



EL COLAPSO DE LAS VISIONES ESENCIALISTAS DE LA SOCIEDAD: UN DIÁLOGO ENTRE TOURAINE Y LACLAU

*The collapse of the essentialist views of
society: a dialogue between Touraine and
Laclau*

AUTOR

Pablo Cárdenas Eguiluz
FSOC-UBA / CONICET-IDAES

Cómo citar este artículo:

Cárdenas Eguiluz, P. (2023). El colapso de las visiones
esencialistas de la sociedad: un diálogo entre Touraine y Laclau.
Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea, 16, 119-139

Artículo

Recibido: 23/03/2023
Aprobado: 04/06/2023

RESUMEN

El presente artículo es un escrito teórico que discute las nociones de sociedad desarrolladas por Ernesto Laclau y Alain Touraine en dos breves ensayos peculiarmente similares, "La inútil idea de la sociedad, el hombre, las ideas y las instituciones" y la "La imposibilidad de la sociedad". A través de estos textos se pretende entablar un diálogo que nunca existió entre el sociólogo francés y el filósofo argentino. En la búsqueda de una ruptura de los enfoques esencialistas, ambos autores contemporáneos plantean una serie de cuestionamientos a los abordajes marxistas tradicionales y a la sociología clásica, al tiempo que abren perspectivas más productivas e innovadoras para pensar un concepto tan familiar como el de la sociedad

PALABRAS CLAVE: TEORÍA; SOCIEDAD; LACLAU; TOURAINE; DIÁLOGO

ABSTRACT

This article is a theoretical paper that discusses the notions of society developed by Ernesto Laclau and Alain Touraine in two peculiarly similar short essays, "The useless idea of society, man, ideas and institutions" and "The impossibility of the society". Through these works it is intended to establish a dialogue that never existed between the French sociologist and the Argentine philosopher. In the search of a break with essentialist approaches, both contemporary authors pose a series of questions to traditional Marxist approaches and classical sociology, while opening a more productive and innovative perspectives to think a close concept as society.

KEYWORDS: THEORY; SOCIETY; LACLAU; TOURAINE; DIALOGUE

INTRODUCCIÓN

El presente artículo aborda uno de los debates de la teoría social contemporánea, que se puede entender como el colapso de las nociones herméticas de la sociedad. Esta discusión tuvo lugar hacia las décadas de 1970 y 1980, cuando los círculos críticos del marxismo, especialmente las nuevas generaciones provenientes de la misma tradición, comenzaron a reflexionar y a cuestionar el modelo estructuralista marxista, encontrando ciertas contradicciones al tenor de las transformaciones políticas y sociales que se gestaban hacia finales del siglo XX. Sin embargo, el debate ocurrió también en diversas escuelas del pensamiento social contemporáneo, que empezaron a replantearse la noción de sociedad heredada del siglo XIX, las cuales definieron a la sociedad como sistema o estructura total que determina las relaciones sociales. Las discusiones sucedidas dieron cuenta que, desde la sociología moderna hasta la tradición marxista, la sociedad había sido pensada como una estructura cerrada, y definida como un término positivo.

Esta visión esencialista de la sociedad ha sido abordada y cuestionada desde diversas perspectivas. Una de ellas es la desarrollada por el sociólogo francés Alain Touraine (1986), uno de los grandes pensadores de las sociedades contemporáneas, célebre por su teoría de la acción colectiva y sus trabajos sobre la sociedad post-industrial. Otra, es la de Ernesto Laclau (1993), quien, si bien es ampliamente reconocido por su teoría del populismo, y sus aportes en la conceptualización de la política, la democracia y la hegemonía, encuentra en el núcleo de su pensamiento la pregunta por lo social. A partir de allí, desarrolla todo un entramado complejo sobre el cual construye su dispositivo teórico

El presente artículo tiene como objetivo exponer, analizar y comparar las reflexiones en torno a la sociedad desarrolladas precisamente por Touraine y Laclau, quienes critican la tradición sociológica clásica y los abordajes marxistas convencionales respectivamente, para explorar en qué medida el instrumental abstracto de estos autores permite abrir perspectivas más productivas e innovadoras para pensar un concepto tan familiar como el de la sociedad. La justificación de la comparación de estos autores que se advierte distante por sus tradiciones y campos de conocimiento se sustenta en una mera casualidad, la llamativa similitud de dos breves ensayos, “La inútil idea de la sociedad, el hombre, las ideas y las instituciones” de 1980 de Touraine, el otro, “La imposibilidad de la sociedad” de 1991, escrito por Laclau. El diálogo de ambos textos vertebró este trabajo, el cual está organizado de la siguiente manera. El primer apartado recoge los cuestionamientos de Touraine al esquema actor-sistema, con los cuales pone de relieve el problema de la desvalorización del actor, así como su noción de sociedad. El segundo retoma la crítica de Laclau al modelo topográfico base-superestructura del marxismo tradicional, y repone grosso modo algunos soportes de su andamiaje teórico. En el tercero y último se entabla un diálogo a través de los ensayos de los autores. Con ello, se proponen conexiones teórico-conceptuales novedosas y, a la vez, rigurosas, que se entraman con aportes recientes de la literatura que subrayan algunos aspectos centrales

de cada enfoque.

ALEJARSE RADICALMENTE DE LA HERENCIA INTELECTUAL

La pregunta que se hace Touraine en su ya citado ensayo es aparentemente retórica, parte de la idea de que la noción de sociedad ha llegado a nosotros como una herencia intelectual prácticamente incuestionada: “La tradición intelectual de la cual todavía somos en parte los herederos, ha definido durante mucho tiempo el objeto de las ciencias sociales de manera tan simple que parece evidente ¿no es acaso la sociedad?” (Touraine, 1986: 91). Para él, dicha tradición de la sociología clásica ha concebido a la sociedad como un principio de unidad del orden social, poniendo el énfasis en la acción que ejerce hacia su interior, y no en los valores que la sostienen. Esta forma de entender la sociedad fue adquiriendo mayor centralidad con la expansión del Estado moderno europeo, que trajo consigo la propagación de la conciencia nacional.

En el largo itinerario del desarrollo estatista el autor encuentra dos momentos sucesivos, o —dicho en su propia terminología— dos modernizaciones, las cuales serán desarrolladas con mayor profundidad en los siguientes apartados. Por ahora, basta señalar que la primera la identifica con la secularización de la política, la imposición de un orden político sobre el religioso. Esto se puede entender a partir de la noción clásica de soberanía absoluta del modelo hobbesiano, según la cual el Estado hegemoniza la cosa pública, agota lo político y lo social (Arditi, 2010). Por su parte, la segunda modernización inicia con la revolución industrial, cuando la vida social quedó circunscripta a la economía y su organización: “fue entonces cuando se formó una representación propiamente «social» de la sociedad” (Touraine 2006: 63). Como resultado, el modelo del Estado occidental comprende lo social como el único fundamento de la sociedad.

