



**UNIVERSIDAD
DE GRANADA**



POPULISMO Y DEMOCRACIA RADICAL
¿Cómo superar el populismo hegemónico de Ernesto Laclau?

David Alejandro Valencia Gutierrez

Trabajo presentado para optar por el título de Doctor en Filosofía por la Universidad de Granada
y la Universidad del Valle.

Dirigida por:

Dr. José Luis Moreno Pestaña
Departamento de filosofía I
Universidad de Granada

Dr. Delfín Ignacio Grueso
Departamento de filosofía
Universidad del Valle

Programa de Doctorado en filosofía

Santiago de Cali – Granada
2024

Editor: Universidad de Granada. Tesis Doctorales
Autor: David Alejandro Valencia Gutiérrez
ISBN: 978-84-1195-607-9
URI: <https://hdl.handle.net/10481/97706>

Tabla de contenido

Agradecimientos	- 6 -
Resumen	- 11 -
Abstract	- 12 -
Introducción: la necesidad de repensar el populismo.	- 13 -
 Parte I Laclau tras el pueblo: historia de una propuesta demócrata radical sin democracia.....	- 22 -
 Capítulo 1. Laclau y la centralidad de la política	- 24 -
1.1 Laclau en Medio de Poulantzas y Milliband: la cuestión de la política.	- 25 -
1.2 Laclau en la revolución Althusseriana	- 29 -
1.2.1 <i>Althusser a la base</i>	- 30 -
1.2.2 <i>El Fascismo en Poulantzas según Laclau</i>	- 38 -
1.2.3 <i>Del desencuentro con Poulantzas a la teoría del populismo</i>	- 48 -
1.4 El elusivo concepto de populismo	- 53 -
1.5 Populismo como doble articulación discursiva	- 58 -
Capítulo 2. Hegemonía y sobredeterminación: ruptura final con Althusser	- 63 -
2.1 Contra la determinación en última instancia: del marxismo al posmarxismo	- 65 -
2.2 Hegemonía a la base.....	- 68 -
2.3 Lucha de clases sin clases	- 76 -
2.4 hegemonía como articulación discursiva.....	- 82 -
Capítulo 3. Hegemonía es política es democracia.....	- 88 -
3.1 Hegemonía y política moderna.....	- 88 -
3.3 Populismo formal o la razón populista.	- 92 -
3.2 Hegemonía y democracia radical	- 102 -
 Parte II El populismo, la democracia y lo social: limitaciones y posibilidades del concepto de populismo de Ernesto Laclau.	- 113 -
 Capítulo 4. Cuestiones de ontología social: ¿una lógica antidemocrática?	- 114 -
4.1 De las oposiciones al antagonismo social	- 114 -
4.2 La deriva antidemocrática del antagonismo social.....	- 120 -

Capítulo 5. La hegemonía y lo social: de una ontología social discursiva a una política democrática .	- 131 -
5.1 Una economía del lenguaje	- 132 -
5.2. Hacia la hegemonía como principio democrático	- 140 -
5.3 Retomar el populismo socialista.....	- 145 -
Capítulo 6. El populismo, la política y la democracia.	- 150 -
6.1 Un test anti-oligárquico	- 150 -
6.2 El populismo y las instituciones: de las demandas sociales sin solución	- 156 -
6.2 Un <i>telos</i> populista	- 167 -
 Parte III Hacia una democracia radical.....	- 176 -
 Capítulo 7. Igual libertad y paridad participativa: elementos básicos para democratizar la democracia	- 177 -
7.1 La proposición de la igual libertad	- 178 -
7.2 El neoliberalismo como crisis de la igual libertad.....	- 186 -
7.3 La paridad participativa y la democratización de la democracia.....	- 192 -
Capítulo 8. Nancy Fraser y el populismo: hacia una visión del populismo como momento insurreccional de la democracia radical.....	- 199 -
8.1 El modelo de la paridad participativa y el populismo: de nuevo una doble articulación.	- 202 -
8.2 La lucha por las necesidades y la articulación de demandas sociales.....	- 211 -
8.3 Esbozo de una propuesta de populismo democrático (radical)	- 216 -
 CONCLUSIONES	- 222 -
BIBLIOGRAFÍA.....	- 226 -

Listado de tablas

1. Tabla No 1. Clasificación de las demandas sociales Pág. 217

Listado de figuras

1. FIGURA 1. Modelo de democratización de las demandas de justicia. Pág 196.
2. FIGURA 2. Modelo sistematico del populismo de Laclau. Pág 216.
3. FIGURA 3. Modelo ampliado del populismo. Pág. 219.

