

## Políticas de la encarnación: Corporatividad y hegemonía. Castro-Gómez, lector de Laclau-Mouffe

### Politics of Enfleshment: Corporativity and Hegemony. Castro-Gómez Reader of Laclau-Mouffe

Diego A. Soto Morera

---

#### Resumen

En este artículo analizo la recepción de la teoría hegemónica de Laclau-Mouffe en la filosofía política del filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez. El propósito de este ejercicio académico consiste en ponderar la distinción entre los conceptos de cuerpo y carne, al interior de las teorías políticas que piensan a partir de un fundamento agonístico de las relaciones sociales. Para cumplir con este objetivo, se reconstruye no solo la lectura que Castro-Gómez propone del proyecto de Laclau-Mouffe, sino que propongo un análisis de aquello que el colombiano estima como su principal limitación: el reduccionismo lingüístico de la política. Al interior de esta discusión considero fundamental introducir una consideración sobre el lugar que ocupa la *encarnación* en la teoría del último Laclau. El texto propone que una consideración de las luchas políticas y sus conquistas requiere tener en cuenta, no solo el carácter corporativo de los movimientos sociales, sino también aquellas aspiraciones en torno a lo ausente o no acaecido que nutren aspiraciones y demandas sociales.

**Palabras clave:** Hegemonía, Laclau-Mouffe, Castro-Gómez, antagonismo, encarnación.

#### Abstract

This article analyzes the reception of Laclau-Mouffe's hegemonic theory in the political philosophy of the Colombian philosopher Santiago Castro-Gómez. The purpose of this academic exercise is to ponder the distinction between the concepts of body and flesh within political theories that think from an agonistic foundation of social relations. To fulfill this objective, not only is Castro-Gómez's reading of the Laclau-Mouffe project reconstructed, but I also propose an analysis of what the Colombian considers its main limitation: the linguistic reductionism of politics. Within this discussion, I consider it essential to introduce a consideration of the place of the

incarnation in the theory of the last Laclau. The text proposes that a consideration of the political struggles and their conquests requires a consideration, not only of the corporate character of the social movements, but also of those aspirations regarding the absent or not occurred that nurture social aspirations and demands.

**Keywords:** Hegemony, Laclau-Mouffe, Castro-Gómez, Antagonism, Enfleshment

*Tal vez, Lacan no haya sido más que un falso profeta.*

**Santiago Castro-Gómez**

## Introducción

El propósito de este manuscrito consiste en estudiar la distinción entre cuerpo y carne como trasfondo de la filosofía política producida en América Latina. Para desarrollar este ejercicio, me ocuparé de abordar la recepción propuesta por el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez de la teoría *hegemónica* de Laclau-Mouffe<sup>1</sup>.

El filósofo colombiano explora los alcances analíticos de la teoría *hegemónica* en Laclau-Mouffe, en tanto se formula en torno a la negatividad y el antagonismo que impide el cierre de lo social, y comenta sus alcances con respecto a otros proyectos de filosofía política en América Latina. Además, ubica una limitación que estima sensible en la teoría de Laclau y Mouffe, a saber, su focalización lingüística. Para

el colombiano, este giro lingüístico reduce la política a una serie de *actos de habla* y descuida aquello que considera como un principio fundamental: la *hegemonía* es, ante todo, (in)corporación de fuerzas particulares en una *voluntad común*. El ejercicio político clave en cualquier sociedad, dice Castro-Gómez, consiste en producir la universalización política mediante una voluntad común que, al reunir intereses diversos en un solo cuerpo, procura redefinir el marco que organiza desigualmente la sociedad en su conjunto.

La hipótesis que procuro defender en este trabajo es que la crítica, formulada en estos términos, tiende a homologar lo corporativo con la carnalidad y evita pensar el problema de la *carne* como trasfondo de esta discusión. A partir de esta omisión, no solo se acusa falsamente de reduccionismo lingüístico a la perspectiva de Laclau y Mouffe, sino que deja impensado el momento *hegemónico* tenido como fundamental,

<sup>1</sup> Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, 3ª ed., Ernesto Laclau (trad.) (Buenos Aires: FCE, 2010).

es decir, el proceso mismo de *agregación* de lo múltiple en uno: ¿de qué manera la diversidad y dispersión de antagonismos propicia o fabrica el momento de su *reunión*, la asamblea, su incorporación en un mismo momento, el injerto en un mismo tejido? Estimo que abordar la distinción cuerpo-carne, tal como intentó pensarla Ernesto Laclau, al interior de estas discusiones, no se reduce a una precisión de tipo exegética, sino que resulta clave para pensar radicalmente el problema político de los desplazamientos bilaterales entre particularismos y universalidad, un problema básico de la teoría política de Castro-Gómez.

Para desarrollar este ejercicio, me ocuparé de establecer algunas de las precisiones que se desprenden de la obra de Santiago Castro-Gómez, en particular, aquella parte de su obra que el colombiano califica de *libros dedicados a la política* (a diferencia de la primera parte de su obra, que el colombiano califica como *libros genealógicos*). Dos momentos de esta obra llaman mi atención, en primer lugar, la crítica que el autor formuló al proyecto de Foucault de la *estética de la existencia* como una aproximación al poder que no reparó suficiente, a decir del colombiano, en la política. En segundo lugar, interesa estudiar la discusión que propone Castro-Gómez del problema del universal, una categoría muy discutida al interior del

pensamiento decolonial, y que es clave en una consideración sobre la hegemonía. Para Castro-Gómez, el problema del universal es clave en su alcance *hegemónico* y, viceversa, plantearse lo hegemónico como fundamento de lo político implica una tensión permanente entre la voluntad y los antagonismos. Esto último se vincula con la recepción de Laclau-Mouffe en la obra de Castro-Gómez y su crítica a lo que estima un reduccionismo lingüístico de la política (veremos que esta no es una observación aislada del colombiano).

Al final, el abordaje de la noción *encarnación*, contrapuesta a corporalidad permitirá establecer algunas consideraciones en torno a la cuestión de la *hegemonía*.

### **Repensar a Foucault: *Hegemonía* en el itinerario filosófico de Castro-Gómez**

En la más reciente obra de Santiago Castro-Gómez se reúnen distintos trabajos del filósofo colombiano en una suerte de itinerario intelectual, así como un comentario final del autor que mira retrospectivamente su producción escrita y ubica los distintos momentos, referentes, objetivos y alcances de su trabajo precedente; así como una proyección sobre sus intereses y proyectos futuros/pendientes<sup>2</sup>. Me interesa

<sup>2</sup> Santiago Castro-Gómez, *El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno*

que este primer apartado ofrezca unas coordenadas muy breves que permitan ubicar el problema de lo *hegemónico* al interior de la obra del filósofo colombiano. Se procura más la introducción a una discusión que la exhaustividad.

Castro-Gómez divide su obra publicada en dos grandes momentos temporales-investigativos. En primer lugar, una *fase genealógica* donde el pensamiento de Michel Foucault tuvo un lugar fundamental. En este período, el trabajo no se limitó a la interpretación de la obra del filósofo francés, pues no se trata de textos reducidos a una exégesis de sus obras y conceptos clave. Por el contrario, el colombiano propone una lectura capaz de identificar y especificar *herramientas de trabajo*, nutridas con contrastes imaginativos a obras y conceptos de otros autores, con la finalidad de desarrollar programas de trabajo. Por ejemplo, el colombiano aplicó este enfoque al análisis de las formas discursivas y los alcances epistémico-políticos asociadas a la producción de una *razón latinoamericanista*.<sup>3</sup> Además, este ingreso le permitió abordar las estrategias micropolíticas (a veces denominadas *heterárquicas*, también *moleculares*) que sostienen arreglos institucionalizados de poder

(momento molar, *sistema mundo*, etc.), tal es el caso de la distinción entre *la colonialidad* y lo colonial en el caso de la Nueva Granada<sup>4</sup>, o bien, la *naturalización* del *deseo de progreso* en el advenimiento de la modernidad capitalista en Bogotá<sup>5</sup>.

Al final de la primera década del siglo XXI, el filósofo colombiano habló de un agotamiento del proyecto genealógico de su investigación. Esto se tradujo, en primer lugar, en una revisión del marco foucaultiano que había nutrido sus primeras investigaciones. Los registros de indagación se formulan sobre una incipiente aproximación a la filosofía política: “¿Pensar el *poder*, como hace Foucault, significa lo mismo que pensar la *política*? Y en caso de no serlo, ¿es la genealogía un ejercicio que nos ayuda, en realidad, a comprender el funcionamiento de la política? ¿Cuál podría ser el aporte de la obra de Foucault para un análisis político de las luchas contemporáneas, sobre todo en el contexto de América Latina cuando la izquierda empezaba a agotar su primer ciclo?”<sup>6</sup> Este nuevo giro en la actividad intelectual del colombiano, si bien se presenta en tres

(Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2019). El capítulo final se titula: “Mirando en retrospectiva”, 213-64.

3 Santiago Castro-Gómez, *Crítica de la razón latinoamericana* (Barcelona: Puvill Libros, 1996).

4 Santiago Castro-Gómez, *La Hybris del punto cero: Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada* (Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005).

5 Santiago Castro-Gómez, *Tejidos oníricos: Movilidad, capitalismo y biopolítica en Bogotá (1910-1930)* (Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2009).

6 Castro-Gómez, *El tonto y el canalla*, 225.

obras, en realidad, se desarrolla a cabalidad en los dos grandes proyectos editoriales de Castro-Gómez.

