se nos pide constantemente: ser activos, productivos, bien hablados, educados, obedientes, etc. ¿De qué trata, pues, la ideología? De las razones que empujan a las personas a actuar y a percibir de cierta manera, del modo en que viven en ciertas circunstancias y la adecuación e inadecuación de estas a las condiciones de la vida real. Se suma a lo que es necesario hacer para ponernos a producir aquello que se exige para vivir. Todo en beneficio de la producción. Así que no es solo cuestión de cómo nos desempeñamos en las actividades de trabajar; es cuestión de cómo pensamos y sentimos y de cómo percibimos y damos cuenta de nuestro entorno⁶.

Dos observaciones vienen al caso. La primera es que el papel determinante de los aparatos represivos y los aparatos ideológicos de Estado es la excusa para aclarar la conexión entre las instancias de la infraestructura

⁴ Cf. Althusser, L., "Ideología y aparatos ideológicos de Estado", en: Žižek, S. (comp.), *Ideología. Un mapa de la cuestión*, México D.F.: FCE, 2003.

⁵ Cf. *ibid.*

⁶ En otro vocabulario, más técnico y cercano a la sociología, se habla del concepto relacionado de "papel social" con referencia a la idea según la cual las personas se conducen a sí mismas con orientación hacia las expectativas pautadas de otros. Se dice, así, que cada persona en la sociedad inevitablemente ocupa "múltiples categorías y que cada una de estas tiene su papel asociado" (Merton, K.R., *Teoría y estructura sociales*, México D.F.: FCE, 2010, pp. 58-59).

y la superestructura. Pensamos que esas instancias interactúan, desde ese punto de vista, empleando diversos mecanismos de coerción y de intervención. Unas veces los aparatos de Estado actúan a través de la coerción sobre las acciones de las personas; otras veces mediante la intervención en la manera en que la que estos interpretan la realidad. La segunda observación se desprende de la primera. Hablar de la interpretación de la realidad exige caracterizar la dimensión simbólica de comprensión de las condiciones en que se vive por la siguiente razón: la ideología afecta al registro de la realidad. Este registro pertenece al ámbito de los motivos, las significaciones, en general, al modo humano de aproximarse y elaborar la experiencia de lo vivido. Althusser reserva el nombre de “imaginario” al registro de lo real⁷. Quizá podamos traducir la intuición presente en lo “imaginario” así: se supone que nunca hacemos frente a la realidad sin más. La realidad debe ser representada de alguna manera. Tenemos, pues, una imagen del mundo.

La idea central es que el registro de la realidad pertenece a lo simbólico de nuestras representaciones. Lo que proponemos es que ese registro debe ser considerado desde el punto de vista material para no caer en la cuestión de si las representaciones a las que alude son o no fieles a la realidad (tema de la deformación ideológica). Diríamos, pues, que la inscripción de la ideología es material y concreta porque compete a las prácticas individuales y de grupo. En esa dirección, el enfoque materialista de la ideología nos interesa por conectar la perspectiva de la existencia concreta con la de la ideología, sabiendo que lo que está en juego no son solo las acciones de los individuos y las condiciones reales de satisfacción de tales acciones, sino el modo de ver y comprender la experiencia vivida.

Esto tiene la ventaja de evitar la problemática de la deformación ilusoria de la ideología ya que no se hace referencia a la idea particular que alguien tiene sobre la realidad. Cuando se habla de los aparatos ideológicos de Estado se menciona el mecanismo que da forma a las conductas. Ese mecanismo está más allá de los individuos particulares aunque les compete. Es una entidad anónima que liga a los individuos, si se quiere. ¿En qué sentido liga? Decimos que la *ideología constituye sujetos*. Si insistimos en que la ideología no es solo la representación del mundo y que no se trata de la deformación ilusoria de alguien que imagina lo que lo rodea es porque descubrimos en la perspectiva material de la ideología la posibilidad de definirla en los aparatos constituyentes

⁷ Cf. Althusser, L., *o.c.*

de lo que somos. *La ideología nos interpela*⁸. Al decir esto intentamos señalar que *las determinaciones de la infraestructura y la superestructura consisten en la conjunción de factores que nos hacen ser lo que somos*. “Interpelación” es el término de la sujeción. Ser alguien es permanecer sujeto a los aparatos de represión e ideológicos de Estado. Al margen del vocabulario: ser sujeto tiene que ver con la constitución de lo que se es a partir de cómo se actúa, se habla, se percibe, se piensa. El punto es que la ideología interviene justo allí, en las acciones, en las creencias, en los pensamientos sin requerir de la coerción o la represión.

Ya podemos considerar el panorama general. Es imprescindible el intentar caracterizar el ser humano real con referencia a sus acciones enmarcadas en condiciones dadas. Esa es la lección aprendida a través de la pragmática del habla. El asunto es que, si se acepta esa idea, las dificultades corresponden al ámbito de la determinación de las acciones. El marco conceptual de la infraestructura y la superestructura hace notar que las condiciones reales de existencia consisten en el complejo conjunto de factores determinantes de lo que se puede ser y de cómo se puede actuar en la vida. Una vez que damos por sentado que las acciones humanas se explican por las condiciones en que son realizadas, introducimos en el análisis la cuestión de saber cómo es que ocurre la vinculación y en qué sentido entenderla. De allí el recurso a la sobre-determinación. Mediante ese concepto se intenta mostrar que las instancias de la infraestructura y la superestructura median en la existencia individual y colectiva a través de la interpelación ejercida por los aparatos de represión e ideológicos de Estado. Así se asegura una perspectiva en la que lo básico para los seres humanos no es necesariamente asignado a la base económica de la producción. Ya sabemos, los hombres no somos fundamentalmente trabajadores proletarios de los que se saca lo mejor de nuestra potencia de vivir (la fuerza de trabajo) para tan solo explotarnos. La sobre-determinación de la vida es más compleja pues compete a varios contextos de la existencia individual y colectiva.

Al defender que el registro ideológico es el registro de nuestra humana manera de asumir la realidad aseguramos que la perspectiva del análisis de la vida sea enriquecida. Insistimos en que la cuestión no es solo que seamos trabajadores explotados que dedicamos la fuerza de vivir a generar mercancías (cuyo efecto de plusvalía se quedaría en manos de otros explotadores). Tampoco

⁸ Cf. *ibid.*

es que obedezcamos las normas que garantizan el buen uso de la fuerza de vivir a riesgo de quedar confinados en algún rincón de la sociedad (la cárcel, la escuela, el tribunal, el manicomio, etc.). De nuevo: la vida es conducida incluso en lo que se refiere a nuestra manera de hablar, de sentir, de pensar, de comportarnos, etc. Entre las determinaciones reales y la interpelación ideológica se ubica el mecanismo de reproducción de la producción, esto es, el mecanismo que garantiza la supervivencia de la producción⁹. Se comprende así que la función de los aparatos de Estado (represivos e ideológicos) es la de lograr el mejor aprovechamiento de la capacidad para actuar, crear, sentir, pensar, etc., en favor de la producción.

Esa idea es la que precisamente nos inquieta. ¿El individuo sometido a los efectos de las coerciones institucionales e ideológicas no tiene más margen que el de servir a los fines de la producción? Si hay lugar para los aparatos represivos de Estado, o sea para las instituciones de autoridad, y si hay lugar para creencias y representaciones que guían conductas y actividades, ¿es solo porque cumplen el papel de garantizar la producción? El determinismo de las condiciones reales de existencia se transforma en el determinismo de los aparatos represivos e ideológicos de Estado. Mejor dicho, la idea de la sobre-determinación compleja de los factores reales y de los factores ideológicos sobre los modos de ser lleva a la abstracción del funcionamiento de las instituciones de autoridad y de las prácticas sociales intervenidas. Ese funcionamiento sería la realidad invisible –no se puede tocar ni ver directamente– que da sentido a las acciones y representaciones de los individuos.

Las personas y los grupos existen y coordinan en la realidad más real que sería la de los comportamientos regulados. Lo que no deja más espacio de libertad que aquel pretendidamente constituido. Más allá de las representaciones y motivaciones se encontrarían los fines de la producción y los aparatos que garantizan el poder alcanzarlos. De donde surge la pregunta insistente: ¿no existe ninguna pretensión libre de plantear legítimamente una organización social que no obedezca necesariamente al sostenimiento de la producción? ¿No podemos procurarnos, mediante creencias y motivos que sobrepasan los intereses de la producción, el sentido propio de vivir? ¿No podemos sino desempeñar el papel de garantes de la reproducción de la producción –que es otra manera de preguntar si no podemos más que trabajar, estudiar, amar, tener sexo, pensar, crear, etc.– en beneficio del sostenimiento de la economía?