Para Anamar

Agradecimientos

Como bien nos recuerda Spinoza somos multitud. Esta afirmación cobra sentido porque, al unirnos, evitamos la impotencia. Al alinear y reforzar nuestras potencias individuales, logramos algo más grande y mejor. Mi convicción en las ideas de Spinoza me lleva a expresar estos agradecimientos como un pequeño recuento de las potencias individuales que se convirtieron en multitud y que fueron autores indirectos de las páginas que se presentan a continuación.

El texto que se aquí surge de una búsqueda inacabada por entender y proponer formas de democratizar aspectos de la vida política y social que están dominados por lógicas opresivas. Esta búsqueda, profundamente arraigada en mi ser, tiene su origen en la primera potencia alineada en este esfuerzo: mi madre, Ana María Gutiérrez. Siempre me he preguntado por el fuerte origen emocional que el socialismo tiene en mi vida. Cuando era niño, crecí en una casa vieja y campesina donde siempre había algún trabajo manual por hacer. Pintar, nivelar un terreno, construir una habitación, mantener la casa: todo era una actividad demandante. En mi familia, todo era autogestionado. Mi abuelo Guillermo, en silla de ruedas, construyó un piso de la casa con sus propias manos, herramientas y amigos que trabajaban en solidaridad. Mi madre siempre nos involucró a mi hermana y a mí en esas actividades. Pintar con cal, limpiar con ACPM para combatir las pulgas que traía el perro, participar en el grupo ambientalista que mi abuelo ayudó a fundar: hacíamos lo que fuera necesario. Yo era, sin duda, el más perezoso, y hoy me avergüenzo de ello. Sin embargo, en ese ambiente de trabajo manual constante, aprendí una ética del esfuerzo. La incansable actividad laboral y social de mi mamá siempre me arrastraba un poco. Ella no me dio doctrina marxista ni nada por el estilo; eso lo escuché en las tertulias de mi abuelo Memo y su amigo Gurrimba. Lo que mamá me enseñó era más profundo: me mostró mi pertenencia y solidaridad de clase a través del trabajo. Mientras trabajábamos, sonaban sin descanso algunas

canciones que yo no entendía del todo en ese momento, pero que hoy sí comprendo: la nueva canción latinoamericana. Mi madre me enseñó todo esto, y apenas ahora me doy cuenta de la maravilla de sus regalos. A esa primera potencia que originó todo esto, gracias, gracias infinitas.

Como se puede leer, mi casa no era un espacio sencillo. Allí pasé tardes enteras con dos grandes maestros de mi infancia y juventud. Por un lado, mi abuelo Memo me enseñó matemáticas, ciencias, historia y a manejar un viejo campero que tuvo durante unos años. Las tardes con Memo me inculcaron un amor al conocimiento que aún perdura en estas páginas. A él, gracias, infinitas gracias. Mi otro maestro también estaba en casa, en esa familia extendida maravillosa en la que crecí. La tercera potencia alineada en esta multitud fue Felipe Gutiérrez, quien, con cierta rudeza (según recuerdo), me formó en temas de actualidad a principios de los años 2000. Su dedicación a la programación, el pensamiento lógico y algo de electrónica me proporcionó disciplina de estudio y trabajo, e inspiró mi pensamiento más allá de ese hermoso pueblo en el que nací. Pero la vida no es nada sin los soportes emocionales y de cuidado. Karen Valencia, Rut López y Saray Viasus, mis hermanas y mi abuela, son compañeras y guías. Me enseñan constantemente cómo ser una mejor persona y confían en mí incluso cuando me siento perdido. Ellas, junto con mi abuela, permitieron que los últimos meses de investigación, marcados por el duelo por la muerte prematura de mi madre, fueran posibles. Mi padre, Jenaro Valencia, siempre está presente, interesado, escuchando y apoyando. Aunque no comparta todas mis ideas, insiste en ser un soporte para lo que hago. Mi familia me enseñó a ser fuerte en el colectivo y a superar obstáculos. Pero la vida no se reduce solo a disciplina y estudio. Sin Fernando Gutiérrez y Jorge Gutiérrez, no habría aprendido a ser persona, a relacionarme y a disfrutar del ajedrez. A Felipe, Karen, Saray, Fernando, Jorge, Jenaro y Rut, gracias por formar parte de esta multitud y ser tan responsables como yo de las páginas que se escribieron.

De las épocas del pueblo y el colegio se mantienen hasta hoy unos lazos de amistad que también han participado como parte de esta multitud. Julian Castro, Juan Perez y Christian Navia merecen una mención. Si la amistad es preocuparse por el otro sin otro interés que el bienestar no encuentro mejores amigos que ellos.