*Historia de la gubernamentalidad II* ofrece una respuesta negativa a la primera pregunta. Para el filósofo colombiano, Foucault “fue un pensador del poder, pero no de la política”<sup>7</sup>. Este problema en el proyecto teórico de Foucault se agudizó, según Castro Gómez, en el desplazamiento del modelo bélico al modelo de gubernamentalidad<sup>8</sup>. Para afrontar los dispositivos de gubernamentalidad neoliberal, según la lectura del colombiano del último Foucault, no hacía falta buscar formas de articulación comunitaria o sectorial, sino realizar “intervenciones estéticas sobre uno mismo”<sup>9</sup>. Según esta lectura,

Foucault ya no piensa la posibilidad de la revolución contra el poder instituido como “la formación de enjambre de los puntos de resistencia ... la codificación estratégica de esos puntos de resistencia”<sup>10</sup>, según se había formula a partir del modelo bélico. Para el último Foucault, a decir del colombiano, la resistencia viene en la forma “de una pequeña élite de poetas malditos (Baudelaire), literatos excéntricos (Bataille) y filósofos anarquistas”<sup>11</sup>. La libertad deriva de la capacidad del sujeto de convertir su vida en una obra bella y virtuosa, a través de técnicas del yo capaces de traslapar ética y estética como frentes de batalla contra la *política*, más bien, en sus márgenes.

Para Castro-Gómez, Foucault pasa de una idea de resistencia a los dispositivos de poder como un ensamblaje de puntos de resistencia, a una *meritocracia moral* de los individuos, donde la libertad ya no se puede alcanzar en el ámbito de las instituciones políticas, sino, tal como lo proponían las filosofías de la antigüedad, en la forma de un *cuidado de sí*. El sujeto resiste los dispositivos de poder cuando

7 Santiago Castro-Gómez, *Historia de la gubernamentalidad II. Filosofía, cristianismo y sexualidad en Michel Foucault* (Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar; Universidad Santo Tomás, 2016), 425-6.

8 Ver “Más allá del modelo bélico” en Santiago Castro-Gómez, *Historia de la gubernamentalidad I. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault* (Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar; Universidad Santo Tomás, 2016), 19-29. Una primera versión de este manuscrito fue publicada en 2010.

9 Castro-Gómez, *Historia de la gubernamentalidad II*, 75. Desde luego, se trata de una crítica formulada con mucha anterioridad: “the image of Antiquity deployed in Foucault’s last two books is *striccto sensu* phantasmic, the fantasy of a discipline which even in its most ascetic version need no reference to the symbolic Law/Prohibition of pleasures without sexuality. In this attempt to break out the vicious cycle of power and resistance, Foucault resorts to the myth of a state

‘before the Fall’ in which discipline was self-fashioned, not a procedure imposed by the culpabilizing universal moral order” (Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject- The Absent Centre of Political Ontology* (New York: Verso, 2000), 251-2).

10 Michel Foucault, *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, trad. Ulises Guiñazú (México: Siglo XXI, 2011), 91.

11 Castro-Gómez, *Historia de la gubernamentalidad II*, 231 [nota 87].

se repliega sobre sí mismo y hace de su vida una obra de arte, que implica retraerse del ámbito de las instituciones estatales. Castro-Gómez habla de este desplazamiento como la utopía *cínica* de Foucault: “con su utopía antiestatal de la “vida cínica”, nuestro filósofo [Foucault] pretende buscar alternativas a la gubernamentalización promovida por la razón de Estado”<sup>12</sup>, pero no en una intervención de las instituciones de Estado, sino fuera de ellas. El sujeto debe transformarse, trabajar sobre sí, pero sin introducir modificaciones en el ámbito de los poderes instituidos. La estética de la existencia plantea una suerte de *fuga mundi* que Castro-Gómez denomina el *efecto Foucault de la política*: rechazar las formas instituidas del poder de Estado y despolitizar las luchas emancipatorias. Para Castro-Gómez, este gesto se replica en la profundización de las *lógicas diferenciales* por parte de sectores atrincherados en sus intereses particulares, que no son capaces de articular sus esfuerzos en una voluntad común que redefina las instituciones de Estado que reproducen la desigualdad social, son *potentia* sin *potestas*.

En síntesis, esta crítica de Castro-Gómez al proyecto filosófico de Foucault, que tan creativamente nutrió su obra posterior, introduce su nuevo campo de indagación, a saber, una

comprensión de *los alcances y límites de las luchas contemporáneas*:

La mejor estrategia para combatir el neoliberalismo no es el repliegue en las acciones moleculares [*la estética de la existencia*, por ejemplo], sino la lucha por reconquistar la soberanía de las instituciones públicas, que fueron sustraídas al control democrático y entregadas impunemente a la lógica mercantil. Sería grotesco elegir la “estética de la existencia” como *alternativa* al Estado de derecho. ... Debemos entender que no hay soluciones éticas ni estéticas para los problemas *políticos* y que la construcción de una voluntad común es lo único que puede ofrecernos esperanza en medio del desierto<sup>13</sup>.

Foucault pensó el poder en el marco de las relaciones de guerra, nos dice Castro-Gómez, pero dejó fuera de consideración los alcances del exceso agnóstico de fuerzas con respecto a la historicidad del poder. Por esta razón, no pudo pensar la resistencia a la gubernamentalidad neoliberal más que por recurso a la exacerbación de los particularismos, como campo liberado a la subjetividad (*estética de la existencia*). Un factor que, en realidad, no juega en contra del neoliberalismo, sino al interior de sus coordenadas, lo cual ha desencadenado una serie de discusiones sobre la simpatía del filósofo francés

12 Castro-Gómez, *Historia...*, 389.

13 Castro-Gómez, *Historia...*, 427-28. Paréntesis míos D. S.

respecto al neoliberalismo.<sup>14</sup> Si bien Castro-Gómez no suscribe esta última tesis, acusa que efectivamente Foucault se quedó en medio camino con respecto a la ontología Nietzscheana: pensó el poder en el campo de fuerzas agonísticas; pero no abordó la política en sus últimas consecuencias, como problema hegemónico que procura la creación de una voluntad común (*universal concreto*).

Desde luego, no se trata de un problema exclusivo de la obra de Michel Foucault. Según Castro-Gómez este gesto se reproduce en otros cuerpos teóricos, en particular, aquellos que se enfrentan con la relación entre lo particular y lo universal. Una cuestión central en lo que respecta a la discusión sobre la *hegemonía*, donde se afronta el problema de una serie de intereses particulares que son capaces o no de articularse en la forma de una voluntad común de alcance universal.

El colombiano aplica esta crítica a las perspectivas que confunden la universidad con los universalismos. Un problema común en perspectivas *abyayalistas*, a decir de Castro-Gómez, quienes pretenden abandonar toda referencia a la universalidad por considerarla *ideología* eurocéntrica. Ciertamente, indica Castro-Gómez, el *eurocentrismo* es una forma particular

de comprender la relación entre lo universal y lo particular, donde una cultura específica asume el lugar privilegiado de manifestación de lo pleno y, a partir de ese supuesto ideológico, sanciona y somete a otras culturas. Si bien es un acierto criticar este *particularismo extremo*, para el colombiano es error derivar una clausura de la universalidad: “El problema, no obstante, es la *conclusión* que muchos activistas y académicos sacan de esta crítica: se argumenta que toda pretensión de *universalidad* debe ser entonces abandonada por completo, a fin de procurar la liberación de las particularidades sometidas. De un rechazo (correcto) al *universalismo*, se pasa sin más a un rechazo (incorrecto) a la *universalidad* como gesto fundamental de la política emancipatoria”<sup>15</sup>. Así, la crítica decolonial, por ejemplo, si se agota en la cuestión del *universalismo* no logrará superar el momento de *exaltación de los particularismos* que se recluyen sobre la exaltación de un *arché* cultural, es decir, exaltación de una comunidad originaria; un gesto ideológico análogo al que está en la base del eurocentrismo.

¿En qué radica la diferencia entre *universalismo* y *universalidad*? En la ausencia de un punto de partida anterior/exterior que desciende en la historia, o de un *arché* cultural perdido o rechazado:

14 Daniel Zamora y Michael Behrent, comp. *Foucault y el neoliberalismo*, trad. Horacio Pons (Buenos Aires: Amorrortu, 2017).

15 Castro-Gómez, *El tonto y los canallas*, 78.

La mejor forma de combatir el colonialismo y el eurocentrismo no es recluyéndose en la particularidad étnica y negando la universalidad por considerarla un instrumento del colonizador. Al contrario, la lucha por la descolonización debe hacerse *a través* de la universalidad. Pero no se trata de una universalidad abstracta que niega la particularidad (universalismo), sino de una que se construye *a través* de la particularidad [...] La *universalidad* no preexiste a las prácticas articuladoras que la hacen posible (en esto se distingue del *universalismo*), sino que es un efecto de las mismas<sup>16</sup>.

Castro-Gómez apela a un universal que se produce *desde abajo*, en el terreno mismo de los antagonismos. No apela a *contenidos* preexistentes, así se trata de consensos dialógicos (Habermas, Rawls), sino que resulta de las luchas políticas en tanto aspiración o voluntad común a partir de intereses particulares. ¿Por cuáles mecanismos es posible la reunión, a partir de luchas particulares y contingentes, en una voluntad común? O bien, para utilizar las categorías de Castro-Gómez: ¿cómo es posible la concreción de una *universidad concreta*? La repuesta del colombiano es clara: “la universalidad es una construcción *hegemónica*”.