⁹ Cf. *ibid.*

Quizá aquí se encuentre la pugna más importante del individuo que realiza su identidad frente a una realidad excedente que de antemano le dice quién puede ser y cómo debe comportarse. Lo que está en cuestión es, en el fondo, la libertad de poder plantearse a uno mismo la oportunidad de saber quién es uno, tanto como la oportunidad de plantear cómo se puede vivir. Con la sobredeterminación se pierde el marco de motivación en el que poder apoyarnos a la hora de actuar en beneficio de la propia identidad y en beneficio de la vida colectiva. El riesgo es concebir la acción humana en la perspectiva de las determinaciones excedentes de los aparatos de represión e ideológicos de Estado perdiendo la idea según la cual los individuos actúan asignando una significación a lo que hacen, sienten y piensan con respecto a sí mismos y los demás. Lo que nos deja a merced de una causalidad inculcada y a la necesidad de los procesos que le son propios. En efecto, estamos en presencia de la conducta determinada cuando aceptamos sin mayor alegato que las acciones tienen sentido por los efectos de mecanismos que funcionan al margen de lo que los individuos y los grupos puedan creer, pensar, percibir, buscar, etc.

Hay algo que parece ser muy importante en el hecho de que la caracterización de las acciones humanas comprenda las significaciones que los individuos pueden darse a sí mismos y a la realidad que los rodea. ¿Qué es eso tan importante? Pensamos que es la acción social la que debe ser salvada desde el punto de vista de la orientación política que podemos darnos a nosotros mismos. Parece que la acción social permite conquistar el terreno de los determinismos sociales manifestados en la concepción mecanicista de los aparatos de Estado. Permitásenos aclarar la cuestión. Con la acción social se manifiesta la necesidad de reclamar la capacidad de realizar en la realidad los intereses de individuos y grupos desafiando las imposiciones de la realidad misma. No se trata de negar las determinaciones concretas venidas de la base económica ni la intervención ideológica tanto como de hacerles frente, entendiendo que se puede re-crear políticamente la organización social empíricamente reconocida. Eso quiere decir que no se abandona la perspectiva de la realidad sino que se incluye la perspectiva generadora de posibilidades de acción (ciertamente, veremos, la intuición de Laclau y Mouffe es que los antagonismos o los conflictos colectivos son fuente de esas posibilidades¹⁰). Esta es la consecuencia más importante de lo planteado: la organización

¹⁰ Cf. Laclau, E. y C. Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia la radicalización de la democracia*, México D.F.: FCE, 2006.

política debe poder concebirse como la oportunidad de la construcción colectiva del ordenamiento de los individuos y los grupos si no se quiere reducir las actividades, las conductas, los pensamientos y creencias a las sanciones de la realidad objetiva.

Hegemonía y contingencia

El proyecto político de la hegemonía guarda la suposición de que activamente podemos instaurar el orden social a partir de la formulación de normatividades constituidas en el juego antagonico de agentes sociales diferenciados. Laclau y Mouffe creen en la oportunidad del cambio y la transformación de la realidad a través de la acción social; pero también creen que no debe desconocerse la realidad material de la existencia a la hora de plantear la organización política¹¹. Es bastante claro que Laclau y Mouffe creen que la hegemonía es la oportunidad de una mejor democracia siempre que se reconozca la intervención de la acción social (las luchas, diríamos en su vocabulario) en el proceso de construir el vínculo común. Esta idea guarda una problemática que nos interesa mucho en la medida en que ofrece una respuesta al dilema de las determinaciones asfixiantes de los aparatos represivos e ideológicos de Estado –finalmente, la pregunta de Laclau y Mouffe es cómo pensar en el futuro en términos más optimistas–. Y la respuesta es que al hablar de articulación política debemos poder introducir la oportunidad del orden social con sentido, construido por individuos y grupos que presentan y defienden motivaciones diversas (antagonismo). La gente, en última instancia, reivindica sus intereses y motivos dado su rol en el ámbito social. Cada lucha, se diría así, es de actores sociales que persiguen objetivos.

¹¹ En lo que respecta a la reflexión de Laclau y Mouffe, no nos interesó tanto la descripción de los conceptos y los posibles fracasos del argumento, ni tampoco las discusiones y acercamientos con otros modelos, como la problemática general de la hegemonía. Para esa cuestión, pueden consultarse varios comentaristas mejor informados, cf. Boron, A. y O. Cuellar, “Apuntes críticos sobre la concepción idealista de la hegemonía”, en: *Revista Mexicana de Sociología*, XLV, 4 (1983), pp.1143-1177; Boron, A., “Postmarxismo. Crisis, recomposición o liquidación del marxismo en la obra de Ernesto Laclau”, en: *Revista Mexicana de Sociología*, LVIII, 1 (1996), pp.17-42; Engelken-Jorge, M., “Democracia posnacional. Dos debates teóricos: Habermas y Mouffe y el nacionalismo funcional”, en: *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, XIX, 3 (2008), pp., 225-243; de Ipola, Emilio, “Populismo e ideología. A propósito de Ernesto Laclau: política e ideología en la teoría marxista”, en: *Revista Mexicana de Sociología*, XLI, 3 (1979), pp. 925-960. En lo que sigue reforzamos la idea de presentar el problema de la hegemonía haciendo hincapié en que implica una solución al dilema del determinismo de los aparatos de Estado.

Es de percibir, por supuesto, que no es menos importante la referencia a la acción social en el sentido de las luchas y reivindicaciones de las creencias y motivos, puestas en consideración frente a los demás, que la referencia a las condiciones materiales de existencia y las determinaciones venidas de los procesos implícitos en la realidad económica y de las regulaciones de Estado¹². Creemos que habría de asumirse ese doble punto de vista en consideración de la oportunidad –concebida teóricamente al menos– de la democracia. Esto quiere decir que, a la hora de pensar el proyecto de vivir juntos, debemos poder enfrentarnos a dos perspectivas contrapuestas: la del determinismo de los aparatos de Estado –que sabemos hace referencia a las garantías necesarias para la producción– y la del subjetivismo voluntarista –ligado a la vida activa en el sentido de ofrecernos libremente la orientación de la propia existencia–. Nos preguntamos, pues, ¿cómo ubicar la propuesta de la hegemonía en el panorama de esas perspectivas? Y, más importante aun, ¿cómo responde la propuesta de la hegemonía a los dilemas y retos propios de las dos perspectivas planteadas?

§ 1

Iniciemos con la fórmula general de la hegemonía: “lo político hace referencia al campo de los antagonismos sin clausura en el que la organización social es posible”. Se diría que la comprensión eminentemente política de la identidad debería conducir a la reactivación del papel de los agentes sociales en la fundación del orden común¹³. La heterogeneidad de las identidades sociales se concibe como constitutivamente presente en la organización social, lo que ya implica su contingencia radical, diría Laclau, ya que las identidades sociales no obedecen más que al hecho real de estar fácticamente entrelazadas¹⁴. Dicho sencillamente: somos particularmente diferentes y no hay manera de identificar alguna esencia natural –de hecho, la denuncia constante es que se naturaliza una esencia o se materializa algún valor social al decir reiterativamente que somos de tal o cual manera¹⁵–.

¹² Cf. Laclau, E., *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política*, Buenos Aires: FCE, 2008, pp. 114-115.

¹³ Cf. Laclau, E. *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires: FCE, 1993.

¹⁴ Cf. Laclau, E., *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política*, p. 51.

¹⁵ Cf. Butler, J., *Excitable Speech. A Politics of the Performative*, Nueva York: Routledge, 1997.

Lo único que nos une es que, en efecto, existimos juntos. Eso significa que la sociedad no es homogénea. Se dice que la sociedad, al contrario, permanece internamente dividida por las constantes luchas y conflictos venidos de las múltiples representaciones individuales y colectivas coexistentes. Laclau considera que la sociedad implica la apertura de todo significado social a una matriz que ya no se define en la simple coordinación de los intereses, proyectos, perspectivas, etc., bajo la misma representación sino en el antagonismo de significaciones conducentes a los procesos marginales e inacabados¹⁶.