El problema que encuentra Touraine en este modelo es la concepción de la sociedad como un término positivo, es decir, que se define a sí misma “como fundamentada en su propio espíritu” (Touraine, 1973: 25). Un sistema que actúa con el fin de mantener su orden interno, donde las interacciones y tensiones sociales, los cambios y las transformaciones, son interpretadas como formas que favorecen la supervivencia del propio orden social.

El argumento del autor de que el sistema —la sociedad— subsume lo social viene de la sociología del siglo XIX, estableciéndose en el centro de la tradición de la teoría social moderna como el principio explicativo de lo social. Es interesante observar cómo Touraine propone una ruptura con la sociología clásica: alejarse de esa herencia intelectual con la misma intensidad con la que se distanciaron los pensadores de la sociedad industrial de la filosofía política de los siglos XVI y XVII. Lo anterior resulta paradójico, ya que, a su vez, la ruptura de los pensadores modernos con la larga tradición del idealismo de la filosofía

política constituye uno de los grandes cismas en la historia del pensamiento¹. La comparación del impacto de las rupturas es para los fines de este trabajo intrascendente; lo que interesa aquí es la implicancia que tiene el alejamiento radical de la herencia intelectual. Para Touraine, éste constituye un tercer momento, el desplazamiento mismo de la idea de sociedad.

LA FERREA CRÍTICA A LA ESCISIÓN ENTRE EL ACTOR Y EL SISTEMA EN LA MODERNIDAD

Frente a la sociología clásica, Touraine critica su concepción de la sociedad a partir de la separación actor-sistema, la cual también explica, como se mencionó anteriormente, a partir de dos modernizaciones. La primera se ubica en la transición del pensamiento premoderno al moderno, cuando las categorías políticas se imponen sobre el dominio de la vida social. A este proceso histórico lo entiende como la oposición del orden al desorden. Fue entonces cuando la legitimidad del mandato divino, la ley de la naturaleza, fundamento del gobierno de la cristiandad latina basado en la idea del rey por la gracia de Dios, es desplazada por la noción de soberanía, la imposición de un orden político, la ley civil, para procurar la paz y la estabilidad interna. En la lectura convencional de Hobbes (1980) esto queda claro: el Estado político es un orden que se impone a un desorden conocido como el estado de naturaleza, la guerra de todos contra todos. Ese orden se logra mediante un pacto en el cual los hombres ceden sus derechos y libertades a un soberano que, a cambio de esa renuncia, va a garantizar la seguridad de todos. En ese sentido, para Hobbes las leyes civiles no devienen de la naturaleza ni de la ley divina. Por ende, en el estado de naturaleza no existe una ley civil que rijan la humanidad.

Si bien la consolidación de los Estados-nacionales fue un hito fundamental en la secularización de la política, para Touraine el verdadero triunfo del dominio político se da con el desbordamiento de las monarquías absolutas a través del reconocimiento de la ciudadanía y los derechos civiles. Es allí cuando la sociedad, al definirse como una estructura reguladora de las relaciones sociales, irrumpe en la esfera pública separando al sistema de los actores. En palabras del autor:

Una sociedad se define por un orden creado, por una interacción sobre la vida colectiva, que conduce a separar el sistema social concebido como “el espíritu de las leyes” –para utilizar el título de Montesquieu– y los actores, que son concebidos como la materia prima que organiza la ley: igual que el desorden, al cual debe imponerse el orden. (Touraine, 1986: 91-92)

Bajo este razonamiento, en la retórica de la filosofía moderna la sociedad sería la razón, y los actores las pasiones. Al respecto, hay que recordar que, para la concepción

¹ De acuerdo con Strauss la modernidad se definió como una ruptura con la tradición: “por modernidad entendemos una modificación radical de la filosofía política premoderna; una modificación que primero se hace visible como un rechazo de la filosofía política premoderna” (Strauss, 1989: 53).

del ser humano de los pensadores modernos, las pasiones son algo malo que hay que erradicar, llevan al conflicto y, en el caso de Hobbes, a la guerra de todos contra todos; es la condición de naturaleza, que es incapaz de dominar. De allí la necesidad del Estado, un poder común que los “mantenga a raya y dirija sus acciones hacia el beneficio colectivo” (Hobbes, 1980: 140). Es importante señalar, que Touraine reconoce que no se trata meramente de una dualidad orden-desorden, esto lo contrasta con Rousseau², para quien el orden es arbitrario, en su estado de naturaleza tanto para la comunidad como para la legalidad. Sea como sea el estado de naturaleza en los diferentes pensadores iusnaturalistas, para el autor analizado:

La oposición de la naturaleza y de la sociedad recubre a la del actor y al sistema y da un rol central al Estado y a la ley: asegurar por las buenas o por las malas el paso del Estado natural al Estado social. (Touraine, 1986: 92)

La escisión entre el actor y el sistema también se puede identificar en la distinción entre la vida pública y la vida privada. De ello, concluye Touraine que no es casualidad que el pensamiento político moderno, específicamente las teorías iusnaturalistas, se hayan abocado al estudio de las instituciones reguladoras de la organización normativa.

Ahora bien, la identificación de la escisión actor/sistema lleva a una crítica a la perspectiva clásica de la sociología, la cual definió a la sociedad mediante una compleja operación que resultaba en buena medida contradictoria. Por una parte, la noción clásica de sociedad permitía estudiar al sistema social como tal, como una estructura unitaria, y por la otra, desvanecía al individuo del sistema. Como se ha visto hasta ahora, con la ruptura de la concepción premoderna, la incipiente filosofía política moderna planteaba el surgimiento de la sociedad a partir de un principio contractual entre los individuos para dar paso a un orden social, el Estado. Al mismo se someten sus contrayentes cuando éste se impone en el centro de la vida social, no sólo como un orden normativo sino como un principio de explicación de la vida social. Al menos para los pensadores iusnaturalistas, los actores ya no eran una expresión necesaria del sistema. De forma tal que el Estado forjado en el poder político, cuyo fin era procurar el orden y asegurar su permanencia, constituía su objeto de estudio. Bajo esta perspectiva, la sociedad se cristaliza en un objeto de estudio concreto. En sintonía, la concepción social del individuo se desliza de un supuesto —el estado natural— a un principio inteligible de conocimiento —el estado social—. En esta transición la idea de sociedad se envuelve de una materialidad basada en una conceptualización altamente problemática que establece una frontera entre los actores y el sistema. No obstante, la férrea crítica a la separación entre el actor y el sistema no termina en los pensadores modernos. En efecto, Touraine la continúa desarrollando y observando en la sociología del siglo XIX, como se verá a continuación.