La repuesta a la última pregunta, que se presenta tanto como una forma

16 Santiago Castro-Gómez, *Revoluciones sin sujeto. Žižek y la crítica del historicismo posmoderno* (Bogotá: Akal; 2015), 126-7.

de distancia con respecto a Foucault, pero también, con respecto a algunas críticas decoloniales, nos ubica con el problema central de este trabajo; a saber, la hegemonía y la consideración de los trasfondos corporales/carnales que le sirven de base. Justo en este punto, se ubica la recepción de la obra de Laclau-Mouffe en la obra de Castro-Gómez. En los siguientes apartados me ocuparé de cada una de estas cuestiones.

### ***Ontología política: negatividad, antagonismo y hegemonía***

En este apartado me ocuparé de la noción *hegemonía*. En gran medida, este apartado será más bien descriptivo, en tanto expone una serie de categorías, nociones y discusiones derivadas de la obra de Laclau-Mouffe que servirán de base para la discusión posterior y, para este manuscrito, central. A saber, el trasfondo de la (in) distinción cuerpo-carne al interior de la conceptualización de lo hegemónico a partir de Castro-Gómez y Laclau. Si bien el colombiano está de acuerdo en que la *hegemonía* aporta el concepto clave para comprender y abordar los desafíos sociopolíticos contemporáneos, advierte un límite que la teoría de Laclau no puede subvertir: su olvido de los cuerpos. Inicio, entonces, por una descripción del concepto *hegemonía*, que servirá de antesala a la cuestión del olvido corporal.

*Hegemonía* no dice subordinación, ni dominación<sup>17</sup>. Esto explica Castro-Gómez, no con Gramsci, sino a partir de una *hipótesis de Nietzsche* que está en la base de su propuesta, formulada en torno a la voluntad de poder. Se trata del referente ontológico de toda la existencia: “La dinámica de todos los entes, afirma Nietzsche, no es la autoconservación de la vida sino la expansión de las fuerzas”<sup>18</sup>. Voluntad de poder es un concepto relacional, el cual remite al juego múltiple de antagonismos donde cada una de las *fuerzas* en conflicto tratan de apropiarse de la fuerza oponente. El propósito, por lo tanto, no es destruir las resistencias sino *incorporarlas*: “La voluntad de poder sólo puede exteriorizarse *ante resistencias*; busca lo que se le resiste [...] La apropiación e incorporación es sobre todo un querer subyugar, un formar, configurar y reconfigurar hasta que finalmente lo sometido ha pasado totalmente al poder del atacante y lo ha acrecentado”<sup>19</sup>. Sin

embargo, *incorporación* no dice absorción ciega, menos aún disolución. La voluntad de poder supone una perpetua interpretación: debe distinguirse en la resistencia aquello que aumenta potencia, por lo cual, lo incorporado no es disuelto y borrado, sino, asimilado. Castro-Gómez concluye a partir de aquí la voluntad de poder se expresa como *hegemonía* de las resistencias, antes que dominio o aniquilación (la aniquilación del adversario acabaría con *la voluntad de poder*).

Hay hegemonía cuando diversas resistencias aceptan una misma interpretación, que permite la (in)corporación de fuerzas. Incorporación precaria: no existe *hegemonía* definitiva. La enseñanza final, dice Castro-Gómez, es que no podemos sustraernos del juego entre antagonismos, cuya conquista no es la derrota de las resistencias que disolvería el juego en un monismo, sino la configuración continua de las hegemonías: “lo que caracteriza a la hegemonía no es el ejercicio de la fuerza, sino el del *gobierno* [...] Allí donde hay servidumbre no hay voluntad de poder, sino pura y simple *dominación*”<sup>20</sup>. No hay hegemonía si se suspenden las resistencias: no puede existir un vencedor final, pues el sistema en su conjunto carece de clausura; no por una precariedad de principio,

17 A partir de su etimología, y a través de la larga historia del término hegemonía en el pensamiento político occidental, se advierte que el término se ha contrapuesto a nociones como dominación, imperialismo, ocupación u otras nociones que hacen referencia a la ocupación de un territorio o a la imposición de una nación (o grupo) sobre otra con el único recurso de la fuerza militar. Para un estudio sobre la evolución del término, ver Perry Anderson, *The H-Word. The Peripeteia of Hegemony* (London: Verso, 2017).

18 Castro-Gómez, *Revoluciones sin sujeto*, 231.

19 Friedrich Nietzsche, *Fragmentos Póstumos IV (1885-1889)*, trad. Juan Verma y Joan Llinares (Madrid: Tecnos, 2016); 282.

20 Santiago Castro-Gómez, *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno* (México: Akal, 2015), 239.

sino por la multiplicación incesante de antagonismos, las fuerzas en disputa nunca son las mismas. Ausencia de fundamento, sí, por eso mismo, condición de libertad de las fuerzas en juego.

Resulta oportuno observar que el uso de la noción *hegemonía* no es entendido en Nietzsche. Menos aún, en la colección de cuadernos que nunca llegaron a publicarse de manera póstuma bajo el título *la voluntad de poder*. El vínculo que propone Castro-Gómez entre *hegemonía* e incorporación, en su lectura de la *voluntad de poder* en Nietzsche, nos habla del carácter corporativo que el colombiano adopta en su propuesta (incluso, habla de una “ontología dura” asociada a este carácter corporal). Se trata de una equiparación que debemos tener presente de cara a la discusión posterior de este manuscrito, donde abordaremos la cuestión *in-corporativa*.

Sin embargo, aún nos resta realizar algunas otras consideraciones previo a establecer esta discusión: ¿de qué manera, este marco ontológico sirve de referente para comprender lo político? ¿Qué enseñanzas políticas deberíamos extraer de la *hipótesis de Nietzsche*? ¿Cómo debe pensarse la política a partir del juego de antagonismos? ¿Puede comprenderse la política a partir de la *negatividad* que previene de una clausura final? Castro-Gómez indica que, para abordar esta discusión, conviene

remitirse a “la ontología “blanda” de lo político”, tal como la desarrollaron Laclau-Mouffe (volver sobre el carácter *blando* de su “ontología política” implica habérmolas con nuestro problema central, el binomio cuerpo-carne).

Toda identidad es relacional. Efectivamente, Laclau y Mouffe postulan que las diferentes posiciones de sujeto no se constituyen a partir de sí mismas, es decir, no son positivities, pues no existe una *identidad originaria*. Por el contrario, se establecen y se despliegan al interior de una lógica diferencial, toda vez que una posición de sujeto se instituye en relación a otras posiciones de sujeto: “hay una presencia de unos objetos en otros”<sup>21</sup>, de lo que resulta que una posición de sujeto es lo que es sólo a través de sus diferencias con otras posiciones de sujeto y con otros elementos significativos<sup>22</sup>. De ahí que, en primer lugar, la identidad de ninguno es plena ni autosuficiente, pues no se da a partir de sí misma, ni tampoco se basta a sí misma, sino que su identidad es relacional y supone la identidad de los otros; pero tampoco es fija, en tanto la presencia de unos en otros impide suturar la identidad de ninguno de ellos, como si se tratase de un proyecto plenamente clausurado.

21 Laclau y Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, 142.

22 Ernesto Laclau, *La razón populista* (Buenos Aires: FCE, 2007), 92.

Desde luego, este carácter relacional de las posiciones de sujeto no expresa armonía. El conflicto existe al interior de un sistema diferencial, sin embargo, no es el conflicto lo que determina el antagonismo. Por ejemplo, cuando surgen disputas sociales en torno a la implementación de una Guía de Educación Sexual en el sistema de enseñanza pública, diversos grupos pueden entrar en conflicto, sin renunciar, ni modificar sus posiciones de sujeto, incluso, aun cuando el conflicto alcance algún tipo de resolución jurídica. Luego, en la lógica diferencial existen tensiones y conflictos que no devienen o expresan relaciones antagonistas, dado que se pueden resolver según criterios positivos de la misma lógica diferencial (la resolución jurídica, en este ejemplo). Del conflicto no se predica necesariamente el antagonismo.

La *lógica diferencial* no puede eludir la negatividad. Las posiciones de sujeto no son positivities, como dijimos, no se bastan a sí mismas para constituirse. Sin embargo, esto no significa que las posiciones de sujeto penden de la nada. Existir en un sistema diferencial no sólo implica constituirse frente a otros, sino, a partir de unos recursos disponibles por el sistema diferencial. Existe, por lo tanto, una lógica diferencial que establece los parámetros para una objetividad, es decir, determina y regula el conjunto de contenidos positivos-objetivos (lingüísticos,

simbólicos, afectivos, educativos, recreativos, de salud, entre otros) que posibilitan a las posiciones de sujeto autoproducirse (desplegar sus capacidades afectivas, simbólicas, cognitivas y corporales) e interactuar con otras. De esta forma, una posición de sujeto se constituye a partir de otras, también, a partir del sistema de diferencias que las posibilita a todas.