Esto depende de asumir la organización social como el resultado del intento de exceder la realidad concreta. Es claro que ese intento no le corresponde a los individuos en particular suponiendo que simplemente pueden actualizar sus ideas, creencias, anhelos, etc., en la realidad. En caso de que esto pudiera ser así, tendríamos como resultado la conexión entre tal o cual representación particular (Idea) y su realización en la realidad, albergando una peligrosa tendencia protofascista en la que la sociedad estaría subordinada a la Idea particular de alguien –que podría ser el líder bienintencionado o el *Führer*, qué más da, diría Laclau¹⁷–. En contraste, la idea es que el juego colectivo de fundar y construir el orden social es el sustento político de la sociedad posible. Laclau propone que la política deberá ser construida a partir de la diversidad si lo que se espera es proponer algún orden lo suficientemente inclusivo como para reclamar intereses y motivaciones que van más allá de la realidad concreta¹⁸.

§ 2

Aceptemos que la hegemonía es el acto de institución política. Lo que es igual a decir que es el acto mediante el que se violenta cierto estado de cosas. Permítaseme perseguir las consecuencias de tal afirmación. Frente al modelo determinista de la infraestructura y la superestructura, aun en su versión más sofisticada de los aparatos de Estado, encontramos una alternativa teórica formulada en la hipótesis de la hegemonía según la cual no existe ninguna esencia inmutable detrás de las variaciones empíricas de la vida social en la que apoyar la matriz política. La hipótesis es más compleja, pues

¹⁶ Cf. Laclau, E., "Hegemony and the Future of Democracy: Ernesto Laclau's Political Philosophy", en: Lynn, W. y G.O. Olson (eds.), *Race, Rhetoric, and the Postcolonial*, Albany: Suny Press, 1999, pp. 129-164.

¹⁷ Cf. Laclau, E., *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política*, p. 16.

¹⁸ Cf. *ibid.*, p. 52.

se agrega que tal matriz sobre la que fundamos la organización social nace en el proceso parcial e inacabado de dar sentido político a la vida individual y colectiva. A la idea de que no hay fundamento social de la política se suma la idea de que es posible fundarla sin recurso a unidades esenciales o síntesis trascendentes¹⁹. Eso es lo que nos parece responde al modelo de los aparatos de Estado: se supone que coordinamos en órdenes sociales participando activa, pero conflictivamente, en la fijación del horizonte que guía el comportamiento humano en común. En otras palabras, los comportamientos y las luchas que muchas veces revelan no son hechos predeterminados sino que son el resultado de varias experiencias contingentes.

Con lo que obtenemos la concepción de las luchas en constelación: estas pueden ser las luchas de los trabajadores, las de la tolerancia cultural, las luchas anticoloniales, las antirracistas o contra cualquier otra fobia²⁰. Es fundamental entender que así se asigna la posibilidad de constituir antagónicamente el orden social (hegemonía) a la dimensión simbólica –discursiva, diría Laclau²¹– del sentido. Es por eso que se considera que el orden social atiende a algo más que los procesos coercitivos de la base real o la intervención ideológica sobre la conducta humana. Se diría, ampliando, que atiende al sentido fijado parcialmente en el intento de construir lo social. Es de indicar que al ubicar el orden social en el dominio de lo simbólico se procede mediante la asignación de sentido a la actividad colectiva de los sujetos que trabajan y elaboran la realidad más que al individuo racional que libremente propone normatividades legítimas. Esa indicación es para mostrar que la domesticación de los antagonismos, en el acto de institución de la hegemonía, tiene que ver con la presuposición contaminada de los agentes sociales en duelo.

Insistimos: el problema que nos resulta interesante no es tanto la validez teórica mediante la que se pretende solucionar el tema de la coexistencia de agentes sociales caracterizados en sus diferencias éticas (lo que llevaría eventualmente al tema de cómo resolver el conflicto de las distintas maneras de ser en procedimientos de traducción de los lenguajes que representan

¹⁹ Dice Marchart que “la ‘sociedad’ no opera como el fundamento de los procesos sociales y, en este sentido, no constituye una totalidad fundante. Sin embargo, Laclau no se detiene en este punto (de hacerlo, sería simplemente un *antifundacionalista*), puesto que la imposibilidad de la sociedad es una imposibilidad productiva” (Marchart, O., *El pensamiento político posfundacional. La diferencia entre Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, Buenos Aires: FCE, 2009, p. 182).

²⁰ Cf. Laclau, E., *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política*, p. 14.

²¹ Cf. *ibid.*

intereses en pugna) sino el del abismo en el cual se propone que es posible la construcción de lo social. Este abismo es el de la realidad concreta y su diferencia radical con el registro simbólico que pertenece a la construcción colectiva del sentido, es decir, el abismo que separa la realidad de las cosas y la experiencia de las cosas mediada nuestra comprensión de la realidad. Al hablar del abismo entre realidad y comprensión nos enfocamos en más que en la distinción trascendental entre la percepción y la conceptualización de la realidad; en el fondo, se habla de la decisión contingente mediante la cual lo social es conjurado en el gesto de procurarnos, en el registro de la realidad, la posibilidad de trabajar con ella.

La decisión de trabajar simbólicamente con la realidad no es simplemente racional. El terreno de las prácticas concretas y de las significaciones puestas en conflicto incluye el momento del trabajo colectivo por el que se funda la política en lo social. Una y otra vez Laclau dirá que lo social y que la política no coinciden en la realidad real; coinciden en el sentido en que lo social es la construcción, mediada por los antagonismos, de la política. Sin esencialismos (concernientes a una misma nación, una misma raza, unas mismas costumbres, etc.) o presuposiciones antropológicas (acerca de la racionalidad o irracionalidad de las personas) que apoyen la jurisdicción que obliga a la coordinación de los individuos, la política señala la ausencia de la universalidad fundante tanto en la objetividad de las cosas vividas como en el registro subjetivo mediante el que elaboramos el entorno común²².

§ 3

Encontramos así la definición del trabajo de elaboración simbólica o de la deformación en el concepto de antagonismo. Recordemos que antagonismo es el campo de diferencias encontradas, aunque parcialmente reconciliadas

²² Otra manera de decirlo es que lo social es la invención política de la realidad colectiva excedente respecto del orden de cosas real (o de la experiencia empírica concreta). Se admite así la subversión de la realidad en el sentido de deformación. ¿Qué es esto de la deformación? El enfoque hegemónico alude más que a la distorsión ideológica a la deformación simbólica en lo que sería la construcción contingente de la comprensión colectiva de la realidad. La política, en cuanto universal contaminado, no promueve ninguna falsa conciencia respecto de la base real y de lo que acontece en ella, por la sencilla razón de que no desconoce las condiciones de existencia de los agentes sociales que participan de la construcción de tal universal. No hay falsa conciencia desde el punto de vista de la hegemonía; más bien es el *passage à l'acte* de “algo” nuevo, o sea, la constitución de una organización social resistente a lo particular, pero sin el estatuto de lo universal cristalizado o trascendental (cf. Laclau, E., *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política*, p. 22).

por las cadenas de equivalencias que no son positivas –como si hubiera en realidad “algo” común a todos nosotros– sino que están orientadas hacia el vacío de una representación en la que se procura dar cuenta plenamente de la identidad. ¿Qué quiere decir esto? La equivalencia es el límite de las diferencias en el mismo sentido en que lo universal es el límite de lo particular. La equivalencia y lo universal representan el fracaso de simbolización completa de lo diferente y de lo particular, siendo tal fracaso la imposibilidad de dar cuenta absolutamente de lo que es diferente y de lo que es particular –no se puede olvidar en la reflexión de Laclau el tema de lo universal como significante vacío²³–. Se trata del límite en el que ya no se puede caracterizar lo que es propiamente particular y diferente sin traicionar su naturaleza misma. No podemos decir nada de todo lo que es particular y diferente sin suponer lo universal y la equivalencia en lo que es precisamente particular y diferente –no podemos decir que *todos somos* distintos sin traicionar la idea misma de que cada humano es particular o suponer la traducción de las diferencias en alguna constante de las variaciones individuales–.

Es en ese momento de negatividad y límite donde debe situarse la contingencia que revela que las cosas podrían ser siempre de otra manera. Las condiciones de existencia dictan los accidentes de lo particular (accidentes que consisten en cada una de las diferencias que presenciamos en los patrones sociopolíticos de comportamiento). De allí no podemos derivar ninguna equivalencia o universal si no es por la limitación interna por la que se subvierte lo particular y la diferencia dentro de sí mismas. “Subversión” es el término en el que lo particular y lo universal, la diferencia y la equivalencia, se proponen en el límite interno que desdibuja la diferencia general y la universalidad impuesta²⁴.