² Se refiere por supuesto a su obra clásica “El contrato social”, publicada por primera vez en 1761. En efecto, el estado de naturaleza descrito por Rousseau es radicalmente distinto al de Hobbes.

LA DESVALORIZACIÓN DEL ACTOR EN LA SOCIOLOGÍA DEL SIGLO XIX

Para Touraine la sociología del siglo XIX se creó con el objetivo de refutar esa noción de sociedad basada en un estado de naturaleza, y concebida como un orden que se imponía al desorden, para dar paso a la idea de “que la sociedad no es un principio de unidad sino un campo de relaciones entre los actores sociales” (Touraine, 1986: 93). La aceleración de los procesos sociales que se gestaban en medio de grandes transformaciones con el surgimiento de las sociedades industriales eran imposibles de ser explicados con la lógica orden-desorden. Por ello, el desafío del estudio de la sociedad industrial conforme transcurría el siglo XIX se hacía cada vez más grande. Los pensadores de la sociedad industrial entendieron a la modernidad como “la complejidad del cambio” (Touraine, 1986: 93). Siguiendo con el autor, este fenómeno denominado segunda modernización trastocó no sólo las relaciones de producción sino también las sociales.

Con el ascenso de la burguesía industrial se cristalizó la separación de la idea de sociedad civil de la del Estado, y las relaciones sociales se subordinaron al modelo económico impulsado por la nueva élite. La sociedad se define a partir de la economía, de su racionalidad, instrumentalización y organización. Sin embargo, las teorías sociológicas del siglo XIX continuaron separando a los actores del sistema, al explicar a la sociedad como una unidad que se definía a sí misma por la economía en forma de *sociedad industrial*. En consecuencia, el modelo económico industrial constituyó una unidad de análisis de las relaciones sociales tan sólida que los actores ya no eran necesarios para su explicación. Como se observa, la economía determinaba el centro de la vida social. De acuerdo con Touraine, lo anterior atraviesa a los pensadores de la sociedad industrial:

De aquí que la intervención de la sociedad sobre ella misma se eleve por debajo del dominio del comercio, de la circulación de bienes para penetrar en el dominio de la organización del trabajo, como lo han dicho todos los analistas de la sociedad industrial en formación, de Adam Smith a Ure, de Saint Simon a Marx. La industria es, ante todo, la modificación autoritaria de las formas de la organización del trabajo. (Touraine, 1986: 93)

De esa manera, la representación social de la sociedad operaba de forma subyacente al proceso de industrialización, su progreso se encontraba desde el inicio en una relación directa con la transformación de los intereses sociales de producción, a tal punto que el orden político que consolidó el Estado-nacional europeo sería desplazado por una nueva forma de organización, pues los de la producción y la organización del trabajo remplazaron, aunque no sin dificultades, al espacio y a la legislación que habían ocupado el centro de la vida social hasta entonces. No obstante, si bien los enfoques surgidos en el siglo XIX dieron cuenta de este desplazamiento, su noción de sociedad continuó separando a los actores del sistema. Para el autor, lo anterior se debe al enorme impacto que generó el desarrollo industrial en Europa occidental. De hecho, las explicaciones de su causa y funcionamiento ocuparon el pensamiento social durante varias décadas. Paralelamente, las relaciones sociales comenzaron a ser definidas por un

“principio metasocial de explicación de la vida social” (Touraine, 1986: 93), la modernidad, entendida, por supuesto, en este nuevo proceso, como segunda modernización.

La modernidad se impone según Touraine “en el nombre de una necesidad histórica, en el nombre de leyes objetivas de la evolución, a la tradición, a la experiencia sensible y al uso” (Touraine, 1986: 93). Siguiendo sus argumentos, es recién en este momento cuando la sociedad penetra las relaciones y se forma una representación propiamente social, la cual se explica a través de una evolución histórica que logra escapar de la intervención de los actores “situándola en el árbol de la evolución que conduce de lo simple a lo complejo, como repiten después Darwin, Spencer, Durkheim y Talcott Parsons” (Touraine, 1986: 94). Cuando la lógica orden-desorden deja de ser útil para analizar los fenómenos sociales de la época, la categoría de evolución permite otra manera de pensar la noción de sociedad. La unidad que consolidaba un cuerpo absoluto en la noción de los filósofos modernos sería recubierta por un elemento de complementariedad, al verse desbordada por las transformaciones ocurridas en el proceso de industrialización. Bajo esa nueva lógica, la sociología evolucionista habilitaba un análisis bidimensional, recuperaba la concepción unitaria de la sociedad, y, a la vez, explicaba su transformación. Este razonamiento atravesaba todas las diversas corrientes de pensamiento de la sociología clásica; la evolución era definida en términos materiales por Comte, Durkheim y los funcionalistas. Mientras tanto, las definiciones de modernización de Deutsch, Germani y Lipset comprendían a las relaciones sociales en términos morales y de valores (Touraine, 1986).

Por su parte, la escuela weberiana explicaba el progreso social a partir de su instrumentación racional y definía las relaciones sociales como un elemento estático dentro del sistema. Touraine observa algo similar en Marx, quien pone de frente el desarrollo evolutivo de las fuerzas productivas en la oposición de las relaciones sociales dominadas por la explotación producto del modelo económico, dejando de lado los valores. En síntesis:

Ninguna de las tres grandes escuelas clásicas define a la vez las relaciones sociales y las orientaciones culturales en términos de la acción. Las tres establecen una frontera infranqueable entre el mundo social y la evolución histórica que le da a éste su sentido. El kantismo weberiano mantiene la oposición del nómeneo al fenómeno; a la inversa, Marx opone el sentido a la vez necesario y deseable de la evolución a la irracionalidad de las relaciones sociales dominadas por la contradicción. Finalmente, Durkheim, quien exalta la modernidad y la secularización, se inquieta, como Tocqueville antes, por la destrucción de los lazos sociales y la necesidad de recrear, merced a la educación en particular, la integración moral de la sociedad. (Touraine, 1986: 94)

De este largo itinerario de la teoría social clásica, Touraine infiere que la sociedad siempre ha sido pensada desde el sistema, dejando en un lugar auxiliar —más bien marginal— a los actores. Desde recorridos distintos, otros sociólogos contemporáneos también han dado cuenta de aquello que le consterna tanto a Touraine: la desvalorización del actor. En su teoría de la estructuración, Giddens (1995) distingue dos conceptos

fundamentales, agencia y estructura. El autor realiza una serie de cuestionamientos a las distintas posturas de la sociología por hacer énfasis en uno de los aspectos, desestimando al otro. En esa línea, tanto el estructuralismo como el funcionalismo insisten con vigor en la preeminencia del todo social sobre sus partes individuales, es decir, los actores que lo constituyen. Ambos enfoques descuidan el aspecto de la agencia privilegiando a la estructura, lo cual expresa un punto de vista naturalista en busca del objetivismo. Sucede lo contrario en las sociologías de la comprensión, que privilegian a la agencia sobre los conceptos estructurales, que no tienen un relieve notable. De esa forma, en las sociologías de la comprensión se produce un imperialismo del sujeto, del mismo modo que en el estructuralismo se propone un imperialismo del objeto.