Esto no significa, sin embargo, que dicho sistema de diferencias sea pleno y sin fisuras. Los contenidos positivos disponibles para que posiciones de sujeto se apropien de sí mismas y se relacionen con otras, son parciales, en un doble sentido: no necesariamente satisfacen todas las demandas planteadas, ni están disponibles para todos los sujetos en igual medida. Una posición de sujeto, por lo tanto, puede experimentar y comunicar que los contenidos objetivos disponibles no satisfacen el desarrollo y expresión plena de sus capacidades físicas y mentales (ninguna *lógica diferencial* lo puede lograr plenamente), o bien, una posición de sujeto puede experimentar y comunicar la imposibilidad de acceso a contenidos objetivos disponibles. La *lógica diferencial*, por lo tanto, tiene fracasos y fracturas, en tanto una posición de sujeto afirma la caducidad de los recursos disponibles para su constitución y autogratificación, o bien, y más lamentable, cuando comunica incapacidad de acceder a ellos, ya por limitación de

recursos, ya por criterios diferenciales (etnia, sexo, edad, clase, entre otros). El sistema diferencial, por esta razón, no es pleno, ni está cerrado como totalidad sin fisuras.

Incluso, el acceso a contenidos objetivos particulares puede implicar juegos de exclusión o represión de sujetos, esto es, cuando aquello que debería garantizar formas de identificación, autoproducción y autogratificación, porta implícito solicitudes de renuncia, incluso de sujeción o sometimiento. Por ejemplo, cuando algunas denominaciones cristianas admiten personas homosexuales, por estimar estas últimas necesario la expresión de sentimiento religioso con recurso a símbolos cristianos, pero se le solicita a cambio renunciar a prácticas sexuales con personas de su mismo sexo. En este caso, el acceso a un contenido positivo, la simbología religiosa cristiana, que debería posibilitar la autoproducción gratificante de un sujeto, porta implícita la condición de impedir expresiones básicas de ese mismo sujeto.

La lógica diferencial, según lo anterior, no sólo establece la constitución de posiciones de sujeto frente a otras por recurso a la diferencia, sino que fija sistemas o arreglos de distribución de elementos objetivos para la producción y expresión de cualidades subjetivas de acuerdo a criterios de jerarquía y exclusión, tal como ha enfatizado

Mouffe: “la objetividad social se constituye mediante actos de poder. Ello implica que cualquier objetividad social es en último término política y que debe llevar las marcas de exclusión que gobierna en su constitución”<sup>23</sup>. Esto último abre espacio a fisuras, que pueden devenir sede de algún antagonismo. Sus fracasos y fracturas abren espacio a lógicas antagonistas que buscan subvertir el sistema diferencial, y propician, así, luchas *hegemónicas*.

Un sistema de diferencias, en sus fracasos, en sus rupturas, en su imposibilidad de plenitud o cierre (la no existencia de la sociedad, dicen Laclau y Mouffe), propicia el recrudecimiento de antagonismos. Digo recrudece, pues el antagonismo no se predica de una carencia/maledicencia del sistema de diferencias. Constituye, más bien, su marco de posibilidad, por la relación entre negatividad y antagonismo: “Cualquier posición en un sistema de diferencias, en la medida en la que es negada, puede constituirse en sede de un antagonismo”<sup>24</sup>. Una o varias posiciones de sujeto, negadas, son susceptibles de encarnar la *negatividad*, y, por eso mismo, ser sede de un antagonismo.

23 Chantal Mouffe, *La paradoja democrática. El peligro del consenso en la política contemporánea*, trad. Tomás Fernández y Beatriz Eguibar (Barcelona: Gedisa, 2012), 112.

24 Laclau y Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, 174.

La relación agonista<sup>25</sup> no acontece, por lo tanto, entre dos positivities, entre dos o más posiciones de sujeto, por ejemplo, entre marxistas y liberales, entre progresistas y conservadores. Por el contrario, una relación agonista acontece para una posición de sujeto en la imposibilidad de su constitución, por lo cual, es sede de antagonismo no sólo frente a otras posiciones de sujeto (diferencias), sino, principalmente, frente a la lógica diferencial que regula el acceso a los contenidos positivos que deberían posibilitar autoproducciones de sujeto gratificantes.

Existe una lógica antagónica cuando una (o varias) posición de sujeto entran en conflicto contra el sistema diferencial que regula la determinación y reparto de aquellos contenidos positivos, particulares y objetivos que les permiten producirse y desarrollarse socialmente de modo gratificante. En el caso de Gramsci, el antagonismo no se limita a poner una clase en guerra con otras (obreros contra ricos), sino que expresa la necesidad de reconfigurar

el sistema que produce y organiza la riqueza y su reparto; asimismo, el feminismo no expresa una guerra entre distintos géneros (mujeres contra hombres), sino que constituye el esfuerzo por reformular el sistema que organiza y regula las expresiones sociales de las personas según el sistema sexo-género heteronormativo, basado en la represión de la diferencia sexual. Por esta razón, las relaciones agonísticas como expresión de la negatividad, son traumáticas, en tanto apelan a la modificación del sistema que regula los modos de identificación, lo cual implica una variación en el conjunto diferencial de identidades, pero también comunican positividad, en tanto promueven la imaginación e invención política, y la constitución de nuevas identidades<sup>26</sup>.

De lo anterior se establece un principio fundamental: “sin fronteras no puede estrictamente hablarse de hegemonía”<sup>27</sup>. La hegemonía se constituye a partir de efectos de frontera en un “un campo surcado por antagonismos” que disputan, no sólo condiciones particulares (acceso a la educación, por ejemplo), sino la modificación del sistema diferencial en su conjunto. La hegemonía, por tanto, remite a un espacio fracturado, donde fuerzas antagónicas disputan el arreglo o permanencia del

25 Si bien, hemos utilizado el concepto de antagonismo y agonismo como sinónimos, Mouffe introduce una diferencia entre ambos: el *antagonismo* expresa una relación con el enemigo, el *agonismo* indica relación con el adversario. El enemigo, continua Mouffe, señala el oponente por abatir, el adversario, por otra parte, designa aquel cuya existencia se tiene por legítima y necesaria, pero cuyas posiciones e ideas son debatibles. Véase Chantal Mouffe, *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, trad. Marco Galmarini (Barcelona: Paidós, 1999), 11-26.

26 Yannis Stavrakakis, *La izquierda lacaniana. Psicoanálisis, teoría, política*, trad. Lilia Mosconi (Buenos Aires: FCE, 2010), 92-8.

27 Laclau y Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, 179.

sistema diferencial que regula el conjunto de posiciones de sujeto. Es una lucha, entonces, que no se agota en una posición de sujeto frente a otras, sino que tiene por objetivo la modificación del sistema diferencial: ninguna posición de sujeto mantendrá su identidad intacta luego de una disputa por la hegemonía, por estar en disputa el sistema diferencial que posibilita las formas de identificación. Por esto mismo, la lucha hegemónica “no puede ser reconducida a la lógica específica de una fuerza social única,” el proletariado o el feminismo, no existe un Sujeto Amo.

Hegemonía, en Laclau y Mouffe, designa “*un tipo de relación política*” y no un concepto topográfico. No es, por lo tanto, un lugar que se ocupa, en un centro, así sea el lugar del antagonismo. Dicho esto, la hegemonía no se predica de la existencia de antagonismo: “no todo antagonismo supone prácticas hegemónicas”<sup>28</sup>. Es decir, el antagonismo es una condición necesaria pero no suficiente para la hegemonía. Una posición de sujeto, a pesar de ser sede de un antagonismo y establecer una relación de guerra con el sistema diferencial, puede optar por una línea de fuga, y desplazarse fuera del alcance del sistema diferencial, sin modificarlo. De ahí la tesis básica de Laclau y Mouffe: “Sin equivalencia y sin fronteras no puede estrictamente hablarse

de hegemonía”. Un antagonismo, si no establece la articulación de elementos en disputas antagónicas, es decir, si no propicia o participa de fenómenos de equivalencia, no posibilita relación de hegemonía; deviene, en palabras de Laclau y Mouffe, un *antagonismo salvaje*, librado a sí mismo.

¿Qué caracteriza a una relación política para designarla como *hegemónica* en Laclau y Mouffe? No es un elemento, una posición de sujeto o un grupo social aislado el que puede desencadenar, a priori y a partir de sí mismo, la *lucha hegemónica* y controlar a su antojo las expresiones y prolongaciones de los demás.

De lo anterior, se derivan varias reglas de la lógica agonística. El antagonismo no se basta así mismo, toda vez que no es “enteramente transparente a sí mismo [...] ya que no logra disolver totalmente la objetividad de lo social”<sup>29</sup>. Tampoco, el antagonismo se agota o acontece en un único punto, por el contrario, tiende a expresarse en varios puntos. Asimismo, ninguna posición social, en tanto encarna el antagonismo, puede reducir, anular o someter a otra posición de sujeto en similar posición, debido a que la autonomía de cada uno “es un requerimiento para que el antagonismo

28 Laclau y Mouffe, *Hegemonía...*, 179.

29 Laclau y Mouffe, *Hegemonía...*, 173.

como tal puede emerger”<sup>30</sup>. La hegemonía no es lo que suprime la autonomía de los movimientos, sino lo que la supone, toda vez que se recuerde que la identidad de estos movimientos nunca está plenamente adquirida o cerrada, como si fueran mónadas aisladas.

Asimismo, en relación con lo discutido arriba, el tipo de *relación política* que Laclau y Mouffe caracterizan como hegemónica, no se da a partir de la irradiación de “efectos de un punto privilegiado”<sup>31</sup>. Ya habíamos anticipado esta afirmación, al establecer que no existe un lugar de privilegio desde el cual se forman “narrativas” que se esparcen por el cuerpo social y unifican un bloque histórico. Toda formación hegemónica “se construye a través de la regularidad en la dispersión” entre diferentes puntos antagónicos y fuerzas opuestas; en esta medida, supone la formación de *cadena*s *equivalenciales* que permitan subvertir los sistemas de diferencias que definen parcialmente identidades relacionales.