Tratamos de aclarar, mediante el recurso a la especulación teórica, la idea de que la identidad de los agentes sociales depende de las condiciones de existencia que los hacen particulares y diferentes, pero que la vinculación política consiste en el gesto de subversión planteado en el límite de tales particularidades y diferencias. La siguiente observación quizá esclarezca la conexión entre esa especulación teórica y la propuesta política de la hegemonía. Sabemos que Laclau y Mouffe defienden la vinculación política en contra de la concepción de la diferencia ética de los existentes por el hecho de negar la traducción de los modos particulares de ser en algún tipo de convivencia

²³ Cf. Laclau, E., *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1996, pp. 36-46.

²⁴ Cf. Laclau, E., *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, pp. 21ss.

colectiva. Mejor dicho, Laclau y Mouffe creen que las determinaciones de la realidad, esas que nos hacen ser lo que somos y también nos diferencian profundamente, pueden ser conjuradas en la significación política que es la constitución de lo universal contaminado por el juego de los antagonismos.

Eso es para decir que no se trata de *que en realidad podemos ser iguales* (mediante la realización del algún proyecto pacífico de comunidad de individuos que tienen “algo” en común), sino que podemos procurarnos *un universal contingente que contemple las diferencias encontradas de lo que somos efectivamente en la vida*. Es eso precisamente la hegemonía: el momento pragmático de los antagonismos o el tiempo del orden institucionalizado de las normas que rigen a los individuos y los grupos y que se constituye en el terreno primario de las luchas de quienes buscan participar y posicionarse para hablar en nombre de lo que particularmente representan –su manera de ser en la vida– frente a otros que hacen lo mismo.

§ 4

Ya estamos en condiciones de especificar la razón por la que consideramos el proyecto que representa *Hegemonía y estrategia socialista*. Lo importante para nosotros es el modo en que el determinismo de los aparatos de Estado tiene respuesta en la propuesta de la hegemonía. Sobre todo, en lo que corresponde a la afirmación de la brecha entre las demandas particulares de los agentes sociales y la necesaria dimensión de lo universal-político entendido como límite manifiesto en la construcción simbólica de la realidad²⁵. Llamamos “brecha” a la imposibilidad de que la totalidad se realice en la experiencia y la imposibilidad de que lo particular se reconcilie en lo universal. La plenitud ausente de la que tanto habla Laclau nombra justamente esa brecha o vacío que intentamos llenar sin lograrlo nunca. Somos conscientes de que aceptar la coerción

²⁵ Žižek explicita el asunto diciendo que “contra la visión hegeliana de lo ‘universal concreto’, de la reconciliación entre lo universal y lo particular (o entre el ser y el acontecimiento), que aún es claramente discernible en Marx, ellos comienzan [Laclau y Badiou] afirmando una *brecha constitutiva e irreductible que socava la consistencia encerrada en sí misma del edificio ontológico*; para Laclau, esta brecha, que exige hegemonización, es la que existe entre lo particular y el universal vacío (la brecha entre la estructura diferencial del orden social positivo –la lógica de la *différences*– y el antagonismo político en sentido propio, que involucra la lógica de la *équivalence*); para Badiou, es la brecha entre el ser y el acontecimiento (entre el orden del ser –estructura, estado de situación, saber– y el acontecimiento de la verdad, la verdad como acontecimiento)” (*El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Buenos Aires: Paidós, 2005, p. 185. Las cursivas son nuestras).

e intervención de los aparatos de Estado es admitir que las determinaciones reales de la base económica son complementadas por la sobredeterminación nacida en la dimensión en la que se registra nuestra comprensión de las cosas. ¡Y esto implica admitir simultáneamente que vivimos para sostener la dinámica de la producción y que no podemos hacer nada para evitarlo!

Esa es la conclusión a la que la teoría de la hegemonía contesta. Y no es que se anteponga una visión (Althusser) teórica a otra (Laclau y Mouffe). *Es que descubrimos en el tema de la hegemonía la problematización del determinismo por la vía de la afirmación de la dimensión concreta de la existencia sin renunciar a la afirmación de la dimensión política en la que las cosas pueden presentarse de otra manera.* Así, lejos de decir que Laclau y Mouffe tienen la razón y que todos los demás son ciegos marxistas ortodoxos, lo que nos importa es esto: el problema de la instauración antagónica de la hegemonía a propósito de la brecha irreductible entre las condiciones de existencia que definen contenidos particulares (nuestras diferencias) y el registro simbólico en el que exigimos más de lo que la realidad impone.

La cuestión de la organización social o de la pregunta acerca de cómo darnos a nosotros mismos la oportunidad política de vincularnos en el proyecto de vivir juntos –sin ninguna presuposición de homogeneidad o identidad única– se apoya en la compenetración impura entre los factores reales de determinación y la comprensión simbólica dentro de la cual pretendemos deformar la realidad. El punto que consideramos que es fundamental en la reflexión de Laclau tiene que ver con esto: la brecha entre lo universal y lo particular se asume irreductible por permear siempre el antagonismo –que es el intento de lo particular por erigirse como universal– y por eso mismo impide que cualquier totalidad –sea que provenga de las condiciones de existencia o sea que lo haga de la Idea subjetiva de alguien o de unos cuantos– se realice y cristalice.

Aquí decimos que ese problema está basado en la concepción según la cual la política tiene que ver con la *producción colectiva de sentido*. Y nos preguntamos ¿cómo es posible la política, o sea, la significación opuesta al orden positivo de las condiciones de existencia, en lo que se denomina la “organización social”? La respuesta es la democracia radicalizada. Y esto por la siguiente razón. Hemos señalado previamente la importancia de las equivalencias en lo particular con énfasis en su origen inherente a las diferencias reales de las personas. Hemos de alegar además que ese postulado garantiza cierta sistematicidad, cierta unidad mínima, pero no excluyente ni fundante del orden social.

Hagamos abstracción de los postulados en escena: i) la organización social depende de la instauración de la política como vínculo que sirve de equivalencia a las diferencias particulares de los agentes concretos; ii) ese vínculo nace del antagonismo de agentes competitivos que buscan, a partir de las condiciones reales en las que viven, hacer prosperar sus motivos, intereses y luchas; iii) el antagonismo es primario y constituyente de la política, abriendo la organización social a todo lo que es posible incluir con referencia a los particularismos de los agentes (lo universal contaminado es la equivalente abierta a las diferencias constitutivas); iv) la diferencia entre la mera existencia de cosas y el ámbito simbólico de las significaciones colectivas da lugar a la brecha en la que se juegan unas determinaciones efectivas de la realidad y unas determinaciones de sentido ligadas a las luchas de los individuos y de los grupos.

Con este panorama, podemos volver a la pregunta que nos ocupa: ¿somos o no libres? Quizá lo más interesante de la propuesta de Laclau y Mouffe es que, al borrar parcialmente los marcadores reales que son los patrones sociopolíticos y económicos que se supone corresponden a los modos de vida individual y colectiva, se abren las posibilidades de la libertad y la emancipación. “Contingencia”, “construcción de sentido”, “hegemonía”, “acto de instauración”, “política”, etc., son los términos de esas posibilidades. Y es que al negar cualquier esencia fundacional –se trate del supuesto del trabajo como actividad característica de la condición humana, o se trate del supuesto de la determinación en última instancia de la infraestructura– se amplía el espacio del ejercicio político.

Más aun, si se concede relativa efectividad en lo que somos y en cómo actuamos a la realidad material de las condiciones de existencia, también se concede a los seres humanos el destino de considerar cuál es el mejor modo de organización posible. La emancipación respecto de la realidad imperante se garantiza en la dimensión política. En esa dimensión, no se niega el hecho de que hablamos, sentimos, pensamos, actuamos de cierta manera. No se niega tampoco que las razones por las que actuamos, sentimos, pensamos, etc., tengan relación con el modo en que, en efecto, vivimos. Pero, al tiempo que no se niega el hecho concreto de vivir, se afirma la esperanza de que la gente participe en la construcción de nuevos horizontes políticos. Laclau y Mouffe no olvidan que la realidad tocante al modo en que se vive concretamente es tan relevante como nuestras luchas por alcanzar una vida construida sobre la base de las propias esperanzas, anhelos, deseos, perspectivas. Por eso es tan necesario, diría Laclau, construir el marco político de la coexistencia social.