Por su parte, Bourdieu (1997) identifica la separación entre actor y sistema en la distinción entre sujeto y objeto presente en las discusiones de la teoría social, la cual busca dejar de lado. Para sostener su crítica al punto de vista objetivista, toma como ejemplos dos ideas de Saussure de su obra publicada en 1916 “Curso de lingüística general”. En primer lugar, la manera de abordar al objeto, donde el punto de vista crea al objeto y, para producirlo, hay que situarse en la ciencia estructural. De acuerdo con Bourdieu, en esta perspectiva prima la lógica y la estructura, sincrónicamente aprehendida, sobre la historia individual o colectiva. En segundo lugar, las divisiones de la lengua propuestas por el filósofo suizo, quien plantea que existe una parte física de la comunicación, el habla como objeto construido. Para Bourdieu, esta visión privilegia el *constructum* con respecto a la materialidad de la realización práctica, y reduce a la nada a la práctica individual y todo lo que se determina en el momento práctico, hasta al agente.

Si bien las salidas que proponen son completamente divergentes, en lo que coinciden es que la separación entre la estructura y la agencia, el sujeto y el objeto, produce una desvalorización de los actores. Sin embargo, lo que interesa aquí es la salida que propone Touraine, la cual consiste en alejarse del pensamiento evolucionista clásico, con la misma determinación y radicalidad con la que la filosofía política de los siglos XVII y XVIII rompió con el idealismo premoderno, y la sociología del siglo XIX con estos últimos. La pregunta que surge entonces es ¿en qué consistiría ese distanciamiento? La respuesta del autor es clara y concisa: en la emancipación del individuo, en una forma de pensar a la sociedad a partir de la revalorización del actor. Para ello, las sociedades contemporáneas ya no pueden ser situadas en una línea histórica evolutiva, pues son ellas las que producen su propia historia. La sociología clásica sólo destruye la idea de sociedad y la reconstruye bajo otra forma. En ese sentido, la organización social no puede ser pensada más “como un tren del cual la economía, o, inversamente, las ideas, serían la locomotora” (Touraine, 1986: 95).

La concepción de que los procesos sociales suceden en forma lineal queda imposibilitada con su propio dinamismo y autoproducción. Como bien señala Touraine, crecimiento y crisis, guerras y revoluciones, fascismo, comunismo y nacionalismo, han mostrado la capacidad de nuestras sociedades para transformar su propia existencia. La historia es la evidencia más clara del carácter contingente de las sociedades. Así, el

sociólogo francés propone definir las a partir de su autoproducción, como el resultado de conflictos sociales y grandes orientaciones culturales, y no como un principio de unidad. La sociedad para él:

No es más una esencia sino un acontecimiento. Tal como una organización es sólo el Estado inestable y provisorio de las relaciones entre los grupos sociales que poseen o no la autoridad en el interior de ciertos límites, así una sociedad es sólo una mezcla cambiante de conflictos latentes o abiertos, de negociaciones, de dominación impuesta, de violencia y desorden. (Touraine, 1986: 97)

Esta sagaz y sugerente forma de pensar la sociedad, y la forma en la que Touraine llegó a ella, guarda una impresionante similitud con la desarrollada por Laclau (1993) en su ya citado ensayo “La imposibilidad de la sociedad”, como se verá en la siguiente sección.

LA CRÍTICA DE LACLAU A LA IDEOLOGÍA MARXISTA

Como se vio hasta ahora, la crítica de Touraine se centra en la separación entre el actor y el sistema producida por los diversos enfoques y tradiciones de la sociología clásica. Laclau, en cambio, introduce un contrapunto polémico en el modelo base-superestructura, como resultado de la crisis de una visión esencialista del marxismo. Si bien los abordajes son muy distintos, la forma en que construyen sus críticas y la tesis que sostienen es llamativamente similar. La problemática de la que dan cuenta ambos autores es la de la concepción de la sociedad como una estructura definible, una totalidad inteligible o un principio de unidad positivo. Asimismo, el trasfondo de sus cuestionamientos, si bien es más claro y visible en Laclau, también se puede entrever en Touraine en esa mixtura de escuelas sociológicas, es principalmente una crítica al estructuralismo, y dicho más precisamente, a una forma estructuralista de pensar la sociedad.

Laclau identifica este problema a partir de una paradoja en la teoría marxista. Encontró que la ideología se había posicionado en el centro del debate del marxismo, pero que su conceptualización estaba rodeada por límites borrosos y problemáticos. Esto lo explica de la siguiente manera:

Si el creciente interés en la ideología corre paralelo a la ampliación de la efectividad histórica atribuida a lo que tradicionalmente fue considerado como el dominio de las “superestructuras” –...y esta ampliación es una respuesta a la crisis de una concepción economicista y reduccionista del marxismo...– entonces esta misma crisis pone en cuestión la idea de la totalidad social constituida en torno a la distinción base/superestructura. (Laclau, 1993: 103).

La premisa es clara, la respuesta a la crisis de la noción reduccionista y economicista del marxismo corre por el lado de la ideología, como bien lo mostraron Gramsci y Althusser introduciendo al debate las categorías de hegemonía y sobredeterminación respectivamente, las cuales Laclau retoma y continúa desarrollando. Por ahora, basta resaltar, que, siguiendo con la premisa, queda claro que el modelo base-

superestructura es insuficiente para explicar la sociedad. De allí, Laclau deduce que la ideología no puede ser identificada en términos de una topografía de lo social. La forma de eludir esa topografía ocupa buena parte de su obra, y es donde cimenta su teoría.

