

## **EL FIN DE LO SOCIAL Y EL FIN DE LO POLÍTICO EN EL DISCURSO POSTMETAFÍSICO**

*Comunicación efectuada por la Dra. Susana Raquel Barbosa  
en la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires,  
en la sesión privada extraordinaria del 20 de abril de 2007*



## 1. El problema y su planteo

La fuerza del contenido de verdad de afirmaciones como el ‘fin de lo social’ y el ‘fin de lo político’ en el discurso postmetafísico puede sostenerse por la recuperación de propuestas antiguas y clásicas de convivencia política y contigüidad social.

La culminación del sistema del idealismo alemán en sus versiones trascendental y absoluta instaló la certeza del ocaso de lo moderno y de la metafísica que se había desarrollado a su abrigo. Nietzsche y Heidegger dieron cuenta de ello. La implicación de este ocaso en el discurso filosófico fue su repentino debilitamiento, tanto o más que la depotenciación del discurso religioso. Sin lo metafísico, sin lo religioso, sin fundamento extrapositivo ni trascendente a la inmediatez de lo mundano sensible, la palabra filosófica marchó aliada con una multiplicidad de saberes fragmentarios, distribuidos en disciplinas indefinidas y en monádicas experiencias de mundo.

Mientras el pensamiento metafísico ordenaba su discurso en torno a la identidad, el principio de diferencia es el nexo articulador del discurso postmetafísico; aquél apuntaba a convocar al ser a presentarse en el ente para conferirle unidad y estabilidad, éste se enciende y estalla en la particular inestabilidad que colorea el nuevo derrotero del pensamiento. La postmetafísica, dice Heidegger, reemplaza la unidad por una diversidad múltiple, montando un mundo para el cual la diferencia es el rasgo característico del ser.

En esta experiencia exploratoria rastreo el discurso de Max Horkheimer, Hannah Arendt, Jean Baudrillard, Chantal Mouffe y Ernesto Laclau para mostrar que la forma de negar lo social o lo político se ejerce al costo de encontrar morada en discursos anteriores en algunos casos, y al de negar aspectos de la tradición de pertenencia en el esfuerzo por lograr *ex post facto* proyecciones teóricas alternativas.

## 2. Desarrollos y derivas. Max Horkheimer, la sociedad racional por construir

En *Dämmerung* de 1934<sup>1</sup> ya encontramos la protesta moral y social con el germen de su teoría crítica. Las ideas de ‘sociedad racional y libre’ y una moralidad de clase aparecen, aunque sin la fuerza argumentativa de años posteriores: “Los hombres tienen que someterse a las situaciones que ellos mismos producen continuamente como a un extraño todopoderoso. Los actos de conocimiento no son ciertamente suficientes para cambiar esta situación. En verdad el fallo no consiste en que los hombres no conocen al sujeto, sino en que éste no existe. Se trata de contribuir a la existencia de este sujeto libre que configure conscientemente la vida social: éste no es otro que la sociedad socialista, racionalmente organizada”. El sujeto reclama para ser tal un supuesto de libertad, y la sociedad debe estar organizada no según una racionalización abstracta sino una razón substantiva (*Eclipse of Reason*, 1944). El objeto de estudio de la teoría crítica, por tanto, no existe; es una tarea (en el sentido de Kant), una construcción que estamos por hacer. La inminencia de su irrupción depende de nuestra praxis conjunta. O mejor, es su condición.