De la heterogeneidad de puntos agonísticos no puede anticiparse su articulación hegemónica. Nada en “sus demandas, consideradas individualmente, anticipa un “destino manifiesto” por el cual deberían tender a fundirse en algún tipo de unidad: nada en

ellas anticipa que podrían construir una cadena”<sup>32</sup>. Es decir, no existe una “voluntad popular” previa, que aglutine a todas las posiciones de sujeto, *a priori*, ni una lógica que predetermine su reunión en una *voluntad común*. Mucho menos, bastaría una “consigna” o un “relato” que permita, *a priori*, vincularlos en un mismo bloque o causa.

Sin embargo, las diversas demandas tienen un factor común, su posición de *excedente* con respecto al sistema diferencial: “lo que les otorga un vínculo equivalencial inicial y débil es tan sólo el hecho de que todas ellas reflejan un fracaso parcial del sistema”<sup>33</sup>. En este punto, entra en juego la teoría lacaniana del *punto de almohadillado*, que Laclau y Mouffe llaman *punto nodal*, cuando aparece un “significante de lo que es heterogéneo y excesivo en una sociedad particular”, el cual, “va a ejercer una atracción irresistible sobre *cualquier* demanda insatisfecha y, como tal, excesiva y heterogénea con respecto al marco simbólico existente”<sup>34</sup>. Luego, el *significante* en cuestión nunca se puede establecer *a priori*, como pretende LNI, pero tampoco, tiene control total de las demandas que encarna y representa. Se trata de un *significante* capaz de evitar que una demanda pueda ser reducida a su mera identidad particular; y, segundo,

30 Laclau y Mouffe, *Hegemonía...*, 176.

31 Laclau y Mouffe, *Hegemonía...*, 185.

32 Laclau, *La razón populista*, 205.

33 Laclau, *La razón...*, 139.

34 Laclau, *La razón...*, 140.

que sea eliminada cuando participa de una unidad.

¿Qué nombra este significante? Una plenitud ausente o imposible. Un elemento particular (una demanda) deviene el nombre de algo que la excede, pues representa la *cadena equivalencial*, esto es, las demandas que se reconocen entre sí como momentos particulares de una negación, pero que se vinculan con el proyecto de producir una aspiración conjunta de una comunidad ausente. De ahí que la *cadena equivalencial* no es una simple alianza, ni un simple reclutamiento, pues implica una transformación en las identidades particulares y sus demandas. En este caso, estamos en presencia de una equivalencia hegemónica:

La construcción de un nuevo “sentido común” que cambie la identidad de los diversos grupos, de modo tal que las demandas de cada grupo se articulen equivalencialmente con las de los otros [...] la equivalencia siempre es hegemónica en la medida en que no establece simplemente una “alianza” entre intereses dados, sino que modifica la propia identidad de las fuerzas intervinientes en dicha alianza<sup>35</sup>.

Luego, el juego entre positividad (sistema diferencial) y negatividad (antagonismo), se desplaza y refracta en otro que acontece entre totalidad

(de la plenitud ausente) y particularismo (de las demandas individuales), que no escapa del todo al anterior, en tanto la totalidad remite a una negatividad, a una precariedad y, además, a un deseo, una aspiración de una plenitud que no se constata o, más aún, se advierte impedida por el arreglo actual del sistema diferencial: lo anhelado es sombra, no como ausencia de luz, sino como efecto de una luz que aún no logra alcanzarnos. La relación hegemónica no puede disolver o negar las demandas particulares, pues la constituyen en primer lugar, pero es más que la suma de las partes, en tanto apela a una *voluntad común* que aspira por una plenitud ausente, y esta equivalencia, las identidades particulares cambian retroactivamente.

### Encarnación: *Objeto a* y hegemonía

Me corresponde abordar la (in) distinción cuerpo-carne al interior de la recepción que Castro-Gómez realiza de Laclau-Mouffe. De entrada, se reconoce que el filósofo colombiano se inscribe dentro una crítica extendida al proyecto de Laclau-Mouffe, a saber, que su perspectiva sobre la hegemonía es esencialmente lingüística<sup>36</sup>. Cas-

35 Laclau y Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, 229-30.

36 Debe quedar claro no es la única crítica o reserva que el colombiano tiene con respecto al proyecto de Laclau-Mouffe, aunque por el objetivo de este manuscrito, ocupa mi interés principal. Desde luego, la crítica del abandono de la *situación pluralista* por una *situación populista* aporta una consideración importante sobre el lugar que

tro-Gómez habla en este caso de una *ontología blanda* en Laclau-Mouffe: “con ello quiere decir que no recurren a una *ontología del poder*, sino a una *ontología del lenguaje*, tomando como base la lingüística de Saussure, el deconstruccionismo de Derrida y la filosofía del lenguaje del segundo Wittgenstein”<sup>37</sup>. Mi propuesta es que Castro-Gómez circunscribe el problema de la hegemonía en el lenguaje, no de lo corporal (como pretende hacerlo el colombiano), sino de lo corporativo. Esta indistinción se deriva, según intentaré mostrar, de una omisión en su recepción de la obra tardía de Laclau, donde se descuida por completo el problema de la encarnación. El objetivo que persigo es mostrar que una consideración más detenida del problema de la encarnación es central para ensanchar los marcos de comprensión del problema de la hegemonía.

La hegemonía propuesta por Laclau-Mouffe aparece en la lectura de Castro-Gómez como *enclaustrada* en la palabra, sin ninguna referencia

---

diversos grupos de la sociedad civil ocupa hoy en América Latina. Asimismo, el planteamiento de las dificultades que introduce la teoría populista de Laclau para distinguir entre un populismo de izquierda y uno de derecha; en particular, si la discusión se reduce exclusivamente a la equivalencia o *unificación* de demandas, sin ocuparse de la *calidad del sujeto demandante*, de su estatuto social o político: ¿quién y bajo qué términos puede formular una demanda? Desde luego, se trata de observaciones muy interesantes al proyecto de Laclau.

37 Castro-Gómez, *Revoluciones sin sujeto*, 259.

al cuerpo: “Aquí, me parece, está la gran debilidad del modelo lingüístico de Laclau y Mouffe. Su desventaja radica en que, a diferencia de la ontología del poder ofrecida por Nietzsche y Foucault, el *cuerpo* no ocupa ningún lugar en su teoría [...] Como si el acto de habla no presupusiera ya el órgano del habla”<sup>38</sup>. En esta lectura de Castro-Gómez, se entiende la propuesta de Laclau y Mouffe como fijada en relaciones lingüísticas sin la capacidad de abarcar o considerar aquello que escapa al orden de la significación y que lo posibilita, donde la lucha hegemónica se reduciría a “instaurar un nuevo significante-amo que desplace un poco más allá los límites ya establecidos por el sistema capitalista pero sin afectarlos”<sup>39</sup>. A la luz de esta conclusión, Castro-Gómez pregunta: ¿dónde queda el cuerpo?, ¿por qué se niegan los actos corporales que soportan y permiten actos lingüísticos?

Algo que Castro-Gómez afirma con Butler, en contra de Laclau y Mouffe (aunque la filósofa norteamericana lo imputa a Arendt): “el cuerpo puede aparecer y significarse de maneras que contradicen la forma en que se expresa o que rebaten que el habla sea su manifestación paradigmática”<sup>40</sup>. No se produce *identidad popular*, afirma el colombiano, sin encuentro de los

---

38 Castro-Gómez, *Revoluciones...*, 267.

39 Castro-Gómez, *Revoluciones...*, 268.

40 Butler, *Cuerpos aliados y lucha política*, 91.

cuerpos en las protestas, sus gestos, vocalización, el ritmo de sus movimientos, “la forma de golpear un bombo o una cacerola”. Antes de cualquier *demanda*, que en Laclau tiene un lugar fundamental, está la *afectación mutua* de los cuerpos, la reunión de los cuerpos en asamblea, en una marcha<sup>41</sup>: “el desmarque corporal con respecto al reparto de lo sensible”.

¿Pudo advertir Laclau, en la lectura de Castro-Gómez, su *omisión* de lo corporal? ¿Cómo propuso complementar su *fijación oral*? Para el colombiano, Laclau procuró resolver esta omisión con una referencia a “elementos *emocionales*”. Por este recurso, el argentino habría propuesto complementar la dimensión significativa del discurso con la dimensión afectiva. ¿De qué manera? Para asegurar la situación hegemónica, no sólo se requiere la articulación de demandas, sino, la identificación emocional con un caudillo: “El líder, en tanto figura performativa, encarna las demandas populares agrupa en torno suyo a todos los eslabones

de la cadena”<sup>42</sup>. La solución propuesta por Laclau, en la lectura de Castro-Gómez, es un retorno a la *psicología de las masas* de Freud (extraña la ausencia de una referencia del colombiano a la lectura de este manuscrito de Freud en *La Razón Populista*).