Ahora bien, Laclau identifica el problema de la ideología al interior del marxismo en dos enfoques fundamentados en una visión esencialista de la sociedad y, por lo tanto, inoperantes. El primero es la ideología como nivel de la totalidad social, que establecía su validez en una noción de la sociedad como totalidad inteligible, es decir, una unidad que lograba concentrar sus partes en un todo, las cuales eran perfectamente identificables dentro de esa estructura. De esa forma, la ideología como nivel de la totalidad social expresaba la ambición totalizante del enfoque, que buscaba definir los elementos y procesos sociales exteriormente, en un sistema de relaciones con otros elementos. Lo paradójico de este enfoque es que en el intento de ampliar el modelo base-superestructura, lo volvió más ambiguo, pues reconocía su carácter relacional, y al mismo tiempo el centro económico de ese sistema de relaciones. Entonces, la sociedad era definida como un objeto positivo, en el cual se encontraba la esencia del orden social, la economía.

A este enfoque esencialista, que concibe a la sociedad como totalidad estructural, Laclau lo encuentra inoperante en dos sentidos. Primero, porque todo sistema estructural es limitado, ni siquiera el orden más absoluto puede contener completamente lo social. Segundo, porque la totalidad está siempre rodeada por un exceso de sentido que es incapaz de dominar, nunca es completa. En palabras del autor:

Frente a esta visión esencialista, hoy día tendemos a aceptar la *infinitud de lo social*, es decir, el hecho que todo sistema estructural es limitado, que está siempre rodeado por un “exceso de sentido” que él es incapaz de dominar y que, en consecuencia, la “sociedad” como objeto unitario e inteligible que funda sus procesos parciales es una imposibilidad. (Laclau, 1993: 104)

El interrogante que se presenta gira en torno a las implicaciones que tendría aceptar la *infinitud de lo social* y la imposibilidad de la sociedad. Laclau establece esta premisa como un punto de ruptura, el cual le permite arrastrar el debate a su terreno. Reconoce que uno de los grandes aportes del estructuralismo fue explicar que todas las identidades sociales se establecían a través de una serie de relaciones con otros elementos. Sin embargo, con el tiempo, esas relaciones devinieron en un objeto inteligible, un sistema de relaciones con una esencia identificable. A partir de allí, propone como salida al esencialismo una operación que consiste en mantener el carácter relacional de toda identidad social y, a su vez, renunciar a la fijación de esas identidades en un sistema. Con ello, identifica lo social con el juego infinito de las diferencias; a esto el autor lo denomina discurso. Hay que recordar que, para él, el discurso incluye elementos lingüísticos y extralingüísticos. En efecto, lo define junto con Mouffe en distintos textos como un “conjunto sistemático de relaciones [significativas] construidas socialmente” (Laclau y Mouffe, 1993: 115), y como “la totalidad estructurada resultante de la práctica

articulatoria” (Laclau y Mouffe, 1987: 119). Sea como sea la definición, al traer lo social a este terreno —su terreno— pretende librarlo de un modelo estructural para pensar lo social en un lenguaje simbólico.

Sin embargo, lo anterior abre un nuevo problema, que implica aceptar la imposibilidad de fijar el sentido. Para Laclau la cuestión no puede terminar allí, pues “un discurso en el que ningún sentido pudiera ser fijado no es otra cosa que el discurso del psicótico” (Laclau, 1993: 104). Por lo tanto, habría que realizar una fijación, aunque sea en última instancia imposible. De esta representación social paradójica, deduce que lo social no es meramente el puro movimiento de las diferencias, sino que es también el intento de limitarlo, “de actuar sobre lo social, de hegemonizarlo” (Laclau, 1993: 105). Visto así, el orden, la sociedad, ya no es una esencia que subyace a lo social, sino que se presenta como un nuevo terreno que subvierte la idea de un sistema estructural hermético. Como bien señala el autor:

De tal modo, el problema de la totalidad social se plantea en términos nuevos: la “totalidad” no establece los límites de “lo social” mediante la transformación de este último en un objeto determinado (es decir, “la sociedad”). Por el contrario, lo social siempre excede los límites de todo intento de construir la sociedad. Al mismo tiempo, sin embargo, la “totalidad” no desaparece: si la sutura que ella intenta es en última instancia imposible, resulta posible” (Laclau, 1993: 105).

Ahora bien, en el segundo enfoque pasa algo similar. La ideología como falsa conciencia sólo tiene sentido si la identidad del agente social puede ser fijada. El razonamiento es simple, para afirmar que una conciencia de un sujeto es “falsa” hay que suponer que existe una “verdadera”. Por tanto, esa identidad debe ser positiva y no contradictoria. Esta concepción de la subjetividad se halla en la noción de lo que el marxismo denominó *intereses objetivos de clase*, cuyo creciente desuso Laclau lo explica a través de dos procesos que llevaron progresivamente a su abandono. El primero lo plantea como el espacio discontinuo entre los términos de *conciencia efectiva* y *conciencia atribuida*. Conciencia efectiva correspondía al posicionamiento de un partido como el representante de los “intereses objetivos de clase”, donde la élite, ya fuese burocrática o intelectual, proyectaba en las masas lo que consideraba los “verdaderos intereses”. Mientras tanto, conciencia atribuida se explicaba con la dinámica cambiante de las sociedades capitalistas avanzadas, que probó que tanto la identidad como la homogeneidad de los actores sociales eran ficticias. Ambos casos muestran una contradicción fundamental, ya que si se intenta buscar la identidad de los agentes sociales lo único que se puede encontrar es el flujo constante de las diferencias.

De este modo, la ideología como falsa conciencia muestra que el carácter precario de toda estructuración del orden social se encuentra también en el terreno de la subjetividad. En ese sentido, la crítica de Laclau tanto a la *esencialización* como a la *naturalización del sentido* es una crítica a la falsa representación de su carácter verdadero (Laclau, 1993: 106). En ella, se encuentra la naturaleza efímera de toda estructuración del campo de lo social, que se traslada igualmente al territorio de la subjetividad. La idea de

una falsa representación de una esencia positiva no resuelve el problema, y queda limitada dentro del mismo campo de la subjetividad. Como se ha advertido, los dos enfoques del marxismo que daban sentido al concepto ideología la sitúan en un nivel específico de la topografía social.

Uno de los grandes aportes de Laclau es precisamente la construcción de un modelo no topográfico para pensar tanto lo social como lo político. Para ello, invierte el contenido tradicional de la ideología, donde lo ideológico ya no es una falsa representación de una esencia positiva, sino las formas discursivas mediante las cuales la sociedad intenta construirse a sí misma, clausurarse, no reconociendo el juego infinito de las diferencias. Ese intento es el de fijar un sentido, sin el cual lo social es imposible. Siguiendo con Laclau:

Lo ideológico sería la voluntad de “totalidad” de todo discurso totalizante. Y en la medida que lo social es imposible sin una cierta fijación de sentido, sin el discurso del cierre, lo ideológico debe ser visto como constitutivo de lo social. (Laclau, 1993: 106).