La sociedad como objeto de investigación supone que las fuerzas que actúan en ella no son ciegas ni arbitrarias sino que responden a una estructura legal cuyo conocimiento puede asirse científicamente. Tal ha sido siempre la convicción de Horkheimer. La filosofía, tanto en su versión metafísico-materialista como en la idealista, a diferencia de la teoría social, es más bien una construcción reñida con la experiencia. La teoría de la sociedad no puede reducirse a mera descripción de hechos (tal como lo hace la ciencia empírica) sino que se configura por la interacción entre empiria y abstracción. La diferencia de la teoría crítica con “el concepto tradicional de teoría no surge tanto de la diferencia de objetos cuanto de sujetos. Para los representantes de este comportamiento, los hechos... no son exteriores”, sino “que están bajo el control del hombre o, en todo caso, en el futuro han de caer bajo ese control”<sup>2</sup> y, en ese sentido no son ni los hechos fácticos, ni los presentes. El pensamiento crítico y su teoría no son función del individuo aislado sino de una comunidad de indivi-

<sup>1</sup> M. Horkheimer, *Ocaso*, traducción y prólogo de J. M. Ortega, Anthropos, Barcelona, 1986: 17.

<sup>2</sup> M. Horkheimer, *Teoría crítica*, traducción E. Albizu y C. Luis, Amorrortu, Buenos Aires, 1974: 242-ss

duos. Tiene por sujeto a un individuo determinado en sus relaciones con el resto, con la totalidad social y con la naturaleza. Este individuo sólo 'existe' si es libre y si su relación con los otros tiene condiciones justas. Todo acontece en un proceso vivo que es la sociedad entendida como el esfuerzo colectivo o *praxis* social que decide sobre lo verdadero y lo falso, sobre lo racional y lo irracional y que admite la historicidad como criterio de su núcleo de verdad.

### **3. Hannah Arendt, lo social y lo político o una relación excluyente**

En *The Human Condition* Arendt llama la atención sobre la pérdida del original concepto griego sobre la política. La palabra romana 'social' no tiene equivalente en el pensamiento griego<sup>3</sup>. Tanto Platón como Aristóteles sabían que el hombre no puede vivir al margen de sus semejantes pero, debido a que los animales tienen la misma condición, no es una característica específicamente humana sino una limitación. Descartada la condición social como particularmente humana para el pensamiento griego, aparece entonces la competencia del hombre para la organización política, que no sólo es diferente sino que se opone a toda asociación natural con foco en la casa y la familia. Con el nacimiento de la ciudad-estado el hombre recibía aparte de su vida privada una segunda vida, *bios politikos*, constituida por la acción (*praxis*) y el discurso (*lexis*).

El *fin de lo político* para Arendt es una consecuencia del *auge de lo social* o el avance de la esfera de la necesidad; y ello implica, conjuntamente, la retracción de la esfera de la libertad. La configuración de la sociedad diluyó toda diferencia entre lo privado y lo político cambiando el sentido de las dos palabras y su significación para el individuo y para el ciudadano. Para la experiencia antigua lo privado portaba un rasgo privativo, el "estado de hallarse desprovisto de algo", al punto que un hombre "que sólo viviera su vida privada... no era plenamente humano" (*HC*: 49). ¿En qué consistía lo privativo de la vida privada? Pues en la exclusión de la participación en los asuntos públicos, la privación de la vida política. En la oscuridad de lo privado no hay acción, y menos acción espontánea y libre. Lo grave para Arendt, para quien sigue vigente la experiencia política de la *polis* es

<sup>3</sup> H. Arendt, *The Human Condition* (1958), Introduction M. Canovan, The University of Chicago, 1998 (*HC*).

que históricamente lo privado ha perdido su connotación privativa, hecho que se revela en el individualismo cultivado por el romanticismo. Por otro lado, la división de las esferas política y social hoy para nosotros se ha borrado completamente ya que consideramos al conjunto de los pueblos y las comunidades políticas a imagen de una familia cuyos asuntos se han de cuidar por una administración doméstica de alcance nacional. La ciencia social que corresponde a ello no es la ciencia política sino una economía social, que indica una “administración doméstica colectiva”. En este sentido, claramente, hoy lo político es absorbido por lo social.