La multitud que comenzó a construirse hace 31 años en un hermoso pueblo de la cordillera occidental se amplió considerablemente con mi esposa, Nora Percy, y su familia. Salir del calor familiar de mamá para formarme como filósofo en una ciudad tan abrumadora como Cali fue como renacer. Ese renacer implicaba sentirse un poco solo y desconectado, sin cimientos sólidos. Sin embargo, la vida puso a Nora en mi camino y nos amamos desde el primer momento. Nos casamos un año después de conocernos y llevamos juntos casi un tercio de la vida. Nora viene de un mundo muy diferente, con ideas y trayectorias opuestas. Yo, un joven socialista de universidad pública que aspiraba a trabajar como escritor y que vivía de tocar el trombón o hacer arreglos musicales, no parecía encajar en su vida. Ella es hija de un sargento mayor de la policía colombiana, con un hermano militar y una visión conservadora de la vida. Sin embargo, Nora terminó por complementarme y llenarme de contradicciones, pero contradicciones hermosas. Con el tiempo, esa familia que yo veía un poco conservadora se reveló maravillosa. Como diría Gadamer, con los años fuimos fusionando horizontes y mezclando lo mejor de ambos mundos. Aunque Nora no comprendía del todo mi empeño en la filosofía, siempre me ha acompañado y apoyado. Sin Nora, Rodrigo, Tito, Liliana, Juliana y Kemberly, estas páginas no se habrían escrito. Sin ellos en esta multitud, la potencia no habría sido suficiente.

No puedo pasar estos agradecimientos sin dedicar un espacio particular para Ana Belén, mi hija. Su existencia, tener en mis brazos ese cuerpo explorador que recién se entera del mundo, me cambio para siempre. Una vida que siempre pensé en términos heideggerianos como *ser para la*

muerte se convirtió en un abrazo en un sujeto espinociano dedicado a perseverar en el ser, un ser para la vida.

Finalmente, esta gran multitud se completó en dos lugares: el grupo Praxis de la Universidad del Valle y el grupo de investigación en filosofía social de la Universidad de Granada. En el primero me formé a todo nivel pensable en el quehacer académico. Sin el acogimiento, guía y paciencia de Delfín Grueso no sería el profesional que soy hoy; Delfín es y será siempre mi primer gran maestro en el mundo filosófico. Pero en Praxis no solo me formó Delfín pues sin los comentarios críticos pero siempre divertidos de Rodrigo Romero probablemente nunca hubiera logrado una escritura mínimamente legible. Destaco el colegaje con Onasis Ortega, Ana Maria Salazar, Diana Morales, Jesús Carrasquilla, Carlos Julio Londoño, Yuly Plaza, Andrés Sandoval, Edward Ortiz y Maria Eugenia Marínez. Sin los comentarios de este equipo de compañeros y compañeras a veces tiernos y otros ácidos esta investigación no sería posible. En un sentido amplio no puedo dejar de agradecer también al profesor Javier Zúñiga por creer en mí y estar siempre dispuesto a apoyarme. En la Universidad de Granada fui recibido con total generosidad por José Luis Moreno Pestaña, mi segundo gran maestro. José Luis me retó desde el primer momento, me hizo consciente de mis limitaciones pero también abrió caminos para superarme y abrirme a discursos y tradiciones que de otra manera no hubiera conocido. Sin Jesús Ruiz Moreno y Violeta Garrido mi experiencia académica y vital en Granada no hubiera sido un capítulo hermoso de mi vida. A los tres: José Luis, Jesús y Violeta, gracias, gracias infinitas.

Como pueden ver, muchos y muchas intervinieron para aumentar la potencia de esta multitud. Sin embargo no puedo dejar de mencionar dos instituciones que apoyaron materialmente este proceso. Agradezco al Gobierno nacional de Colombia y al Ministerio de Ciencias por su apoyo con la beca “Doctorado internacional – Convocatoria 885” que facilitó recursos necesarios para mi tiempo en

Granada. Agradezco también a UNIMINUTO por permitirme el tiempo necesario para asumir el reto de una investigación doctoral. A Clara Burbano, Hans Vargas, Carlos Vidal y Edith Montoya, compañeros y compañeras de trabajo que apoyaron sin dudar este esfuerzo, hacen parte de esta multitud, gracias totales.

Muchos nombres se quedan por fuera pero sin esos anónimos tampoco se hubiera logrado culminar esta investigación. Esos anónimos también hacen parte de esta multitud pero la multitud justamente por serla se hace a veces incommensurable.