Desde luego, no es la primera vez que en América Latina un filósofo hace esta observación al programa de Laclau-Mouffe. Enrique Dussel indicó que esta propuesta incurre en un *vaciamiento formalista* de la política<sup>43</sup>, pues la despoja de su contenido material: la vida, el poder vivir. Aunque lo reconozca, la propuesta de Laclau-Mouffe es incapaz de superar una “visión fragmentaria, adicta a los pequeños relatos parciales”<sup>44</sup> de los nuevos movimientos sociales, que desconoce los antagonismos económicos (por lo cual, desatiende o pasa a segundo plano el problema político fundamental *la producción de la vida*). ¿Por qué incurre la propuesta de Laclau-Mouffe en este vaciamiento formalista de la política? Para Dussel, esto se explica a partir de su presupuesto básico: “no hay política [en Laclau-Mouffe] fuera del orden *significante*”. De nuevo, aparece la fo-

41 A la crítica de Castro-Gómez a Laclau, según la cual, las estrategias discursivas que gobiernan la formación hegemónica hacen imposible distinguir entre *populismo* izquierda y de derecha, se debe formular la pregunta sobre la solución a partir de la puesta en común de cuerpos en la plaza pública: ¿bajo cuáles criterios se debe distinguir entre una asamblea de cuerpos de derechas y de izquierdas? Los cuerpos también se encuentran, expresan, cantan y manifiestan sus emociones en los emplazamientos que abogan, por ejemplo, a favor de medidas nacionalistas.

42 Castro-Gómez, *Revoluciones sin sujeto*, 375.

43 Enrique Dussel, *Hacia una filosofía política crítica* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001), 191 y ss.

44 Enrique Dussel, *Política de la liberación. Volumen II: La arquitectónica* (Madrid: Trotta, 2009), 129.

calización *lingüística* que desconoce la materialidad *viviente* del cuerpo, y encierra a la política en una *voluntad de poder* donde se disputa la *hegemonía por la hegemonía* misma, una sucesión discontinua de *bloques hegemónicos*, “sin ninguna articulación de contenido en referencia a las exigencias de la reproducción de la vida de las víctimas a punto de morir”<sup>45</sup>. Es la vida misma, a decir de Dussel, lo que se desplaza en el argumento de Laclau en favor de micro-relatos.

A diferencia de lo planteado por Castro-Gómez y Dussel con respecto a la omisión corporal, me parece que en la lectura de ambos se ha pasado por alto la cuestión de la encarnación. El problema de lo corporal (viviente), como una ausencia bloqueada por saturación lingüística, me parece mal planteado, si no se considera la cuestión de la encarnación en esta teoría. Existe una discusión en la teoría de Laclau y Mouffe, retomada en escritos posteriores de ambos, que no figura, o bien, no se considera detenidamente por quienes aluden al reduccionismo lingüístico de su propuesta. En esta sección final me ocuparé del lugar que ocupa la encarnación al interior de esta propuesta. A partir de esta discusión, será posible plantear algunos aportes al problema de las luchas hegemónicas.

Términos referidos a la *encarnación* son escasos en *Hegemonía y Estrategia socialista*, y tienden, mayoritariamente, a servir de metáfora de procesos sociales. Sin embargo, existe una referencia relevante de cara a la acusación de reduccionismo lingüístico en Laclau y Mouffe. Se ubica justo en el momento del libro donde los autores afrontan la “objeción” acerca de la “primacía del discurso” o de los elementos “lingüísticos” en su teoría, so pena de socavar el *materialismo* y la solidez de los objetos y relaciones “no lingüísticas” que dan soporte y consistencia a la “realidad” (el cuerpo, el trabajo corporal, entre otros).

Ante este señalamiento, los autores afirman que los procesos de articulación no pueden “consistir en meros fenómenos lingüísticos”, si no se considera otra serie de elementos “no lingüísticos” en juego. Y ubican esta consideración como una transformación desplegada por la teoría ideológica a partir de Gramsci: “la afirmación creciente, de Gramsci a Althusser, del carácter material *de las ideologías*, en tanto que éstas no son simples sistemas de ideas, sino que se encarnan en instituciones, rituales, etc”<sup>46</sup> [resulta importante observar que la traducción al español de este manuscrito, realizada por Ernesto Laclau, utiliza “encarna”

45 Dussel, *Política...*, 131.

46 Laclau y Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, 148.

para *embodied* del original<sup>47</sup>]. Lo ideológico es posible mediante modos de *encarnación*, por lo que no puede ser reducido a ideas o elementos “lingüísticos”, una idea que los autores rastrean, en su formulación inicial, en un período que abarca de Gramsci a Althusser. Encarnación viene a comunicar el intento en la tradición de la crítica ideológica de superar una falsa ruptura entre lo lingüístico y lo corporal, entre las ideas y acciones (rituales), entre lo político y los juegos del lenguaje<sup>48</sup>.

El problema de la *encarnación* ocupa un lugar importante en la teoría política de Occidente y particularmente en la obra de Ernesto Laclau, pues está referida a las relaciones entre lo

universal y lo particular, un problema central en la hegemonía. El recurso al campo semántico de la carne retrotrae esta discusión sobre la tradición cristiana<sup>49</sup>. Según Laclau, al interior del cristianismo, el problema de la encarnación permitió lidiar con un problema central: “la inconmensurabilidad existente entre la universalidad de las tareas a realizar y la limitación de los agentes finitos que deben llevarlas a cabo”<sup>50</sup>. Las tareas divinas, universales, deben ser asumidas por cuerpos finitos, particulares. En la lógica cristiana, dice Laclau, entre el cuerpo encarnante y lo universal no existe ningún tipo de conexión previa, la encarnación depende de la mediación divinal que permite lo universal en lo particular.

Ernesto Laclau identifica cuatro momentos o expresiones históricas de lo que denomina *la lógica de la*

47 Ernesto Laclau and Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, 2th ed. (New York: Verso, 2001 [1985]), 109.

48 La referencia al trabajo de Wittgenstein no sirve para justificar la clausura lingüística de esta propuesta. Laclau y Mouffe (esta última ha insistido mucho más en esta cuestión) han mostrado que los juegos del lenguaje no se reducen a interacciones entre palabras y significados, intralingüísticas, por el contrario, procura señalar que deberíamos renunciar al “sueño de control total” otorgado por el establecimiento de significados universales que gobiernan todas las diferencias (ver Chantal Mouffe, “Wittgenstein, la teoría política y la democracia”, en Mouffe, *La paradoja de la democracia*, 73-91). Una idea que desarrolla también Laclau: “nuestra noción de “discurso” -cercana a los “juegos del lenguaje” de Wittgenstein- implica la articulación de las palabras y las acciones, de manera que la función de fijación nodal nuestra no es una mera operación verbal, sino que está insertada en prácticas materiales que pueden adquirir fijeza institucional” (Laclau, *La razón populista*, 138).

49 Derrida realiza una anotación importante sobre el uso de la noción *carne* [chair]: “Es verdad que en la palabra «chair» no todo corresponde a una semántica cristiana: pretenderlo sería absurdo o imprudente. Pero también sería imprudente descuidar el trabajo de lijado propio de esta semántica, incluso ahí donde los usuarios de esta palabra fuesen cualquier cosa menos «cristianos» y no soñarán ni por un instante con poner intencionalmente su discurso sobre la carne al servicio de una causa cristiana” (Jacques Derrida, *El tocar*; Jean-Luc Nancy, trad. Irene Agoff, (Buenos Aires: Amorrortu, 2011 [2000]), 331-2). El trasfondo de esta discusión de Derrida es su aviso, páginas antes, de que la *deconstrucción del cristianismo* es “casi imposible y expuesta para siempre a no ser más que una hipérbola cristiana” (Derrida, *El tocar*, 314).

50 Ernesto Laclau, *Emancipación y diferencia*, (Buenos Aires: Ariel, 1996), 24.

*encarnación*, a saber, (a) el momento cristiano, donde una ruptura originaria entre una tarea universal y cuerpos particulares es subsanada y subvertida por efecto de la mediación divina; este momento es seguido por dos expresiones *secularizadas* de la lógica cristiana, (b) la *escatología secularizada*, donde la particularidad es subvertida por la presencia de una “clase universal” que cancela todas las diferencias existentes, Laclau lo ejemplifica con el colonialismo, donde lo europeo expresa lo universal y cancela como barbarie toda particularidad étnica; (c) el *particularismo extremo*, donde se niega la preexistencia de un universal abstracto que descienda en lo particular, pero se propone la añadidura de diferencias en una aspiración universal por mediación de un elemento capaz de aglutinar las diferencias, de este modo acontece el universalismo de la clase obrera en el ejemplo de Laclau, un universalismo desde abajo, pero inscrito aún en la lógica de la encarnación; (d), finalmente, la universidad como hegemonía, “lo universal es el símbolo de una plenitud ausente, y lo particular sólo existe en el movimiento contradictorio de afirmar una identidad diferencial, y, al mismo tiempo, de anularla a través de su inclusión en un medio no-diferencial”<sup>51</sup>.

La última etapa, también participa de *lógica de la encarnación*, toda vez

51 Laclau, *Emancipación...*, 57.

que la encarnación “se refiere a una plenitud ausente que utiliza un objeto diferente de sí misma como objeto de representación”<sup>52</sup>. Un proceso que no es posible sin una deformación, dado que el *cuerpo encarnante* expresa algo distinto de sí mismo, que lo desborda, pero que no está constituido plenamente previo a la encarnación, a diferencia del cristianismo, insiste Laclau, donde “lo que se encarna es una entidad enteramente constituida con anterioridad al acto de encarnación.” En el proceso *hegemónico* la encarnación no está referida a una identidad anterior, sino que “es posible solo en la medida en que un contenido particular entra en relación de equivalencia con otras particularidades”<sup>53</sup>, donde se subvierte el carácter diferencial de cada elemento particular por referencia a una *voluntad común*. A partir de lo anterior, la noción *encarnación* está en el centro de la teoría hegemónica: “Entiendo por “hegemonía” una relación por la que un contenido particular asume, en un cierto contexto, la función de encarnar una plenitud ausente”<sup>54</sup>. Luego, la referencia a la *carne* y al problema de la *encarnación* ocupa un lugar importante en la teoría de la hegemonía de Laclau.