Mejor aun, la postulación de la instauración hegemónica es la estrategia teórica que sirve para resolver el problema de las diversas demandas, las peticiones y las exigencias que presentamos en virtud de las condiciones objetivas en las que vivimos²⁶.

Libertad: la violencia de la imaginación

Ya sabemos que el acto de institución política de la hegemonía depende de considerar la actividad de los agentes sociales en la formación del orden colectivo. La constelación de las luchas representa la matriz elemental de la hegemonía porque a través de ellas se supone que somos colectivamente capaces de transformar las condiciones reales en las que vivimos. La premisa básica es que la política no se funda sustancialmente en ningún orden fáctico preexistente, sino que proviene del acto de decisión conjunta por el que se inaugura la hegemonía; mejor aun, por la que se promueve una nueva experiencia de la sociedad.

Eso supone algo que ya habríamos mencionado y es el problema del exceso de sentido que representa la política con referencia al estado de cosas de la realidad y el problema de cómo reconocer al mismo tiempo que la realidad y lo que acontece en ella no puede ser simplemente eludido. Sencillamente, el problema es cómo dar cuenta de las condiciones reales de la vida material, pensando simultáneamente en ver cómo encaja la subjetividad en la formación del proyecto de organización de la vida en común. El hilo conductor de nuestra aproximación al problema de la hegemonía es el siguiente: apuntamos a caracterizar el exceso de sentido implícito en la formación de la política y a determinar qué es lo que tal exceso implica en la concepción teórica del sujeto como mínimo de reflexibilidad que respalda las reivindicaciones y las luchas –todo con la intuición de que allí se resumen filosóficamente la cuestión de la libertad y la emancipación–.

§ 1

Pues bien, con vistas a la cuestión de la libertad, se debe recordar el postulado según el cual el gesto del momento reflexivo del sujeto tiene que ver con la perspectiva de quien percibe y comprende (entendimiento), pero también deforma y desdibuja constantemente la realidad objetiva (imaginación). No debe

²⁶ Cf. Laclau, E., *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política*, pp. 24-29.

sorprender el profundo idealismo del postulado –sabemos bien de las afinidades de Žižek con Kant y Hegel–. Pero tal idealismo no debe ser entendido en la clave de la oposición entre la existencia real de cosas y la aparición fenoménica para alguien que percibe y piensa (dualismo de la sensibilidad y el entendimiento). No tenemos, diría Žižek, la perspectiva aislada del objetivismo ingenuo frente a la sola concepción del subjetivismo trascendental. El postulado del mínimo de reflexibilidad, sintetizado en la fórmula del sujeto, socava una y otra perspectiva en cuanto incluye paradójicamente la una en la otra. Dice Žižek que “es el estatuto ambiguo y ominoso con la ilusión subjetiva que, precisamente como ilusión (visión distorsionada de la realidad) es la realidad misma: si sustraemos de la realidad la perspectiva ilusoria, perdemos la realidad misma”²⁷.

Tomar consciencia de la realidad, o del modo concreto en que se vive, involucra de antemano la propia perspectiva. Podemos discernir entre nuestra mirada y la realidad (es lo que habría intentado Kant cuando se propuso aislar lo que es propio del entendimiento, lo que es de la sensibilidad y lo que es de la experiencia empírica), pero no podemos renunciar al hecho de que se encuentran profundamente atadas. La realidad, al fin y al cabo, está allí para alguien que toma conciencia de ella y lo fundamental es ver que la perspectiva subjetiva de la comprensión y la imaginación *está instalada en el contacto, aun el más básico, con la realidad*.

La cuestión es cómo dar cuenta de la distancia entre la simple percepción de cosas y el modo en que interponemos a tal percepción el registro no necesariamente coincidente e irreductible a la realidad de cosas. Digamos que se puede aceptar como hipótesis de trabajo que es imposible alcanzar la dimensión de la multiplicidad pura, o con independencia del sujeto, aceptando al mismo tiempo que las representaciones del sujeto nunca están plenamente escindidas de la realidad empírica de las cosas. Con eso presente, vamos a tratar de mostrar que la oportunidad de la deformación de la realidad reside en la función trascendental de la imaginación. La idea es la siguiente: sabemos que la visión de paralaje muestra la brecha entre lo real y lo simbólico²⁸. El dilema está en saber en qué consiste esa brecha. Al respecto proponemos que el sesgo entre lo simbólico y lo real puede ser caracterizado en la delicada cuestión de la subjetividad como *inflexión imaginativa*. El recurso a la reflexión de Žižek tiene razón en la creencia de que ofrece una explicación acerca de por qué podemos concebir la realidad más allá del estado de cosas que le

²⁷ Žižek, S., *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, p. 87.

²⁸ Cf. Žižek, S., *Visión de paralaje*, México D.F.: FCE, 2006.

corresponde²⁹. Defendemos que el sesgo constitutivo de la realidad, o sea, el umbral entre la perspectiva subjetiva de la realidad y la realidad de las cosas (visión de paralaje) surge por el mínimo de deformación introducido por la imaginación trascendental –esto también puede ser llamado, siguiendo más de cerca la argumentación de Žižek, el “mínimo de reflexibilidad del sujeto”³⁰–. En resumen, creemos que la visión de paralaje y el problema que le está asociado de la brecha entre subjetividad y realidad, o sea, el interrogante acerca de cómo explicar el pasaje del ámbito natural de los hechos de la realidad al ámbito simbólico, tienen que ver con la más profunda incógnita filosófica acerca de la espontaneidad trascendental de la imaginación³¹. Veamos.

§ 2

Žižek afirma que existe una ambigüedad fundamental en la idea kantiana de la imaginación. La ambigüedad consiste en que habría una diferencia conceptual entre la actividad de promover síntesis y la síntesis de las intuiciones sabiendo que esta última permanece sometida a las asociaciones libres de la experiencia³². Esto significa que la aprehensión sintética de las múltiples representaciones dadas en la intuición no es igual a la actividad trascendental de la unificación en cuanto actividad puramente intelectual. La distinción es simple de ver si se asume en los términos de la diferencia entre la unión de múltiples representaciones y la mera operación mediante la que alcanzamos esa unión.

El problema es el siguiente. Cada intuición es de lo diverso; y lo es porque se refiere a una sucesión de representaciones contenidas en el tiempo. O sea, cada intuición contiene sucesivas representaciones dadas, una a una, en *unidades absolutas* (instantes) de tiempo. Pero, para que surja una unidad de lo diverso, hace falta recorrer las sucesivas unidades en las que las representaciones se dan y, luego, reunir las en una sola representación.

²⁹ Cf. *ibid.*, pp. 23-107.

³⁰ Cf. Žižek, S., *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, p. 85-101.

³¹ Vamos a dejarnos llevar por la reflexión de Žižek sobre el tema kantiano de la imaginación trascendental sin asumir interpretaciones críticas acerca de su aproximación o sobre lo adecuado de su aproximación a la obra de Kant y Hegel. Como ya se dijo, el interés es más bien por el problema de la imaginación trascendental para ver de qué modo ayuda en la cuestión de saber cómo concebimos libres garantizando así los motivos emancipatorios de las luchas.

³² Cf. Žižek, S., *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, p. 38.

Ese acto de reunir lo diverso en una representación se llama “síntesis *a priori* de aprehensión”³³.

Es importante remarcar que la representación producida en el primer momento de la síntesis no nace de la experiencia. En esos términos, la variedad de las representaciones es empírica, pero no la representación en la que tal variedad está contenida. ¿Qué es, pues, la síntesis de aprehensión? Se diría que siempre hay una variedad dada, aparecida en el espacio y el tiempo. Incluso se podría decir que el espacio y el tiempo son ellos mismos diversos, esto es, no solo son las formas puras de la sensibilidad en las cuales se dan los fenómenos en diversidad de representaciones, sino que también brindan una diversidad propiamente espacial y temporal: lo diverso del aquí y del ahora. Cualquier momento del ahora es posible. Cualquier punto del espacio es un aquí posible. Y es justamente por tal diversidad que es necesaria una síntesis que no es dada. Antes bien, es una representación de representaciones del entendimiento que surge en virtud de la facultad de síntesis. Si se quiere, la síntesis de la aprehensión consiste en construir el límite de la diversidad en el espacio y el orden en la diversidad del tiempo³⁴.