El diseño de portada y las fotos fueron aportadas libremente por el realizador visual Carlos Vidal. Como parte del proceso de investigación fueron publicados dos artículos: “ Populismo, posthegemonía y democracia” publicado en el 2022 en la revista Las Torres de Lucca y “Igualibertad y paridad participativa: elementos básicos para democratizar la democracia” en el año 2023 en la revista Isegoria. De la misma manera dos artículos más se encuentran en evaluación: “¿Populismo a secas o populismo de izquierda” en la revista Izquierdas y “Problemas de ontología social y la deriva autoritaria en Laclau” en la revista Las Torres de Lucca.

Resumen

La presente investigación tiene por objetivo mostrar una alternativa complementaria a la teorización de Ernesto Laclau sobre el populismo y su relación con la democracia radical. Laclau desarrolló su idea de populismo como lógica ontológica de la política democrática moderna que tiene como forma de funcionamiento las lógicas de la hegemonía, que para él resultaban inherentemente pluralistas y democráticas en tanto dicha lógica se basa en el antagonismo de diversos proyectos en competencia por hacerse con la hegemonía discursiva y política en una sociedad determinada. Sin embargo, el exceso de formalismo y la espacialidad de su lógica hegemónica riñen con la diversidad de posiciones enfrentadas que requiere la deliberación democrática haciendo que su propuesta en lugar de profundizar la democracia amenace con una deriva antidemocrática.

Recuperar el populismo de los riesgos evaluados requerirá de analizar tres aspectos de su conceptualización: la construcción del discurso y su lugar en la formación de la sociedad; el potencial democrático y pluralista de la lógica populista; y, finalmente, su relación con la transformación de las instituciones políticas. Proponemos entonces que el concepto de paridad participativa y el modelo de politización discursiva de Nancy Fraser sirven para corregir las contradicciones teóricas del proyecto de Laclau en tanto apuesta demócrata radical.

El camino de esta revisión crítica permitirá, además, reconstruir históricamente el desarrollo, continuidades y discontinuidades en el pensamiento de Laclau. Esta reconstrucción se aparta de las lecturas tradicionales del autor, que se fundamentan en su relación con la obra de Lacan. Por el contrario, veremos que el avance y los problemas centrales en el pensamiento político del autor pasan por su relación a veces cercana y en otras desencantada de Althusser.

Abstract

The present research aims to present a complementary alternative to Ernesto Laclau's theorization on populism and its relation to radical democracy. Laclau developed his idea of populism as an ontological logic of modern democratic politics that operates through the logics of hegemony, which he considered inherently pluralistic and democratic as this logic is based on the antagonism of various competing projects vying for discursive and political hegemony in a given society. However, the excess formalism and spatiality of his hegemonic logic clash with the diversity of opposing positions required for democratic deliberation, leading his proposal to, instead of deepening democracy, threaten to drift towards anti-democratic tendencies.

Recovering populism from the assessed risks will require analyzing three aspects of its conceptualization: the construction of discourse and its place in the formation of society; the democratic and pluralistic potential of populist logic; and, finally, its relation to the transformation of political institutions. We propose, therefore, that the concept of participatory parity and Nancy Fraser's model of discursive politicization serve to correct the theoretical contradictions of the Laclau's project as a radical democratic endeavor.

The path of this critical review will also allow for a historical reconstruction of the development, continuities, and discontinuities in Laclau's thought. This reconstruction departs from traditional readings of the author, which are based on his relationship with Lacan's work. On the contrary, we will see that the advancements and central problems in the authors political thought sometimes pass through his sometimes close and other times disillusioned relationship with Althusser.

Introducción: la necesidad de repensar el populismo.

El objetivo de esta investigación es presentar una alternativa complementaria a la teorización de Ernesto Laclau sobre el populismo y su relación con la democracia radical. Esto implica defender la idea del populismo como una categoría válida y esencial en los procesos de expansión democrática, al mismo tiempo que se necesita tomar distancia de la versión dominante en los estudios populistas, la teoría de Ernesto Laclau. Como demostraremos, esta teoría debe ser revisada en aspectos fundamentales tales como la ontología política, el formalismo y la motivación para la participación política, para abrirle un espacio explicativo y normativo en los procesos políticos democratizadores.

A grandes rasgos para Laclau el populismo es una lógica de articulación política que encadenando discursos sobre demandas sociales crea una identidad política inestable pero esencial para la democracia, el pueblo. Sin embargo, de una lectura crítica de Laclau en su teoría del populismo surgen cuatro problemas fundamentales: el primero se deriva de la ontología política que considera la formación del discurso y el discurso mismo en abstracto como el principio organizador de la sociedad; el segundo radica en la perspectiva formalista de la política que deja de considerar el sustrato material que precede a la aparición de demandas sociales y su articulación para la creación de identidades políticas colectivas; el tercero es que Laclau termina por extender el alcance de su propuesta política a la lógica democrática moderna dejando de considerar el populismo y la hegemonía como estrategias de lucha de un sector político dentro de una sociedad plural para hacerlas la lógica misma que domina cualquier sociedad democrática. El cuarto problema consiste en la carencia de un principio político moral coordinador de las acciones de los movimientos políticos que se autodenominan demócratas radicales que los diferencie de aquellos con proyectos de dominación.