“La noción de libertad implícita en la liberación sólo puede ser negativa, y ello porque no es lo mismo la *intención de liberar* que el *deseo de libertad*”<sup>4</sup>. La libertad negativa (a lo Hobbes, como ausencia de coerción y poder de locomoción) se separa de la libertad política, que apareció como fenómeno contemporáneo al nacimiento de la ciudad-estado griega. Desde Heródoto se concibió a ésta como una “forma de organización política en la que los ciudadanos vivían juntos al margen de todo poder, sin una división entre gobernantes y gobernados. Esta noción de ausencia de poder se expresó con el vocablo *isonomía*” (OR: 30). Sobre la base de un esfuerzo constructivo de igualdad legal se conformaba un cuerpo de iguales con individuos desiguales por naturaleza; de allí que la *polis* era un artefacto, una institución de artificio que brindaba las formas jurídicas. La igualdad jurídica se daba solamente en la esfera política donde los hombres se congregaban como ciudadanos y no como individuos. El pensamiento político griego insistió en la relación libertad-igualdad porque la libertad era atributo de ciertas actividades humanas, aquellas que se manifestaban ante la vista de los otros. “La vida de un hombre libre requería la presencia de los otros. La propia libertad requería, pues, un lugar donde el pueblo pudiera reunirse: el *ágora*, el mercado o la *polis*, es decir el espacio político adecuado” (OR: 32). Esto se modifica en la edad moderna con el fenómeno de la revolución, donde intervienen tanto la libertad política como la libertad negativa. Sin embargo si la revolución americana triunfó por establecer, efectivamente, una constitución tangible y visible, no acertó con el *pathos* de establecer un nuevo orden. Y si la revolución francesa prendió como modelo teórico, fracasó en los hechos en virtud de haber sido desbordada por la pasión, y por confundir libertad con liberación.

<sup>4</sup> H. Arendt, *On Revolution* (1963), Penguin Books, London, 1965: 29 (OR).

#### 4. Baudrillard, el marxismo que anula lo político, la masa que devora lo social

Marcel Mauss influye en la propuesta de Baudrillard especialmente con su trabajo sobre el don, reconocidamente presente en Lévi-Strauss y considerado obra cumbre de la etnología francesa. En *Essay sur le don* de 1925 Mauss toma este fenómeno como algo observable en toda sociedad e ilustra no un hecho social sino lo que Durkheim llamara un hecho total o típico, capaz él mismo de iluminar amplios campos de la conducta. El don instala una obligación tridimensional (dar, recibir y retribuir) y éstas son acciones en sentido amplio ya que incluyen factores sociales y psicológicos. El intercambio de objetos, como bienes, aspectos morales, legales, servicios, personas, entre distintos grupos humanos era una especie de simbólica de una compleja interacción de roles y estatus sociales.

La teoría del simulacro se ilumina desde este *pattern* de intercambio de bienes y servicios entre distintos actores para generar, mantener o reforzar vínculos entre grupos. La oportunidad de intercambio simbólico, sin embargo no puede cumplirse en puntos límite como la enfermedad o la muerte. En el contexto del tardocapitalismo la sociedad tiene la impronta de disolución de lo simbólico<sup>5</sup>.

El fin de lo político adviene luego del debilitamiento de la representación, esto es, de la política de partidos políticos en favor de la representación teatral, donde aparece el poder como juego y el virtuosismo de hacer desaparecer lo que es y hacer aparecer lo que no es. Explico: es de la mano de la dramaturgia francesa, de Molière, que Baudrillard echa luz sobre el simulacro, la imagen y un montaje de efectos claroscuros sobre el poder y el no poder en lo político.