Demos otro paso. Es cierto que Kant acepta, al igual que Hume, que la asociación entre representaciones obedece a la forma en que aparecen ligadas empíricamente³⁵. Eso quiere decir que la impresión de la experiencia en el entendimiento es la que *revela* la secuencia de las representaciones y su unión constante. Sin entrar en los pormenores de una discusión complicada, es claro que Kant se distancia de tal postulado al insistir en que la ley empírica de la reproducción de la secuencia de representaciones de los fenómenos supone, justamente, que la diversidad en la que se presentan al entendimiento está regida, de hecho, por esa ley. Si no fuera por la facultad de ir y venir en el plano de la sucesión de representaciones, “nuestra imaginación empírica nunca obtendría una tarea adecuada a su capacidad”, es decir, “permanecería

³³ Kant, I., *Crítica de la razón pura*, A99. En adelante citado como *CRP*.

³⁴ Cf. *ibid.*, A99-100.

³⁵ Para el entendimiento, diría Hume, la relación entre los hechos de la naturaleza está dada por la simple conjunción constante de percepciones. Hume afirma que dicha constancia responde a la conjunción que la mente hace de experiencias repetidas. Es decir, la naturaleza se expresa de tal manera que el entendimiento parte de una relación en la que un fenómeno X precedente a otro Y permite un tipo de inferencia definida en términos de “causa de”. Por eso, la constancia y la uniformidad no están en las ideas que tengo, como tampoco en la manera en que las ideas son ligadas por la imaginación: es una vinculación que se efectúa al azar (cf. Deleuze, G., *Empirismo y subjetividad*, Barcelona: Gedisa, 2002).

oculta en nuestro psiquismo como una facultad muerta y desconocida para nosotros mismos”³⁶.

El punto central es que la facultad de la imaginación reproductora brinda la posibilidad de pasar de una representación a otra en diferentes momentos. Más aun, la asociación entre representaciones solo es posible por una síntesis que unifica los fenómenos dados en una serie a través de la cual se puede ir y venir³⁷. Es así que el fundamento *a priori* de la unidad sintética de la asociación es la síntesis de la reproducción en la imaginación. Según Kant, “se llega pronto a este resultado cuando se recuerda que los fenómenos no son cosas en sí mismas, sino el mero juego de nuestras representaciones, las cuales se reducen, en último término, a determinaciones del sentido interno”³⁸.

La síntesis de la reproducción es, en breve, otro momento de la serie unificada en la aprehensión y es la que da la posibilidad del tránsito reversible entre representaciones³⁹. Así debe entenderse el hecho de poder trazar una línea de pensamiento, contenida en el tiempo, en la que persisten varias representaciones unidas entre sí según una secuencia ordenada. Si mi pensamiento, dice Kant, “dejara escapar siempre las representaciones precedentes y no las reprodujera al pasar a las siguientes, jamás podría surgir una representación completa, ni ninguno de los pensamientos mencionados”⁴⁰. Kant insiste, en la síntesis de la reproducción, en el hecho de que es necesaria la posibilidad de ir y venir en una sucesión que es, finalmente, una cadena de representaciones contenidas en unidades de tiempo.

Tercer momento: reconocimiento. Supongamos que una vez que se ha hecho la aprehensión de la serie de las representaciones –según una secuencia temporal– es absolutamente necesaria una operación de síntesis tal que se pueda pasar de las partes antecedentes a las precedentes de la serie (para poder contar números, por ejemplo). Como ya dijimos, ese segundo aspecto de la síntesis es la que Kant llama la síntesis de la reproducción en la imaginación.

³⁶ *CRP*, A101.

³⁷ “Puedo unir la representación del cinabrio, por ejemplo, a la representación de que es pesado y rojo; pero también puedo pasar de la representación del rojo a la representación del cinabrio pesado” (*ibid.*).

³⁸ *Ibid.*, A101-102.

³⁹ En realidad, habría que preguntarse si la síntesis de la aprehensión no es la misma que la síntesis de la reproducción. Finalmente, la unificación producida en la aprehensión tiene como resultado una representación de la serie que es una representación de representaciones –dadas en unidades de tiempo– en la que es posible reproducir unas precedentes y unas antecedentes.

⁴⁰ *Ibid.*, A102.

Permítaseme una observación. Es claro que Kant hace uso de una estrategia inicial muy específica. Su primer intento de resolver el dilema de la separación entre lo sensible y las categorías consiste en la caracterización de la síntesis como tercer término mediador del que procedería el conocimiento. Kant es consciente de que tiene que mostrar que ni las intuiciones más puras ofrecen conocimiento alguno, a no ser que contengan una síntesis de lo diverso que haga posible una reproducción en el entendimiento de las series de representaciones en el tiempo. Lo que implica que debe haber una instancia de representación de las representaciones mediante la cual se hace síntesis de lo diverso, que, además, debe reposar en un plano que no es el de la experiencia. El punto es que no es suficiente la síntesis de aprehensión y la síntesis de reproducción para dar cuenta del vínculo entre la sensibilidad y el entendimiento. Aún hace falta responder una cuestión básica. Los dos aspectos de la síntesis (aprehensión y reproducción) remiten a la facultad de unificación de lo diverso. Kant es claro en este asunto: la síntesis es un acto de unificación. Pero ¿cómo se define tal acto? ¿A qué facultad pertenece? Evidentemente no es a la receptividad, puesto que ella se vincula a lo que aparece en el espacio y en el tiempo. La receptividad es pasiva; se deja afectar. Al contrario de la intuición, la síntesis presupone una actividad siempre presente. Esa actividad es la imaginación; mejor aun, la subsunción de lo diverso como procedimiento de síntesis es el acto de la imaginación⁴¹.

Comprender ese acto de la imaginación es difícil, entre otras razones, porque es distinto del hecho de traer a la conciencia una imagen de “algo” que no está o de “algo” que ya no existe o ya ha pasado. Kant distingue la imaginación empírica de la imaginación trascendental⁴². La primera es la que me permite, por ejemplo, pensar en alguien cuando no está presente en el momento en que lo hago. Si alguien no está, lo imagino; traigo a mi mente su imagen (también podría soñarlo). Pero la imaginación trascendental es el acto por el cual se determina el espacio y el tiempo en el que la síntesis de la aprehensión y de la reproducción es posible. Mejor dicho, con los dos primeros momentos de la síntesis ya no se está frente a una diversidad en el espacio y en el tiempo, sino ante la forma espacio-temporal de la síntesis determinada por la imaginación (el concepto).

Y allí está el problema básico, pero fundamental. Se puede decir, ampliamente, que la apuesta de Kant en el esquematismo de los conceptos puros

⁴¹ Cf. *ibid.*

⁴² Cf. *ibid.*, A101-102.

del entendimiento tiene que ver con la posibilidad de dar cuenta de la relación, establecida en la síntesis trascendental de la imaginación, de los conceptos puros con la intuición sensible⁴³. Veamos el resumen de las afirmaciones: tenemos diversas representaciones dadas en la intuición (aprehensión). Luego se hace síntesis de esas representaciones en la imaginación (reproducción) –síntesis que aún no proporciona conocimiento–. Finalmente, se producen juicios asegurados por la síntesis de las representaciones aprehendidas y reproducidas en la imaginación con las categorías bajo las que se subsumen tales representaciones (síntesis de reconocimiento y esquema trascendental⁴⁴). Ahora consignemos explícitamente la duda. En la medida en que la pura síntesis, representada en términos generales, nos da la concepción pura del entendimiento, la ambigüedad es clara. Dice Žižek: “¿es la síntesis, en términos generales... la mera operación de la imaginación, con el entendimiento como capacidad secundaria que interviene después de que la imaginación haya realizado su trabajo o es que la imaginación, representada en términos generales, nos da la concepción pura del entendimiento, de modo que la síntesis de la imaginación no sería más que la aplicación del poder sintético del entendimiento en un nivel inferior, más primitivo, precognitivo?”⁴⁵. Déjese exponer así la pregunta: ¿la síntesis en cuanto actividad general de unificación es la que caracteriza el entendimiento en lo que sería su manera más remota y original de operar? ¿Es la actividad de la imaginación –unificar– igual a la actividad del entendimiento? ¿Se caracteriza el entendimiento por la actividad más profunda de la imaginación o esa actividad es propia de la imaginación –lo que nos dejaría a las puertas de preguntar cuál sería, entonces, la actividad propia del entendimiento–?

Žižek claramente se opone a la respuesta tradicional –que, afirma él, propone básicamente Heidegger– según la cual, efectivamente, la síntesis trascendental de la imaginación revela la dimensión más fundamental del entendimiento por yacer en su raíz⁴⁶. En contraste, Žižek subraya otro

⁴³ Cf. *ibid.*, A136/B175.