Para intentar superar estas falencias propondremos un modelo ampliado de populismo que evite copar la espacialidad de la sociedad en su conjunto y se constituya en un mecanismo de articulación partisana de sectores sociales inconformes, guiadas por un criterio normativo desarrollado por Nancy Fraser llamado “paridad participativa”. Al mismo tiempo, Fraser ofrecerá elementos complementarios al formalismo Laclausiano en su modelo de politización de demandas sociales con dispositivos comunicativos llamados “análisis de los medios socioculturales de interpretación y comunicación” o en adelante MIC.

El momento populista

Esta investigación nace en un momento histórico de crisis que bien podría considerarse bajo la célebre frase de Gramsci: cuando el viejo mundo se muere; el nuevo tarda en aparecer; y en este claroscuro aparecen los monstruos¹. Estamos en un claroscuro, el bloque histórico del neoliberalismo agoniza pero no termina de morir y el futuro aún no aparece. Sin embargo, los monstruos ya se han asomado y lo han hecho como expresiones populistas de derechas o nuevas caras de la derecha, como las llama el historiador Enzo Traverso, aunque también formaciones dogmáticas que se reclaman de izquierda y que retoman elementos religiosos, nacionalistas y proteccionistas para desmarcarse del mundo que muere y proponer un proyecto de futuro. En esta línea de acontecimientos políticos contamos la elección de Donald Trump en 2016, El triunfo del Brexit, la elección de Jair Bolsonaro, la aparición de VOX en España, el ascenso de Marine Le Pen y el Frente Nacional en Francia y por supuesto, la victoria del No en el referendo por la Paz de Colombia en el 2016. Estos hechos políticos son tan solo síntomas de algo más grande que no es sino la mayor crisis de legitimidad de la democracia liberal en su historia reciente. Las promesas

¹ Esta es una traducción muy difundida pero no canónica de Gramsci. La frase original es “La crisis consiste precisamente en el hecho de que lo viejo muere y lo nuevo no puede nacer: en este interregno se verifican los fenómenos morbosos más variados” (Gramsci,1999).

de un mejor vivir que la tercera vía, antigua socialdemocracia, hizo a los países desarrollados ha derivado en una desilusión generalizada de su potencial creador de bienestar y del neoliberalismo que la ha acompañado en su expansión, generando espacio para la aparición de políticas antisistema que por ahora han tenido mayor efectividad electoral en sus versiones de derecha.

Latinoamérica no ha sido ajena a este proceso. Desde los años noventa se impulsó la idea de una democratización de la sociedad acompañada del desmantelamiento de las escasas instituciones de Estado de Bienestar que había en la región. La privatización de empresas públicas, la precarización del empleo y la consecuente flexibilización de la contratación de mano de obra se han convertido en las políticas públicas fundamentales de políticos de derecha, centro e izquierda. Quizá la única interrupción en este proceso fue la consolidación de la llamada Marea rosa o ciclo populista latinoamericano de izquierda donde el eje Caracas- La Paz- Quito lideró procesos de integración regional y redistribución de las rentas de los *commodities*. No obstante, este proceso populista de izquierdas se diluyó tan pronto como desapareció la figura de liderazgo, Hugo Chávez, y los precios de los *Commodities* se desplomaron por las lógicas del libre mercado que se decían rechazar, dejaron sin sustento financiero a estos proyectos políticos abriendo camino a políticas conservadoras como fue el caso ecuatoriano o a rompimientos democráticos como en Bolivia.

Hoy día el populismo difícilmente puede comprenderse sin la obra de Ernesto Laclau. Sin embargo esta casi asimilación ha tomado mucha fuerza después de la publicación en 2005 de *La razón populista*. No podemos obviar que la trayectoria del populismo como práctica política es anterior al autor y puede rastrearse, en tiempos recientes, hasta los socialistas rusos de la prerrevolución de octubre pasando incluso por ciertas articulaciones fascistas. Sin embargo, y esto determinante para el surgimiento de una figura como la de Laclau, el populismo se asentó con mucha fuerza como una práctica específicamente latinoamericana a tal punto que algunas pensadoras como Luciana

Cadahia y Valeria Coronel lo consideran la principal innovación política de Latinoamérica. Sin duda los populismos clásicos, entre los que destacan el caso argentino con Juan Domingo Perón y en el caso brasilero con Getúlio Vargas, han marcado una forma específica de articulación política que se caracteriza por el personalismo y la ausencia de una ideología política claramente identificable más allá de las orientaciones del líder que no requieren más coherencia interna que la que su lugar de enunciación produce. Así, no podemos hablar del Perón de derecha o el Perón de izquierda sino del peronismo de Perón pese a que sus seguidores aún hoy, más de 50 años después, ajusten su interpretación acorde a las coordenadas políticas izquierda y derecha.