Así, la sociedad no puede ser pensada como una totalidad estructural, es decir, como un objeto posible de describir y definir, ya que lo social desborda los límites de la sociedad, “lo social sólo existe como el vano intento de instituir ese objeto imposible: la sociedad” (Laclau, 1993: 106). En la respuesta a cómo se fija parcialmente el sentido, se encuentra el quid de su pensamiento.

ALGUNOS ASPECTOS DE LA TEORÍA SOCIAL DE LACLAU

No hay ninguna duda de que la teoría de Laclau es sugerente pero también muy extensa, y contiene una profunda densidad conceptual. Por ello, puede ser leída y abordada de distintas formas. Para reducir su complejidad se propone retornar al modelo base-superestructura, y a partir de allí, ir desarrollando algunos de los elementos a través de los cuales la sociedad busca constituirse a sí misma. Como se resaltó previamente, el modelo base-superestructura operaba al interior del marxismo convencional como un principio topográfico de explicación de lo social. La base estaba constituida por las fuerzas y relaciones de producción —la economía—, las cuales edificaban la superficie de la vida social; más aún, determinaban tanto la esfera de la política, como la social, cultural y demás formas de relaciones. En este esquema, la sociedad estaba completamente constituida y autodefinida: la superestructura era entendida como una expresión de la estructura, y la suma de la base y la superestructura daba como resultado la totalidad social; estableciendo así, un modelo estático que respondía a una visión economicista.

Uno de los intentos más conocidos por liberar al marxismo de ese reduccionismo fue el realizado por Althusser (2011). El filósofo francés en un artículo de 1962 titulado “Contradicción y sobredeterminación” adaptó e introdujo la categoría *sobredeterminación* del psicoanálisis para explicar la relación cambiante de las posiciones de los sujetos sociales. De acuerdo con Laclau y Mouffe, sobredeterminación subvertía el sentido en el

que se encontraban dos planos divididos: la base que sería la esencia, y la superestructura, un efecto de la base. Los autores retomaron esa categoría dándole un giro, la definieron como “un tipo de fusión muy preciso” (Laclau y Mouffe, 1987: 110) que traspasa todas las relaciones sociales. Con ello, describen lo social en un lenguaje simbólico para dar cuenta de la relación cambiante entre los elementos y las posiciones diferenciales al interior de la totalidad, es decir, que los procesos sociales se constituyen de manera más compleja. Bajo este razonamiento, todo proceso social está sobredeterminado porque se encuentra rodeado por un exceso de sentido. Como se vio, Laclau utiliza la idea del exceso para mostrar el papel del afuera en la imposibilidad de la constitución plena del adentro, la razón por la que toda totalidad es incompleta, el antagonismo. En la lectura de Aboy Carlés:

Se esboza así el lugar de un límite que no es objetivo, que no representa el simple confín espacial de agregados enfrentados y definidos a través de un conflicto ...aquello que impide la sutura de un campo de identidades”. (Aboy Carlés, 2001: 53)

El antagonismo es entonces el exterior constitutivo de toda identidad, el límite de la objetividad, y, como toda objetividad tiene “una forma de presencia discursiva precisa” (Laclau y Mouffe, 1987: 141), el antagonismo. Por tanto, ninguna objetividad es completamente plena y transparente.

Pese a ello, la totalidad intenta constituirse en el movimiento caleidoscópico de las diferencias por medio de la fijación parcial del sentido de lo social. El proceso mediante el cual se fija el sentido es a través del establecimiento de puntos nodales. La forma más fácil de exponerlo es con el mecanismo de condensación del sueño. Freud (1979) en su célebre libro de 1900 “La condensación de los sueños” crea el término sobredeterminación para explicar por qué el sueño que se recuerda al despertarse es tan breve en comparación con el sueño que se interpreta en las sesiones de análisis. La explicación que da es que sólo los elementos sobredeterminados logran filtrarse al recuerdo durante la vigilia. Esos elementos sobredeterminados funcionan como cadenas asociativas que entrecruzan los sueños con el pensamiento. Se establecen a partir de puntos nodales a través de los cuales se logra reconstruir el sueño en la sesión de análisis, es decir, los puntos nodales permiten hacer la conexión entre los elementos del sueño recordado y el sueño experimentado. Llevado al espacio ideológico, donde la identidad está abierta y los elementos no están ligados, los significantes flotantes se estructuran en un campo unificado por un determinado punto nodal que los “acolcha”, es decir, detiene su deslizamiento y fija su sentido. En la interpretación de Žižek, ese “acolchonamiento” es la totalización, detiene los elementos ideológicos, los cuales se convierten en parte de la red estructurada de significado (Žižek, 2019: 125-126). Lo mismo ocurre en el campo de lo social, en el juego infinito de las diferencias la totalidad se intenta establecer a partir de la institución de puntos nodales que fijan parcialmente el sentido.

Con todo, en esta mixtura de categoría y capas conceptuales, la pregunta por la sociedad, o, mejor dicho, su respuesta, que es el centro de este artículo, no termina de

quedar del todo clara. Con la intención buscar dar respuesta, es necesario hilvanar los elementos hasta ahora esbozados. Para ello, es preciso retomar la noción de antagonismo. Hay que recalcar que se define como una experiencia objetiva de fijar el sentido de toda identidad, es el “testigo de la imposibilidad de una sutura última, es decir, la -experiencia- del límite de lo social” (Laclau y Mouffe, 1987: 146). La relación del antagonismo no se genera a partir de identidades plenas sino de la imposibilidad de la constitución misma de esas identidades. En el campo de lo social, el antagonismo se puede entender como el conflicto que le es inherente a toda práctica política. Así, el antagonismo es clave para entender la sociedad, es la “experiencia” de su límite, esto quiere decir que los antagonismos establecen la frontera de la sociedad: la imposibilidad de esta última de constituirse plenamente. Sin embargo, este límite no se muestra como una frontera insuperable que divide un afuera de un adentro, o dos espacios separados, sino que se genera en el interior mismo de lo social, imposibilitando que se instituya plenamente en sociedad: “la sociedad no llega a ser totalmente sociedad porque todo en ella está penetrado por sus límites que le impiden constituirse como realidad objetiva” (Laclau y Mouffe, 1987: 147). Así, la sociedad no es plenamente transparente en su interior ya que no puede constituirse enteramente como campo objetivo, pero el antagonismo tampoco es plenamente transparente de sí mismo porque no desintegra por completo la objetividad de lo social.