⁴⁴ Es claro que entre los tres pasos tenemos sin mencionar ni caracterizar el deslizamiento kantiano de la triple síntesis al esquematismo trascendental, pero porque intentamos aislar el problema de la actividad pura sintética de la imaginación. Para una interpretación del problema en juego y de las deficiencias en la argumentación de la primera versión de la triple síntesis y del intento de Kant de corregirlas en la segunda versión del esquematismo, cf. Allison, H.E., *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*, Barcelona: Anthropos, 1992, pp. 255-261.

⁴⁵ Žižek, S., *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, p. 39.

⁴⁶ Cf. *ibid.*, p. 40.

aspecto opuesto que es el de la actividad de disolución de la imaginación. La ambigüedad señalada por Žižek es la referida a la distinción entre la síntesis y el análisis en la imaginación como operaciones profundas del entendimiento. Ha de tenerse en cuenta que la actividad general de la imaginación no se subordina a la síntesis por los efectos de la actividad general de aislar y separar. Se supone que por el poder delirante o por su facultad des-lindante es que la imaginación provee de representaciones espectrales por las que pronto vemos representaciones parciales y horribles apariciones (en el sentido en que se aparecen los fenómenos en la intuición) de representaciones de otras representaciones.

¿Qué es imaginar? En su aspecto unificante positivo, imaginar es la actividad mediante la cual una pluralidad dada de representaciones es sometida a la unidad de otra representación (que puede ser empírica o puede ser *a priori*) bajo la que se subsume. Como ya vimos, esto incluye la cuestión de la facultad de representar algo en la intuición aun cuando este algo no se halla realmente presente, e incluye igualmente el problema más complejo de establecer la razón por la cual es requerida la imaginación para las representaciones de espacio y tiempo⁴⁷. Pero tal vez el aspecto más problemático al que apunta Žižek es el de la conexión entre las funciones lógicas del juicio y la facultad de la imaginación, entre otras razones, porque se restringe a la opinión dogmática de que la síntesis es la expresión de la espontaneidad del pensamiento. ¿Pero por qué no decir que también es espontáneo al pensamiento el gesto negativo de la des-unificación? Žižek cuestiona, más que la actividad en sí misma de la imaginación como facultad del entendimiento, su caracterización positiva en la actividad de la unificación cuando bien puede pensarse que esa actividad puede ser igualmente especificada en su aspecto más violento: “el reino irrestricto de la violencia de nuestra imaginación, de su ‘libertad vacía’ [*referencia a la actividad pura de la síntesis*] que disuelve todo vínculo objetivo, toda conexión basada en la cosa misma”⁴⁸.

Aquí está la clave de la libertad concebida en su dimensión de deformación de la realidad o bajo la modalidad no-ideológica de la construcción de lo universal como acto de institución: la imaginación arbitraria sin ninguna restricción hace referencia a la capacidad analítica y deformante. La imaginación caracterizada así da la oportunidad de violentar cualquier

⁴⁷ Cf. Allison, H.E., o.c., pp. 255ss.

⁴⁸ Žižek, S., *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, p. 41. Las cursivas son nuestras.

síntesis promovida, bien sea por la asociación real de los hechos (asociación empírica), o bien por la unificación de representaciones de los hechos en la imaginación (asociación en los momentos de la aprehensión y la reproducción). Siempre podemos imaginar nuevas representaciones y nuevas asociaciones de representaciones. Anticipamos que eso ya coincide con la idea de que lo universal, en el contexto de la reflexión sobre la política hegemónica, depende de admitir el gesto de inaugurar en la constitución antagónica de tal o cual síntesis teniendo presente que esta se propone con ocasión de los hechos reales de la experiencia empírica, pero motivada en una actividad irreductible a esa experiencia, esto es, la actividad sintética y analítica (*ligante y deslindante*, si se permiten las expresiones) de la imaginación trascendental. Por supuesto, siempre está el problema de saber cuál de las dos actividades es la más fundamental o de saber cómo tomar partido entre la imaginación trascendental vista en su aspecto sintético o vista en su aspecto analítico⁴⁹. El énfasis que hacemos, no obstante, es otro.

§ 3

Al intentar aislar el “más poderoso de los poderes”, que es el de promover una apertura a lo Real, vemos la actividad abstracta que permite explicar la cuestión de la deformación en la imaginación. Diluir, separar, destrozar o hacer pedazos; en breve, traspasar el coto de lo que aparece junto a lo que se muestra unificado es tan fundamental como la posibilidad de juntar, reunir, agrupar, ligar. Ambos aspectos de la imaginación trascendental dan motivos para preguntarnos por qué excedemos el orden de las cosas. La síntesis es tan violenta como el análisis por imponer una representación no dada de lo múltiple; y ya sabemos que el análisis desliga las representaciones unificadas de lo dado suponiendo la misma violencia sobre lo dado.

Permítasenos introducir una idea que no se sigue directamente de lo anterior, pero que revela la dirección que nos interesa dar a la reflexión sobre la imaginación trascendental. La idea de la constitución de la política como orden social constituido en consideración de agentes con motivaciones antagónicas (que, por lo demás, no restringen sus comportamientos y luchas a las condiciones de la realidad concreta) se ve completada con la explicación acerca

⁴⁹ Žižek asegura que la solución radica en reconocer la presuposición recíproca entre el acto de síntesis y el acto de análisis en los que la imaginación se esfuerza por brindar una representación a la multiplicidad de lo dado (*cf. ibid.*, p. 43).

de la facultad que permite inaugurar tal orden. El “anverso” de la imaginación sintética enfatiza en algo que se circunscribe en el seno de la capacidad espontánea de conectar representaciones. Este “anverso” es la caracterización de la capacidad de perturbar cualquier síntesis así como de la capacidad de producirlas⁵⁰. La capacidad de la imaginación trascendental coincide con lo que llamábamos el mínimo de reflexibilidad del sujeto: la actividad sintética y analítica de la imaginación se manifiesta en el poder de ligar lo que no está ligado y de desligar lo que está propiamente unido, alcanzando la libertad separada respecto de lo que aparece y del modo en que lo hace. Eso es para mostrar que la institución de lo universal, por la que ciertamente se inaugura la posibilidad de la organización política, de la sociedad tiene como condición de posibilidad la actividad general de la imaginación en sus aspectos sintético y analítico, celebrando así nuestra oportunidad subjetiva de poder imaginar un nuevo orden de cosas.

Nos servimos, pues, de la afirmación de Žižek según la cual es posible desgarrar la trama de la realidad tanto como unificarla para aclarar que el hiato entre subjetividad y experiencia empírica tiene que ver con la diferencia básica producida en la espontánea actividad de la imaginación. Si se quiere, el mediador entre la experiencia empírica y universo simbólico de las representaciones es la actividad de la imaginación trascendental. Žižek no declara ningún idealismo (típico, al menos⁵¹) en esto. Al contrario, la actividad general de la imaginación debe abstraerse de todo contenido ideal dado que apunta a lo que hace posible las representaciones. Es como indicar que la actividad general de la imaginación no hace alusión a la chispa del pensamiento conferida al hombre pensando que el *lógos* insiste mágicamente en los seres humanos⁵². Por supuesto, eso implica decir que con “imaginación trascendental” no se nombra el ejercicio de la imaginación de alguien en particular (sujeto empírico) sino la facultad de la imaginación como función general del entendimiento. ¿Cómo tipificar esa función trascendental al margen de lo que alguien hace cuando sueña, fantasea, alucina, etc.? Este

⁵⁰ Cf. *ibid.*, p. 42.

⁵¹ Se podría pensar que la reflexión de Žižek se enmarca en la perspectiva del realismo trascendental y el idealismo trascendental encajando en la misma dirección en la que Kant reflexiona sobre la naturaleza real de las categorías puras y sobre las operaciones del entendimiento y la imaginación. Esta realidad es simplemente epistémica, diríamos nosotros. Esto, sin embargo, no es más que una intuición que eventualmente puede ser desarrollada (para la defensa del realismo trascendental y del idealismo trascendental, cf. Allison, H.E., *o.c.*, pp. 45-68).

⁵² Cf. Žižek, S., *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, p. 47.

ha sido nuestro esfuerzo: decir que es propio de la representación de la realidad aspirar a una ficción deformante o destructiva (síntesis y análisis). Con lo que llegamos a la cuestión central: la imaginación no se opone a la realidad en cuanto ofrece la oportunidad de evadirla –oposición que es típica de la crítica del marxismo ortodoxo a la ideología⁵³–. La imaginación es, en contraste, la actividad general del pensamiento mediante la que es posible la variación de la realidad. Variación imaginativa, eso significa que pensar no solo implica el registro de la experiencia o la subordinación de esta a conceptos epistemológicamente superiores (categorías puras). La experiencia también pertenece a la imaginación y ella es la que permite representaciones alocadas, nuevas, utópicas si se quiere.