El espacio político, como el espacio perspectivo en la pintura, se trastoca en un sistema lúdico cuyo uso exige el virtuosismo cínico e inmoral de la estrategia maquiaveliana, que no está, como lo ve con miopía el lego, en el uso inescrupuloso de medios sino en la desentwicklung frente a los fines (CyS: 124). Desde el siglo XVIII lo político se desvía de manera decisiva cargándose de referencias sociales. La escena política se convierte en una de evocación del significado fundamental, el pueblo. Lo político operó el tránsito del signo al sentido. Con el pensamiento marxista se inaugura el fin de lo político: “ahí comienza la hegemonía definitiva de lo social y de lo económico, y la

<sup>5</sup> J. Baudrillard, *Cultura y simulacro* (1978), Kairós, Barcelona, 1993 (CyS).

culminación, para lo político, a que sea espejo, legislativo, institucional, ejecutivo de lo social?” (CyS: 125).

Si bien lo social venció sobre lo político, sin embargo “lo social mismo llega también a su fin, su energía se invierte, su especificidad se indistingue, su idealidad se desvanece, todo en provecho de una configuración en la que lo político se aniquiló, y en la que ahora, lo social mismo pierde su propio nombre, la masa, las masas” (*ib.*). Las masas no reflejan lo social, no reflexionan acerca de ello, son como un espejo donde se pulveriza lo social. Baudrillard se refiere a las masas ligadas a los medios masivos de comunicación, que son diferentes de las masas producidas por el proceso técnico de trabajo. Estas masas hablaban, disentían, escuchaban mientras que los *mass media* ya no reclaman ni resisten, sólo callan.

## **5. Ch. Mouffe y E. Laclau: hegemonía o nueva lógica de identidades políticas**

Cuando en 1985 ambos autores publicaron *Hegemonía y estrategia socialista* la idea de reivindicar una interpretación discursiva de la realidad social inspirada en Wittgenstein no parecía pertenecer al sentido común de la práctica académica de la filosofía política, menos aún su instrumentación en clave heurístico-hermenéutica de lo social. En los 17 años transcurridos hasta la segunda edición del texto en el año 2002 la precipitación de acontecimientos relevantes para el campo teórico de los autores –crear una nueva lógica de lo social a partir de la noción de hegemonía y refundar la tradición marxista de pertenencia– los animó a echar luz sobre los puntos difusos del original y a enfatizar algunas tesis cuyo contenido de verdad se verificara desde la historicidad.

Entre los fenómenos que indican que la comprensión que las sociedades tienen de sí ha cambiado se da el hecho paradójico por ejemplo, que al aumento de la intervención humana en el mundo y en la sociedad se genera un efecto contrario a su control, ya que crece la incertidumbre en forma exponencial. Esto lo percibimos en catástrofes naturales y nucleares, y también en la relación entre lo social y lo político. Ciertos entramados de dominaciones parecen ser más complejos de lo que permitía vislumbrar el modelo de dominio elaborado por la crítica marxista al sistema capitalista. Ciertos modos de organización de las acciones humanas se configuran cuestionando las distinciones clásicas entre sociedad y política y sus modos de aparición

en el marco de la sociedad civil movió a ciertos autores al cultivo de expectativas sobre una fuerza emancipatoria renovada de los movimientos sociales, cuya consigna gira sobre una pretendida resurrección de la sociedad civil.

Para Mouffe y Laclau lo político no tiene rango superestructural sino estatuto de una *ontología de lo social*, argumento del cual se sigue que la *división social* es inherente a la política. En tal sentido el *fin de lo político* equivale a la disolución del conflicto y el antagonismo como centro de la política, tal como lo hace la teoría social de la Tercera Vía en las propuestas de A. Giddens y U. Beck. El triunfo del neoliberalismo, dicen nuestros autores, ha afectado negativamente al discurso del marxismo ya que bajo la excusa de modernizar algunos lineamientos teóricos de la tradición de pertenencia, terminaron confirmando una hegemonía cuyo *dictum* era la disolución del antagonismo. Contrariamente, Laclau y Mouffe, apuestan al objetivo de establecer una hegemonía que requiere la creación de nuevas fronteras políticas, pero nunca su desaparición.

La propuesta se articula entre el postestructuralismo foucaultiano y el psicoanálisis lacaniano, a la vez que enlaza con la tradición de una teoría política de la democracia.