De lo anterior, se puede deducir que la sociedad no es totalmente posible pero tampoco completamente imposible. En este impasse, el antagonismo se convierte en una forma de presencia que se instaura a través de una lógica de equivalencia. Los diversos elementos internos que constituyen a la sociedad forman una cadena que a través de la práctica articuladora logran unificar parcialmente ese campo infinito de las diferencias. De esa forma, el antagonismo se muestra ahora como el testigo de la transformación de lo social, al establecer los límites de la sociedad y dar cuenta de ese espacio donde ella no puede constituirse plenamente. Finalmente, el intento de actuar sobre ese campo parcialmente unificado, de contenerlo, es la hegemonía. La hegemonía es el resultado de la práctica articuladora, es un tipo de relación política que no se halla en un lugar específico de la topografía de lo social (Laclau y Mouffe, 1987: 160). El terreno de la hegemonía presupone, por tanto, la apertura de todo sistema social, se define a partir del dominio de las prácticas articuladoras pues en un sistema cerrado donde toda identidad esté fijada, no habría nada por hegemonizar.

Es a partir de la hegemonía que Laclau encuentra la posibilidad de construir el campo de lo social, que, a pesar de su carácter infinito, puede existir no como un objeto inteligible de conocimiento, pero sí como procesos articuladores propios y específicos de cada sociedad. La hegemonía en ese sentido sustituiría la idea de totalidad, y rompería con el esencialismo marxista, pues lo social como articulación no tiene esencia. Sin embargo, esto no es necesariamente así. Es posible identificar un problema y una contradicción no menor en la hegemonía, si el concepto, como bien señala Ardit, “describe la mecánica de la actividad política en el marco de una representación paradójal

de la totalidad que nos muestra el carácter precario de toda representación” (Arditi, 2010: 160). Laclau y Mouffe presentan a la hegemonía como una categoría necesaria para explicar la forma de la política. Desde esta mirada, no existe otra forma que no sea la hegemónica. Siguiendo con Arditi, dicho concepto se presenta, entonces, como equivalente a política. Esto se contradice con el propósito de los autores, que buscan librar al marxismo de una lógica de la necesidad.

Dejando de lado este problema de la hegemonía, quedaría recuperar la idea de sociedad de Laclau, que se puede entender en términos sintéticos como el vano intento de domesticar la contingencia del juego infinito de las diferencias, de limitar la infinitud de lo social. Al igual que Touraine, la sociedad es sólo el estado inestable y provisorio de las relaciones sociales, es un concepto borroso³.

TOURAINÉ Y LACLAU, UN DIÁLOGO QUE NUNCA EXISTIÓ

Presentados las críticas y argumentos de Touraine y Laclau sobre la sociedad, esta sección tiene el objetivo de hacer dialogar a los autores más allá de la llamativa similitud de sus textos “La inútil idea de la sociedad, el hombre, las ideas y las instituciones” y “La imposibilidad de la sociedad”, los cuales sirvieron para guiar el presente artículo. La apuesta es dar un paso más allá de la simple casualidad del parentesco. En ese sentido, el diálogo, que nunca existió, permitiría fundamentar lo que se llamó aquí el colapso de las visiones cerradas de la sociedad. Dicho esto, el primer punto de coincidencia que se encuentra en ambos autores es un esfuerzo de inversión radical de dos grandes teorías políticas y sociales clásicas. Por un lado, Touraine reacciona a la sociología evolucionista y su definición de la sociedad como un principio de unidad, explicativo de las relaciones sociales. Por el otro, Laclau reflexiona sobre la idea de totalidad social en el marco de un sistema estructural basado en el modelo base/superestructura de la tradición marxista. Es a partir de dichos cuestionamientos que los autores buscan impugnar la forma en que ha sido pensada la sociedad. El supuesto es el mismo: la teoría clásica propone una objetividad a través del estudio de lo concreto, de su materialidad; entonces la sociedad fue pensada como un objeto, una estructura, en la cual yacía un principio explicativo. En ese sentido, las críticas tanto de Touraine como de Laclau van en una dirección completamente opuesta, buscan romper con esa noción esencialista, a tal punto que sentencian que, desde esa perspectiva, la sociedad es imposible, y su idea es inútil.

Otro paralelismo interesante es la forma en la que identifican el esencialismo en las diversas tradiciones, más extenso en el caso de Touraine, al plantear la idea de “herencia intelectual”, identificada como una especie de unificación de la teoría social, que concebía

³ El término borroso se toma del libro de Kosko de 1995 “Pensamiento borroso”, donde desarrolla la multivalencia. La lógica binaria se define a partir de dos valores (0 y 1) que representa dos formas de responder una pregunta: verdadero o falso. Borroso es el espacio infinito entre 0 y 1, se utiliza para ejemplificar que fuera del mundo matemático, no todas las preguntas pueden ser respondida con una lógica bivalente, sino que existen preguntas cuyas respuestas se encuentran en una zona borrosa, multivalente, infinita.

a la sociedad como una base estructural que devino en la organización normativa como determinante de lo social. Para el sociólogo francés, esta concepción toma forma en la sociología de finales del siglo XIX y se hace presente a lo largo de casi todo el siglo XX. Por su parte, Laclau se centra en un período mucho más corto, en la crisis del marxismo ocurrida en la década de 1970, producto del reduccionismo económico y las visiones esencialistas de la sociedad. No obstante, lo que encuentran es bastante afín: para Touraine, el conocimiento de la sociedad se generó en términos de una construcción abstracta, la de sus instituciones y su organización, mientras que el individuo y las relaciones productoras de esa estructura quedaban marginados al objeto, la sociedad. En Laclau, en la idea de la totalidad social del marxismo la sociedad opera como una totalidad inteligible que funda sus procesos parciales, algo que es imposible.

De ese modo, en los dos enfoques teóricos se cuestiona una lógica de la necesidad que busca la explicación de lo social a través de su contención en una estructura definible. La creciente aceleración de los cambios representó un desorden latente y ese cuerpo parcialmente unificado comenzó a fragmentarse progresivamente. Para los autores, el desarme de ese principio esencialista se hace inminente y consiste en pensar la sociedad a partir de su carácter inestable, precario y en constante transformación. De lo contrario, si la sociedad ostentase una positividad intrínseca, en ella se encontraría lo que Touraine bien llamó el “Ser social”. Bajo esa lógica el individuo ya no es necesario para su explicación y se convierte en una mera consecuencia. La sociedad, vista así, sería un objeto, realidad objetiva, y los actores un sujeto, relaciones empíricas o experiencias sensibles. Tampoco hacía falta esperar a las teorías críticas de las últimas décadas del siglo XX para romper con el esencialismo, debido a que, desde prácticamente un siglo antes, Nietzsche ya advertía sobre la realidad objetiva: “el mundo, aparte de nuestra condición de habitantes, el mundo que no hemos reducido a nuestro ser, a nuestra lógica y prejuicios psicológicos, no existe como mundo en-sí” (Nietzsche, 1967: 306)⁴.