¿Qué nos “salva” de la realidad sin más? ¿Qué nos “salva” de la experiencia de las simples cosas que pasan? La violencia de la imaginación respecto de la multiplicidad de los hechos es la que garantiza la escisión con lo real y por la que es posible alguna síntesis nueva que constituya nuestra experiencia de la realidad. Esa violencia es *pura inflexión*. ¿Qué quiere decir esto? Que el sujeto no es alguien que está atrapado en la situación de una realidad cuyo dominio le es imposible, sino que tiene la posibilidad de ofrecerse a sí mismo una comprensión/deformación de la realidad. Se supone así que el sujeto encuentra “algo” dentro de sí mismo que es extraño a la percepción de la realidad, esto es, síntesis que violentan la experiencia o que la desbordan en el sentido que exceden lo que efectivamente se encuentra asociado en la experiencia y lo que ya aparece unificado por el modo en que es aprehendido/reproducido. Esto que encuentra dentro de sí mismo el sujeto no tiene contenido sino que hace referencia a la actividad de la imaginación en general (imaginación trascendental). En el vocabulario que hemos estado usando, la perspectiva subjetiva de la realidad se basa en la *inflexión* por la que pasamos del registro de hechos (aprehensión en la intuición) a su unificación o separación supuesta, la *actividad abstracta –con independencia de algún contenido– de la síntesis y el análisis*.

Ahora sí volvamos a la pregunta que nos resulta más acuciante: ¿cuáles son las posibilidades de vivir sin una entrega a lo real? –que es otra manera de preguntar ¿dónde encaja la actividad política en la realización del mundo sabiendo de las determinaciones de la producción?–. Con el recurso a la imaginación trascendental tratamos de explicar la enigmática emergencia

⁵³ Cf. Ricoeur, P., *Ideología y utopía*, Barcelona: Gedisa, 2006.

de la representación de la matriz política de la hegemonía que, se supone, caracteriza los diferentes agentes sociales y sus demandas. La idea es que la imaginación irrumpe en la densidad de lo real; mejor, la idea es que la imaginación consiste en la capacidad de escisión (brecha) respecto del orden dado. Esta escisión se promueve con referencia a la realidad dentro de la que aquella se produce. La imaginación trasciende las situaciones de la realidad sin decir que se trata de alucinaciones propuestas como desvíos incongruentes que se supone, además, aparecen como disfraz de intereses más profundos. Decimos, pues, que la imaginación destruye el orden dado apuntando hacia el futuro⁵⁴. Y agregamos: esa función nos permite dar cuenta de la posibilidad de la institución política de la democracia sin obediencia a lo que dicta el orden social. Esto por la siguiente intuición: no debe confundirse la actividad abstracta de la imaginación con el hecho de poder brindarnos síntesis independientes de la experiencia. La actividad de la imaginación tiene que ver con la imposición de una síntesis basada en una decisión abismal: instituir una representación no dada. Advertimos el papel político de tal facultad en la sugerencia ya matizada de que la organización social proviene del gesto hegemónico de construir una representación de las demandas de los agentes dada la posibilidad simbólica de construir lo universal con la presuposición de que conjura las condiciones reales de la experiencia.

La explicación de la formación de lo universal y de cómo excede las condiciones de la realidad, en breve, obedece a la idea de que articulamos una síntesis a propósito de lo múltiple experimentando la brecha con la realidad no tanto porque esta se proponga como síntesis ideal sino porque violenta la experiencia en el acto de instaurarla y transformarla –de hacerla real–. La imaginación trascendental muestra que no somos pasivos en relación con la experiencia. Consideramos la imaginación trascendental como facultad que da a la experiencia significaciones no provenientes de ella misma. Es por tal razón que proponemos que la actividad de la imaginación es, pues,

⁵⁴ Es probable que la idea de formación hegemónica de lo universal (cf. Laclau, E. y C. Mouffe, o.c.) coincida con la idea de formación contingente de género (cf. Butler, J., *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Nueva York: Routledge, 1990) por el hecho de basarse en la concepción de que es en el dominio simbólico de la diferencia donde se construyen las representaciones no-reales que dan cuenta de los hechos, los individuos, las cosas. Esa coincidencia no es gratuita en la medida en que se funda en el presupuesto de que es el intento humano de dar cuenta de lo real el que abre la brecha hacia lo simbólico. De nuevo: nuestra tesis es que ese intento se puede caracterizar en la imaginación trascendental mediante la afirmación de la ambigüedad entre la actividad de sintetizar y la de analizar.

requisito previo de la construcción política. Es eso lo que habría de notarse en el tema de lo universal como significativo vacío: la clave de la hegemonía es la situación conflictiva por la que lo universal –que ya sabemos es la representación parcial de lo particular– media con las condiciones reales de existencia a través del gesto de construir e instaurar una representación política no dada. La mediación entre la representación hegemónica y realidad es de nuevo caracterizable en la inflexión de la imaginación: la hegemonía es el acto político de imponer tal o cual orden excedente no-real. Esto se supone no reproduce ningún autoritarismo fascista porque tal orden nace de la formación antagónica de lo universal en la que agentes disímiles participan sin renunciar a sus motivaciones e intereses. No se pueden negar las fuentes reales de las diferencias como la propiedad, el dinero, la violencia, etc.; pero tampoco se puede negar la posibilidad de una representación que trate de exceder las fuentes reales de nuestros conflictos. Resulta fundamental, entonces, la concepción de que la política realiza una representación que es irreductible a cualquier estado de cosas. Las luchas tienen fuerza instituyente: anhelos que no se encuentran ligados a una meta específica se presentan concentrados diferencialmente en los objetivos hegemónicos por los que se inaugura una configuración social. Solo que tal configuración no obedece únicamente a los intereses reales de los agentes sociales. Entre una perspectiva y la otra es que debe plantearse la convivencia organizada, es decir, la realización del proyecto de la democracia radical tiene lugar en la brecha entre la aceptación fatalista del orden como tal y la representación hegemónica por la que se persiste en que la construcción de lo universal recoge demandas terrenales.

La idea ya la conocemos. Lo que decimos es que el enlace entre la representación hegemónica y lo real es la constitución de la política (Laclau y Mouffe) y esta tiene condición de posibilidad en la inflexión imaginativa (Žižek). La hegemonía se opone al orden existente, pero lo está más que en nombre de una idea absoluta de la política. Lo que proponemos es que eso es posible por el potencial subversivo y desviante de la imaginación. Recordamos la vieja consigna de la “imaginación al poder”. Quizá la significación profunda de esa expresión es la siguiente: se trata de la posibilidad simbólica que tiene lugar en la imaginación trascendental en tanto que condición para la construcción del ordenamiento social más allá de las condiciones reales en las que se presenta. Finalmente, la imaginación trascendental permite superar lo real en cuanto propone la síntesis (parcial) de lo particular en lo que sería la construcción pluralista y antagónica de la política. Esta afirmación puede traducirse en la

idea de que el sujeto es el agente activo portador de significaciones que tratan de expresarse en sus propias representaciones. Por supuesto, si se dice que el sujeto es agente activo es porque se acepta que, a pesar de los procesos que determinan su interioridad y conducta, puede deformar y desplazar la realidad en condiciones explicadas en la actividad trascendental de la imaginación. Creemos que así puede dársele una explicación a la idea de la construcción política de lo universal: el plus de significación que es producto de la actividad trascendental de la imaginación trata de producir la representación de la realidad en una síntesis que violenta la experiencia empírica. El resultado es que se pone en tela de juicio lo que existe actualmente. La imaginación hace que el mundo aparezca extraño y contingente. Generalmente somos tentados a suponer que el modo en que se vive no puede ser distinto a como es en efecto. La línea que separa lo que es de lo posible no es la de la ilusión fantástica de una realidad “mejor” respecto de una gris experiencia a la que ya nos hemos acostumbrado demasiado. Esa línea es más bien la que separa la percepción de la realidad y su representación que no necesariamente debe serle fiel. La imaginación no nos hace desconocer la realidad; pero manifiesta la posibilidad de una representación excéntrica en la que lo nuevo tiene opción.