Abordar el tema del poder supone activar por un lado la perspectiva de Foucault, desde la cual el poder es lo que estructura relaciones sociales no basadas en consenso racional ni en lazos naturales. El poder es el cemento de lazos que llamamos sociales. Usamos el término poder para involucrar la sedimentación, el devenir social de ciertos lazos intrínsecamente arbitrarios, que plasman determinados patrones de dominación. Por otro lado desde la perspectiva de Lefort el poder es inseparable de sus representaciones, de las formas a través de las cuales se legitima. Estas representaciones a su vez se conectan a la formación de relaciones sociales e identidades colectivas. Pero no se trata de un movimiento de arriba hacia abajo, como si el poder se irradiara o descendiera desde un centro llamado político, se trata de una serie compleja de mutuas remisiones a través de las cuales, “el poder produce la sociedad que lo produce”.

## 6. Conclusiones

La postura de Horkheimer constituye la más radicalizada: lo social y la sociedad en tanto sinónimo de justicia y racionalidad no existen sino a futuro y con una mediación necesaria, la de la praxis o

trabajo social. La existencia a futuro de la sociedad parece remitir doblemente al paradigma idealista. En primer lugar al idealismo trascendental en la medida en que la sociedad es una 'tarea' y en segundo lugar al idealismo absoluto por la convicción hegeliana que admite una dialéctica y favorece el trastocamiento de las condiciones sociales vigentes.

En el caso de Arendt el *fin de lo político* se produce por un equívoco sobre el que se monta la tradición de la filosofía política o una mala gestión en la traducción de Aristóteles a cargo de los padres de la iglesia. Por otro lado la dimensión de la política, íntimamente ligada a la libertad del ágora, suponía para el griego la superación del mundo doméstico. Este ánimo de hablar de los asuntos públicos en condiciones isonómicas se pierde con la revolución moderna y su idea de libertad, más ligada a la libertad de coerción y locomoción de un Hobbes que a la de los padres fundadores de la constitución americana cuyo deseo era la instalación de un nuevo orden.

Para Baudrillard el *fin de lo social* llega con la pérdida de su propio nombre en la masa y las masas, realidad opaco-transparente y silenciosa, porque tal es el gesto de los que no tienen nada que decir. Las masas producidas por los medios de comunicación y no por el trabajo, dan cuenta de la ausencia de la economía política y del advenimiento de la nueva era que oscurece los procesos comunicativos al trastocar los medios en fines. El *fin de lo político* o lo político reducido grado cero llega con el marxismo y la hegemonía definitiva de lo social y lo económico.

Para Laclau y Mouffe el *fin de la sociedad* llega cuando el sociólogo tradicional no acepta que la sociedad no es una entidad fija que uno pueda observar sino una construcción social. Y el *fin de la política* llega con el aplanamiento de propuestas que impone la hegemonía de la tercera vía neoliberal, ya mediante un diálogo racional en terreno neutral, ya mediante un campo discursivo sin fisuras ni antagonismos.

Remato mi aporte con dos observaciones finales: la primera es que de Horkheimer a Laclau, el fin de lo político y el fin de lo social se ejerce al costo de encontrar morada en discursos anteriores, desde Schopenhauer y Weber a Gramsci y Wittgenstein, pasando por Aristóteles y Tocqueville o Mauss y Heidegger. La segunda observación es que en los discursos tratados se generan propuestas desde una fuerza práctica con lo que parece quebrarse el modelo disciplinar clásico de una filosofía social emparentada con una filosofía moral, y enfrente una filosofía política filiada con una ética. Parece entonces

armarse el esqueleto para una construcción cuyo final depende de nuestra tarea reflexiva y de la manera como podamos recrear para los jóvenes del siglo XXI, postdisciplinariamente y en nuestras prácticas, desde la ética y la política surgidas a partir de una pragmática comunitaria, este legado.

Conicet - Usal