En efecto, la crítica a la escisión actor-sistema y a la separación base-superestructura revelan una visión esencialista de la sociedad en distintas tradiciones y momentos donde se pierde de vista que la sociedad es producto de las relaciones y los conflictos entre los actores, y, por lo tanto, no puede ser definida como una realidad objetiva. Esa insistencia en la separación entre el actor y el sistema que observa Touraine desde la premodernidad, para Baudrillard es una tendencia científica casi intuitiva, “la evolución lógica de la ciencia consiste en alejarse cada vez más de su objeto hasta llegar a prescindir de él: tal autonomía es una fantasía más y afecta en realidad a su forma pura (Baudrillard, 1978: 17).

En este esfuerzo de entretrejer los argumentos de los autores, se encuentra un rasgo un tanto obvio pero fundamental, la contingencia. Para Touraine la sociedad es una mezcla constante de negociación y conflicto, es inestable; para Laclau es un intento fallido

⁴ Traducción propia del inglés

de contener en un orden finito la infinitud de lo social. Hay una idea de lo social como un constante devenir que se encuentra en el nivel más primigenio de los desarrollos teóricos de ambos autores. De allí, se intuye que Touraine propone una reivindicación cultural del individuo para revertir la marginación y el desdibujamiento de su papel como productor de la sociedad, consecuencia de la polarización de la lógica actor-sistema. En Laclau, es la búsqueda de un modelo no topográfico de la sociedad, una deconstrucción del modelo base-superestructura. Las dos propuestas buscan la ruptura de la visión esencialista de la sociedad.

Por último, se identifican dos elementos como ruta de salida de los autores, el primero es lo que Laclau llama la “infinitud social”, y el segundo la definición de modernidad de Touraine como “complejidad de cambio”. Estos se plantean en dos sentidos, como un momento de ruptura con la noción estática de la sociedad, al mostrar su carácter precario, inestable y contingente, y a su vez, como una posible veta de explicación de la sociedad en la teoría social. Pensado así, los nuevos procesos políticos y la transformación acelerada de los fenómenos sociales sugieren una nueva forma de representación social, que sería en realidad el desplazamiento de la idea de sociedad. La pregunta que quedaría abierta sería, si la “infinitud de lo social” y la “complejidad de cambio” afirman el carácter contingente de lo social, donde la sociedad es imposible e inútil, ¿son la hegemonía y el acontecimiento una forma posible de pensar el campo de lo social?



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aboy Carlés, G. (2001). *Las dos fronteras de la democracia argentina. La reformulación de las identidades políticas de Alfonsín a Menem*. Rosario: Homo Sapiens.
- Althusser, L. (2011). Contradicción y sobredeterminación (notas para una investigación). En: *La revolución teórica de Marx*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Arditi, B. (2010). Post-hegemonía: la política fuera del paradigma post-marxista habitual. En H. Cairo y J. Franzé (Comps.), *Política y cultura* (pp. 159-193). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Baudrillard, J. (1978). *Cultura y simulacro*. Barcelona: Editorial Kairós.
- Bourdieu, P. (1997). *Razones prácticas. Para una teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama
- Freud, S. (1979). *La interpretación de los sueños*. Madrid: Alianza Editorial.
- Giddens, A. (1995). *La constitución de la sociedad: Bases para la teoría de la estructuración*. Buenos Aires: Amorrortu.

- Hobbes, T. (1980). *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kosko, B. (1995). *Pensamiento borroso*. Barcelona: Crítica.
- Laclau E. (1993). La imposibilidad de la sociedad. En: *Nuevas reflexiones sobre las revoluciones de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Laclau, E. y Mouffe, C. (1987). *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores.
- Laclau, E. y Mouffe, C. (1993). Postmarxismo sin pedido de disculpas. En: *Nuevas reflexiones sobre las revoluciones de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Nietzsche, F. (1967). *The will to power*. New York: Vintage Books.
- Rousseau, Jean Jacques (2005). *El contrato social. Discursos [1751]*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Saussure, F. (1995). *Curso de lingüística general*. Madrid: Alianza Editorial
- Strauss, Leo (1989). The three waves of modernity. En Hilail Gildin (ed.) *An introduction to political philosophy: Ten essays by Leo Strauss*, Detroit, Wayne State University Press, pp, 81-98. Traducido al español por Luciano Noretto y publicado con permiso de Nathan Tarcov, a cargo del legado Leo Strauss.
- Touraine, A. (1973). *La société post-industrielle*. Barcelona: Éditions Denoël.
- Touraine, A. (1986). *La inútil idea de la sociedad, las cosas, las ideas y las instituciones*. México: UAMA/UAP.
- Touraine, A. (2006). *Un nuevo paradigma para comprender el mundo de hoy*. Buenos Aires: Paidós.
- Žižek, S. (2019). *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

SOBRE EL AUTOR

Pablo Cárdenas Eguiluz

pabloc.eguiluz@gmail.com

Es Licenciado en Ciencias Políticas por la Universidad Nacional Autónoma de México y Magíster en Sociología Política por el Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora. Realizó dichos estudios como becario de la agencia científica mexicana CONACYT. Actualmente, se encuentra cursando el Doctorado en Ciencias Sociales de la UBA, y se desempeña como becario doctoral CONICET. Su beca radica en la Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales (EIDAES) de la UNSAM, donde trabaja en el

equipo de identidades y tradiciones políticas bajo la dirección de Gerardo Aboy Carlés y codirección de Julián Melo. Participa en varios espacios de formación en investigación, entre ellos el Proyecto de Reconocimiento Institucional “La cuestión política. La política, lo político y lo social en el pensamiento político contemporáneo”, radicado en FSOC bajo la dirección de Mariana Cané y Sabrina Morán. Este año ha publicado un artículo sobre los avatares conceptuales de la representación en la Revista Argentina de Ciencia Política, y ha participado como expositor en las XI Jornadas de Jóvenes Investigadorxs del IIGG, la I Jornada del Centro de Estudios Sociopolíticos de la UNSAM y el VIII Congreso Internacional sobre Democracia.