Siguiendo la estela de estos populismos clásicos, la obra de Ernesto Laclau consiste, en buena parte, en sistematizar teóricamente una práctica política que lo antecedió. Sin duda, su obra fue recorriendo caminos intelectuales que fueron innovadores en su momento, especialmente una relectura de Gramsci que posteriormente se complejizó a la luz del uso político de la obra de Jacques Lacan. El resultado de este trasegar fue una teoría amplia del funcionamiento del populismo usando como base una reinterpretación de la idea de hegemonía de Gramsci y elementos del postestructuralismo.

Podría decirse que la teoría de Laclau respecto del populismo es una forma de reconceptualización de lo político, pues traslada la realidad política a un plano meramente discursivo donde se hace plausible la creación y transformación de identidades políticas, que operan en el plano social concreto, usando como instrumento la apropiación de significados de palabras determinantes en los discursos políticos. Es decir, el populismo laclausiano no constituye la ideología de un grupo social específico sino que es una cualidad adjudicable a movimientos sociales o partidos políticos que adquieren una forma hegemónica de articulación de las demandas sociales insatisfechas, intentando desde la particularidad asumir la representación universal del pueblo como un todo.

Evidentemente, esta teoría laclausiana ha tenido un impacto considerable en movimientos políticos, especialmente de izquierda, en la conocida marea rosa y más recientemente en la latinoamericanización de la política europea liderada por Podemos, el partido político español. Una mirada a las discusiones académicas que rodearon la creación y primeros años de la experiencia política de Podemos da cuenta de la centralidad del papel que Laclau tuvo y que también es identificable en el desarrollo del pensamiento político de los populismos radicales de principios de siglo XXI en Suramérica. Sin embargo, la deriva de esos procesos políticos puso en cuestión la obra de este pensador.

En este punto pareciera que el populismo es un paria en el mundo de la política y que su sola mención debe acompañarse siempre de una alerta de peligro. Empero, la investigación que se presentará a continuación se dirige en sentido opuesto tratando de rescatar algunas de las ideas de Laclau. La idea fundamental es que el populismo puede convertirse en un mecanismo democratizador pacífico para sociedades en crisis y que por tanto, están abiertas a la construcción de un nuevo proyecto hegemónico.

Problemas teóricos-prácticos del populismo y una salida

Hoy el escenario político es otro y el populismo, aún potente, pareciera beneficiar más a los movimientos de la derecha alternativa que han empezado a aplicarlo que a la izquierda populista surgida en la última década. En una situación tal, la obra de Laclau requiere un nuevo examen a la luz del contexto político. El reto que el crecimiento de esos proyectos políticos y su contraparte en el populismo de izquierda, también en crecimiento, es la forma como han tensado los acuerdos básicos que se creían inamovibles de nuestra comprensión y práctica democrática liberal como la separación de poderes, el respeto al Estado de derecho, la aceptación de los derechos humanos o la mera apelación racional para la participación. Esa democracia liberal que Francis Fukuyama

expuso como el fin de la historia y la lucha ideológica hoy está en crisis y requiere una profunda revisión para no poner en peligro su existencia misma.

No obstante su éxito, su puesta en práctica hizo que la teoría de Laclau enfrentara dos grandes retos. Primero, que su rechazo a la atención diferencial de las demandas sociales es también un rechazo a cualquier institucionalidad que sirva para responder a las mismas; esto quiere decir que aquellas demandas susceptibles de solución no hacen parte de un momento de crisis social quedando desatendidas desde la teoría misma. Segundo, que su cuasi identificación entre política, populismo y una lectura muy particular de la hegemonía gramsciana limita cualquier potencial demócrata radical pues Laclau se ancla en una versión de la ontología social en la que el discurso asume el lugar de determinante en última instancia del todo social arrojando los proyectos políticos a una suerte de voluntarismo. Una alternativa que supere estas dos falencias, aun siendo populista, supondría que es posible un populismo que fortalezca las instituciones políticas para resolver las demandas sociales aún en desmedro de la preservación de su base social.