Una demanda es popular, nos dice Laclau, toda vez que se vuelve “el

52 Ernesto Laclau, *Los fundamentos retóricos de la sociedad*, 30.

53 Laclau, *Los fundamentos...*, 37.

54 Laclau, *Los fundamentos...*, 64.

nombre” de algo de que la excede, a saber, la voluntad común que aspira a una plenitud ausente. Justo acá puede estar localizada la confusión inicial, pues parece que el proceso de encarnación encuentra su relevancia en *nombrar*: *el verbo se hizo carne*. La tensión entre verbo y cuerpo es lo que promete subvertir la encarnación<sup>55</sup>. Sin embargo, *nombrar*, en esta afirmación, no designa un objeto exclusivamente lingüístico: “Encarnar algo sólo puede significar dar un *nombre* a lo que está siendo encarnado; pero como lo que está siendo encarnado es una plenitud imposible, algo que carece de una consistencia independiente propia, la entidad “encarnadora” se convierte en el objeto pleno de investidura catéctica”<sup>56</sup>. Nombrar, aquí, no se limita a un acto

exclusivamente lingüístico, un juego entre palabras. La encarnación permite nombrar pues manifiesta un fenómeno, donde varios elementos procuran producir algo diferente de ellos mismos, algo que no está anteriormente dado en ninguno de ellos, sino, por el contrario, impedido por el orden diferencial actual de las cosas.

¿Cuál es la relevancia del uso de la noción *encarnar*? ¿Cuál podría ser la diferencia, si es que la hay, con respecto al uso de la noción *cuerpo*? ¿Cómo viene a resolver esto la acusación de panlingüismo en la teoría de Laclau y Mouffe? ¿Qué aporta al problema de la cuestión hegemónica?

El uso de la *encarnación* cobra sentido, en su acepción política, como intento de ofrecer un contrapeso al lenguaje corporativo. Sólo en esta última acepción podemos entender un desplazamiento del lenguaje corporativo (más que corporal) en la teoría de Laclau y Mouffe. Esto se evidencia en su noción de equivalencia: “diferentes luchas individuales son otros tantos cuerpos, cualquiera de los cuales puede encarnar la oposición colectiva de todos ellos al poder represivo”<sup>57</sup>, encarnar la *voluntad común* de una plenitud comunitaria ausente en los cuerpos (así sean comunitarios) particulares, por estar estructuralmente imposibilitada. Esta

55 Esto nos recuerda Jean-Luc Nancy: “Si yo digo *verbum caro factum est (logos sarx egeneto)*, yo digo en un sentido que *caro* produce la gloria y la verdadera venida del *verbum*. Pero enseguida digo, en un sentido completamente diferente, que *verbum (logos)* produce la verdadera presencia y el sentido de *caro (sarx)*. O si, *en un sentido* (una vez más), estas dos versiones se entre-per-tienen, y si «encarnación» las nombra a ambas conjuntamente, *en otro sentido*, sin embargo, se excluyen” (Jean Luc-Nancy, *Corpus*, trad. Patricio Bulnes (Madrid: Arena, 2016), 49).

56 Laclau, *La razón populista*, 152. En esta definición, Laclau muestra la aproximación a la teoría lacaniana, evidente en muchas otras partes de su obra: “En palabras de Lacan: la sublimación consiste en elevar un objeto a la dignidad de la Cosa [...] de lo que se trata no es de un cambio de objeto sino de un cambio *en el* objeto. La función ontológica del objeto *a* es trascender su particularidad óptica y ser la encarnación de la Cosa, de la imposible totalidad” (Laclau, *Los fundamentos retóricos*, 148). En otra parte: “La lógica del objeto *a* y la lógica hegemónica no

son sólo similares: son simplemente idénticas” (Laclau, *La razón populista*, 148-9).

57 Laclau, *Emancipación y diferencia*, 79.

idea no se agota en el campo semántico de lo corporativo, pero, por el recurso a la semántica de la carne, sería un error objetar rechazo o desconocimiento de lo corporal. Es un punto que resulta importante aclarar.

De lo anterior se desprende una diferencia entre *encarnación* e *incorporación* como categorías políticas. Ciertamente, los dos campos semánticos nos repliegan en la tradición cristiana. Pero apuntan a procesos políticos, no sólo diferentes, sino, irreducibles uno a otro. Esto explica el filósofo italiano Roberto Esposito: “el acento en el momento en que Cristo *altera* su naturaleza divina para encarnar toda la carne del mundo -la carne de todos y cada uno- es distinto que prestar atención al movimiento inverso en que esta se *identifica* simbólicamente con el cuerpo de Cristo. Mientras en el primer caso se trata de una exteriorización del uno en los muchos, en el segundo, una reasunción de los muchos en el uno”<sup>58</sup>. El lenguaje corporativo supone incluir, más aún, subsumir, un elemento particular dentro de una unidad ya existente. El elemento particular debe ser injertado dentro del cuerpo político, institucional, comunitario que le precede o antecede. Es decir, en el lenguaje de lo corporativo, existen dos identidades (sean múltiples o individuales)

plenamente constituidas previo a su interacción, donde una absorbe o asume otra en una nueva síntesis.

Santiago Castro-Gómez, para retomar una discusión del apartado anterior, identifica este proceso de incorporación con la *voluntad de poder*, en Nietzsche y Foucault, según su interpretación, donde dos fuerzas o corporalidades plenamente constituidas, interactúan y una logra subsumir otra, sin eliminarla, pero se muestra capaz de integrar la fuerza (ahora injertada) dentro de su interpretación de mundo<sup>59</sup>. El filósofo colombiano lleva razón al ubicar este lenguaje político dentro de la campo semántico de lo corporativo. Sin embargo, el lenguaje de lo corporativo no agota el ámbito de lo corporal, aquí me parece está la limitación de su crítica a Laclau y Mouffe, en particular, por querer reducir a la semántica corporativa esa experiencia donde

58 Roberto Esposito, *Immunitas. Protección y negación de la vida*, trad. Luciano Padilla López (Buenos Aires: Amorrortu, 2009), 106.

59 El lenguaje corporativo está presente a lo largo del texto de Santiago Castro-Gómez: “La fuerza triunfadora se apropia de la fuerza derrotada, este proceso demanda necesariamente una *selección*. La apropiación es siempre selectiva, pues no se trata de incorporar todos los elementos de la fuerza derrotada, sino tan sólo aquellos que son capaces de potenciar la fuerza vencedora. Tales elementos son in-corporados, asimilados al propio *cuerpo*” (Castro-Gómez, *Revoluciones sin sujeto*, 231). En esta cita, y en otras partes del documento, se advierte que el lenguaje de lo corporal se homologa al de lo corporativo, que tiene en la *incorporación* su momento político. Sólo a partir de esta reducción es comprensible, no justificable, el reproche de un reduccionismo lingüístico en la teoría de Laclau y Mouffe: no es lo corporal lo que se ausenta de su teoría, es el recurso a lo corporativo como expresión de la hegemonía.

los cuerpos afrontan, no lo constituido sino lo ausente, lo imposibilitado, lo excluido, lo no acaecido, que los reúne en torno a una voluntad en tanto aspiración de una plenitud ausente. Es aquí donde el lenguaje de la carne ofrece posibilidades políticas no reductibles al problema de la incorporación.

La carne permite pensar el proceso hegemónico, toda vez que “en la carne hay algo -como un hiato o una censura originaria- que se resiste a la incorporación invirtiéndola en un movimiento opuesto de desincorporación”<sup>60</sup>. La carne, por un lado, expresa la falla del proyecto corporativo, de subsumir las particularidades en una misma institucionalidad (sistema diferencial). La carne *hace presente*, nombra o manifiesta lo abyecto, el objeto *forcluido* por el sistema diferencial actual. Esto no reduce la carne a un juego del lenguaje: “la carne no es otra cosa que el entramado unitario de la diferencia entre los cuerpos, la impertenencia, o, mejor, la intrapertenencia, la cual hace que aquello que es diferente no se cierre herméticamente en su interior, sino que quede en contacto con su propio afuera”<sup>61</sup>. La carne, como categoría política para Roberto Esposito, no designa otro cuerpo, ni lo otro del cuerpo, sino la modalidad de ser en común que se exterioriza en muchos cuerpos, aunque lo común exprese lo

no acaecido, la plenitud ausente. También, la carne expresa la expulsión, la *impertenencia* al interior de un sistema, de una corporatividad.

El recurso a la semántica de la carne dice, en Laclau y Mouffe, de la plenitud ausente propiciada por la solidaridad entre varias demandas (que, por efecto de la misma solidaridad, ya no pueden ser las mismas que antes), de modo que lo extraño, lo impedido, tenga su lugar en lo propio, a modo de una voluntad común y aspiración a la institucionalización. De esto no se predica reduccionismo a lo verbal, a lo lingüístico o a juegos de significación. Las demandas no expresan, exclusivamente, palabras o ideas.