En el uso de la hegemonía se tomará distancia aquí respecto de las demás posiciones complementarias o correctivas de Laclau. Tanto Laclau como muchos de sus comentaristas consideran que el populismo consiste en la práctica hegemónica de articulación política de un conjunto social que se reclama como pueblo. Con esto, aceptan tácitamente que la construcción populista debe incluir la formación, casi creación, de identidades políticas predeterminadas por la élite del movimiento a través de una construcción discursiva resultante de un proceso abstracto de significación. Al final de un proceso de construcción política tal, las posiciones están predefinidas y no en tensión y negociación constante, de modo que una articulación hegemónica en el sentido de Laclau, quizá no tanto en Gramsci, deriva en la sujeción del colectivo al líder populista en lugar de la sujeción del líder a los resultados de las discusiones democráticas del colectivo para su propia

dirección. Esto nos deja en un escenario tal que, si el populismo no puede entenderse sin un discurso su potencial democrático entendido como mecanismo de promoción de la participación democrática, no existe capacidad democratizante en él, y, por el contrario, terminaría derivando en procesos autoritarios.

Con estas ideas sobre la mesa se abre una primera fase de investigación que tendrá como eje central el análisis crítico de la teoría del populismo de Laclau. No obstante, un ejercicio de estas características obliga a proponer una salida teórica plausible que pueda corregir los errores y los desaciertos de la teoría original. En esencia se requiere algo capaz de problematizar la hegemonía como articulación discursiva en el núcleo del populismo. El escenario descrito implica establecer algún principio normativo que nos permita identificar cuándo un populismo se acerca o no a la izquierda y la derecha según su actitud democrática y sus compromisos de redistribución de la riqueza. El principio normativo que pareciera acercarse más al populismo es la idea de Paridad participativa que es enunciada por Fraser así:

En primer lugar, la distribución de los recursos materiales debe hacerse de manera que garantice la independencia y la voz de todos los participantes. Llamo a esta condición objetiva previa de la paridad de participación [...] la segunda condición adicional para la paridad de participación la caracterizó como la condición intersubjetiva. Requiere que los patrones institucionalizados de interpretación y valoración expresen igual respeto por todos los participantes y aseguren igualdad de oportunidades para conseguir la estima social (Fraser, 1997: 42)

Según este principio normativo, la democracia radical se podría dar cuando se cumplan ambos requisitos, el objetivo o material y el subjetivo o simbólico. Este criterio que además coincide con el análisis de Fraser nos ubica en la segunda fase de investigación que se dedicará al análisis de estrategias redistributivas y simbólicas que faciliten el proceso de participación política y garanticen las condiciones materiales de la libertad.

Agenda

Todo el ejercicio antes mencionado se abordará en tres partes. La primera parte consistirá en una reconstrucción histórica del autor que busca entender su obra a partir de una relación de cercanía y distancia con Althusser como un complemento a las copiosas reconstrucciones del mismo que ponen su acento en la tradición de la izquierda lacaniana. Veremos en esta primera parte que conceptos que median efectivamente la transformación de la obra de Laclau, a veces con Mouffe, son la determinación en última instancia por la economía y la sobredeterminación. Según como Laclau se va relacionando con estos conceptos avanza en su visión discursiva de la ontología política y el populismo.

La segunda parte revisa diferentes críticas a las posiciones de Laclau destacando entre ellas la crítica al discurso sin materialidad alguna que produce una tendencia antidemocrática, pues facilita teóricamente la deriva de la representación democrática de un colectivo en la dirección única y abarcadora de un líder. Revisaremos también el problema de la espacialidad del populismo y la hegemonía, es decir, la dimensión democráticamente deseable de un proyecto democrático populista entre la estrategia de un colectivo en lucha con otros semejantes y como lógica única de la democracia moderna. Finalmente revisaremos, usando el test antioligárquico de José Luis Moreno, la potencialidad democrática del populismo respecto a la mediación entre efectividad y discusión democrática.

La tercera parte del trabajo sugiere elementos complementarios a la obra de Laclau, particularmente provenientes de la obra de Nancy Fraser, pero también se propone que el campo de los significantes que deben ponerse en juego en la dinámica de la hegemonía deberían reducirse a un intento por definir la igualibertad, concepto de Balibar, que se muestra capaz de explicar las variaciones fundamentales en los proyectos políticos de las democracias modernas en lugar de intentar operar

en un campo discursivo más amplio que termina por abrir espacios al voluntarismo de los liderazgos fuertes.