La encarnación abarca, en este sentido, incluso aquellos actos de “privación de la voz,”<sup>62</sup> ahí “cuando en la calle se reúnen vidas precarias”<sup>63</sup> en la forma de una asamblea que *hace aparecer* una voluntad común para otras personas, de modos distintos a los *actos de habla*, toda vez que “la performatividad no solo atañe al discurso, sino también a las reclamaciones expresadas a través de la acción corporal”<sup>64</sup>. Más aún, en el proceso de encarnación hegemónica, se manifiesta, en la voluntad común, aquello impedido por el decir: la plenitud ausente es falta en los cuerpos, también,

60 Esposito, *Immunitas*, 169.

61 Esposito, *Immunitas*, 171.

62 Mouffe, *La paradoja democrática*, 90.

63 Butler, *Cuerpos aliados y lucha política*, 90.

64 Butler, *Cuerpos aliados...*, 79.

imposibilidad en la significación según el registro dominante de los discursos que se busca subvertir.

Encarnación no es un proceso reducible a lo lingüístico. Una idea importante en Laclau y Mouffe: la hegemonía está implicada en el orden de los afectos. El proceso por el cual, un objeto, una demanda particular, encarna la plenitud ausente, implica una *investidura radical*: “el afecto constituye la esencia misma de la investidura”<sup>65</sup> y “se requiere el afecto si la significación va a ser posible”<sup>66</sup>. No hay hegemonía sin una movilización de los afectos, por lo cual, jamás se pueden desestimar los aspectos emocionales del populismo. La encarnación apela a afectos, de privación y rechazo frente al sistema que imposibilita la constitución autogratificante de sujetos (carne como hiato), pero también de deseo, como anhelo de una plenitud ausente (expresión de un universal en muchos cuerpos).

Me parece limitada la observación de Castro-Gómez que reduce la alusión al afecto en Laclau al momento particular de vínculo con el caudillo. La tradición que se ha ocupado de la carne ha señalado la diferencia con el cuerpo, precisamente por recurso al carácter sintiente: *la carne* es un cuerpo abierto, al mundo y a sí mismo, un

cuerpo viviente, que se siente al sentir a otros<sup>67</sup>. *La encarnación*, desde luego, habla del advenimiento de lo ausente y, por eso mismo, es ya participación de su materialización.

Carne, para continuar en las cercanías de Laclau con Lacan, no es un cambio de cuerpos por palabras, ni substitución de los cuerpos por otros. Encarnación dice más bien de un cambio en los cuerpos, no solo por aumentar sus poderes (incorporación), sino por el advenimiento de lo ausente, su coincidencia en la vulnerabilidad, en lo precario; carne dice de la reunión de los cuerpos en aquello que en ocasiones ni siquiera está al nivel del lenguaje, por ausencia de recursos, lingüísticos o institucionales, para expresarlo en la forma de un *logos*. O bien, por imposibilidad de acceso a esos recursos. En la encarnación, también se

67 Desde pensar la carne como *anonimidad innata* que nos vincula con el mundo orgánico e inorgánico (Maurice Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, ed. Claude Lefort, trans. Alphonso Lingis, (Evanston: Northwestern University Press, 1968), como expresión radical de lo viviente en su autoafectividad (Michel Henry, “¿Qué es aquello que llamamos vida?” en *Fenomenología de la vida*, trad. M. Lipsitz (Buenos Aires: Prometeo, 2010); Jacob Rogozinski, *The Ego and the Flesh. An Introduction to Egoanalysis*, trans. R. Vallier (California: Stanford University Press, 2010), o bien, como la pasividad constitutiva (y sufriente) del sintiente (Jean Luc Marion, *Sur la pensée passive de Descartes* (Paris: Presses Universitaires de France, 2013), 57-94); el problema de la carne está fuertemente asociado con el sentir, y en particular, con el carácter especular del tacto.

65 Laclau, *La razón populista*, 148.

66 Laclau, *La razón...*, 143.

materializan palabras imposibles y discursos imposibilitados.

## Conclusión

El propósito de este manuscrito no ha sido ofrecer una defensa de la obra de Laclau ante la crítica de una condición panlingüística de su teoría. Por el contrario, ha procurado mostrar que el reclamo en torno al olvido de lo material, corporal, pierde de vista el momento de la encarnación, que precisamente enseña que todo acto de corporatividad es incompleto y, por el contrario, está siempre en proceso.

En última instancia, aquella observación que tanto ocupa a Castro-Gómez, a saber, recordar que no podemos pensar una democracia capaz de sustraerse a los antagonismos, ya interiores a la sociedad civil, ya expresados en el hiato que tensa y separa a la sociedad civil de la política; esta requiere ser considerada, no en el marco de una perspectiva corporativista, que piensa más bien en agregados e injertos de falanges o de grandes agregados; sino en la perspectiva de la *encarnación*, que piensa la materialidad misma de los cuerpos como un proceso siempre incompleto e imposible de completar: la carne es la abertura perpetua que

impide al cuerpo clausurarse sobre sí mismo, la carne es esa sede precaria e inestable de aquello que no logra tener un lugar, pero que procura un espacio entre nosotros.

A la larga, una sociedad agonística debe ser pensada como un problema de la *encarnación*, no de la corporatividad. La pretendida *ontología dura* de Castro-Gómez, en realidad, se queda a medio camino si únicamente se piensa en el momento corporativo de agregados de fuerzas, como momento único de la materialidad. La materialidad, y esto es algo que nos enseña Butler (una referencia a lo corporal que el colombiano estima fundamental), no designa solidez o dureza, como si se tratara de un punto fijo, es el nombre que recibe un proceso permanente, que se afecta no solo frente a lo sólido sino también frente a los vacíos, tanto de aquello que nos ha sido arrebatado (el alimento, la compañía, la salud, entre otros), como también de aquello no acaecido, pero que comienza a tomar forma en el marco de relaciones y tensiones sociales. Materialidad, por tanto, dice más de la carne que del cuerpo.

## Bibliografía

- Butler, Judith. *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Traducido por María José Viejo. Barcelona: Paidós, 2017.
- Butler, Judith, Ernesto Laclau, Slavoj Žizek. *Contingencia, hegemonía y universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Traducido por Cristian Sardoy y Graciela Homs. Buenos Aires: FCE, 2011 [2000].
- Castro-Gómez, Santiago. *El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2019.
- Castro-Gómez, Santiago. *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*. México: Akal, 2015.
- Castro-Gómez Santiago. *Historia de la gubernamentalidad I. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar; Universidad Santo Tomás de Aquino; 2015.
- Castro-Gómez Santiago. *Historia de la gubernamentalidad II. Filosofía, cristianismo y sexualidad en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar; Universidad Santo Tomás de Aquino; 2016.
- Castro-Gómez, Santiago. *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona: Puvill Libros, 1996.
- Castro-Gómez, Santiago. *La Hybris del punto cero: Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005.
- Castro-Gómez, Santiago. *Tejidos oníricos: Movilidad, capitalismo y biopolítica en Bogotá (1910-1930)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2009.
- Derrida, Jacques. *El tocar, Jean-Luc Nancy*. Traducido por Irene Agoff. Buenos Aires: Amorrortu, 2011 [2000].
- Dussel, Enrique. *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001.
- Dussel, Enrique. *Política de la liberación. Volumen II: La arquitectónica*. Madrid: Trotta, 2009.
- Esposito, Roberto. *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Traducido por Luciano Padilla López. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.
- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Traducido por Ulises Guiñazú. México: FCE, 2011.
- Henry, Michel. *Fenomenología de la vida*. Traducido por M. Lipsitz. Buenos Aires: Prometeo, 2010.
- Laclau, Ernesto & Mouffe, Chantal. *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic*

- Politics*. New York: Verso, 2001 [1985].
- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Traducido por Ernesto Laclau. Buenos Aires: FCE, 2010.
- Laclau, Ernesto. *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Ariel, 1996.
- Laclau, Ernesto. *La razón populista*. Buenos Aires: FCE, 2007.
- Laclau, Ernesto. *Los fundamentos retóricos de la sociedad*. Buenos Aires: FCE, 2014.
- Marion, Jean Luc. *Sur la pensée passive de Descartes*. París: Presses Universitaires de France, 2013.
- Merleau-Ponty, Maurice. *The Visible and the Invisible*. Editado por Claude Lefort y traducido por Alphonso Lingis. Evanston: Northwestern University Press, 1968.
- Mouffe, Chantal. *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Traducido por Marco Galmarini. Barcelona: Paidós; 1999.
- Mouffe, Chantal. *La paradoja democrática. El peligro del consenso en la política contemporánea*. Traducido por Tomás Fernández y Beatriz Eguibar. Barcelona: Gedisa, 2012.
- Nancy, Jean-Luc. *Corpus*. Traducido por Patricio Bulnes. Madrid: Arena, 2016.
- Rogozinski, Jacob. *The Ego and the Flesh. An Introduction to Egoanalysis*. Translated by R. Vallier. California: Stanford University Press, 2010.
- Stavrakakis, Yannis. *La izquierda lacaniana. Psicoanálisis, teoría, política*. Traducido por Lilia Mosconi. Buenos Aires: FCE, 2010.
- Zamora, Daniel y Michael Behrent. Compiladores. *Foucault y el neoliberalismo*. Traducido por Horacio Pons, Buenos Aires: Amorrortu, 2017.