Parte I Laclau tras el pueblo: historia de una propuesta demócrata radical sin democracia

Revisar el lugar de la obra de Laclau en las teorías democráticas implica, sin duda, situarla en las tradiciones intelectuales de las que surge. Existe un consenso entre los comentaristas del autor en establecer que su obra es un punto de encuentro entre una lectura renovada de Gramsci y la teoría lacaniana del sujeto, sin abandonar por completo las preocupaciones de la teoría marxista en la que el joven Laclau desarrolló los primeros pasos de su obra. A pesar de este consenso, la reconstrucción que se presenta a continuación se aparta y propone leer a Laclau en la estela de Althusser. Efectivamente, la distancia que Laclau va a tomar en su obra de los años ochenta sobre la de Althusser es muy marcada, pero una lectura que conecte al Laclau marxista de los setentas podrá hacer notar que las preocupaciones y desarrollos de su obra clásica, *Hegemonía y estrategia socialista* (2004), están ya contenidos en las discusiones que el mismo Laclau clasifica como parte de la revolución althusseriana.

Construir esta biografía intelectual, como cualquier otra, tiene el riesgo de excluir temas fundamentales para entender los aportes de un autor en debates filosóficos que se consideran relevantes. No obstante, aquí reconstruiremos a Ernesto Laclau destacando la aparición y modificación de tres conceptos claves en su obra: política, hegemonía y populismo. Esta reconstrucción estará siempre orientada a revelar la forma en que estos conceptos clave aportan o debilitan la idea de revolución democrática (radical) que el autor ha propuesto como la finalidad de su propia obra.

Para cumplir con el propósito mencionado, vamos a retomar en primera instancia el texto *Política e ideología en la teoría marxista* (1978) , donde Laclau, además de intervenir en el debate Miliband-Poulantzas, hereda parte de las coordenadas teóricas de Poulantzas, aunque toma

distancia en un asunto central del autor griego: la relativa independencia de la política de la esfera de la economía. El segundo momento será el de la emergencia de la hegemonía como elemento articulador de los actores políticos y como camino hacia la construcción de una democracia radical. Sin duda, el libro clave de este momento es *Hegemonía y estrategia socialista*, donde, en compañía de Chantal Mouffe, Laclau soltará casi por completo algunos lazos de conexión que mantenía con el marxismo althusseriano y se moverá en el terreno del postmarxismo. El tercer y último momento está en *La razón populista* (2005), donde Laclau construye una teoría formalista sobre el populismo como articulación de demandas insatisfechas para la transformación social y política. Mostraremos que en este momento se completa un desplazamiento en el acento de la teoría de Laclau, pasando de la política a la hegemonía y finalmente al populismo. Sin embargo, se evidenciará, además, que este desplazamiento hacia el populismo está signado en buena medida por las reflexiones que el autor argentino hizo mientras analizaba la obra de Poulantzas en los setenta sirviéndose de los elementos que Althusser le proporcionaba.

Además de mostrar las continuidades y rupturas en el pensamiento del autor y señalar los puntos problemáticos que serán abordados en la segunda parte de este trabajo, seguiremos la siguiente hipótesis de lectura: la obra de Laclau está marcada por su cercanía y distancia con Althusser más que por la herencia gramsciana y lacaniana que, de todas formas, llegan a Laclau gracias al autor de *La revolución teórica de Marx* (1968). Esta hipótesis de lectura se funda en palabras propias del autor cuando afirma que: “en el caso de Althusser, pienso que una buena parte de mis trabajos posteriores pueden ser vistos como una radicalización de muchos temas ya sugeridos en *La revolución teórica de Marx* (mucho más que en *Leer el Capital*)” (Laclau, 1993, p. 188). El camino que seguiremos mostrará debilidades y potencialidades en esa radicalización, pero sobre todo dejará claro que entre los encuentros y desencuentros de Laclau con la tradición althusseriana se

esconde el germen de una política democrática radical que supere las deficiencias del populismo laclausiano.

Capítulo 1. Laclau y la centralidad de la política

Ernesto Laclau fue un pensador sui generis en Latinoamérica, ya que logró abrir un camino intelectual que pasó de la labor propia del historiador a la del teórico político con alcance mundial. En su historia temprana destacan tres hechos: el primero es su inicial distancia con el peronismo, aunque se ubicaba en las alas más moderadas del antiperonismo de izquierda; el segundo es su destacada reconstrucción de la historia política de Argentina en los años cincuenta y sesenta, que le abrió camino, de la mano de Eric Hobsbawm, a su doctorado en Inglaterra; y, finalmente, su reevaluación del peronismo y de los populismos en general hacia el final de los setentas, que marcó definitivamente su teoría posterior. Estos hechos se agenciaban desde una postura intelectual marxista, desde la que el joven historiador intervenía para contribuir a una visión más clara de los fenómenos políticos latinoamericanos, como puede evidenciarse en un artículo, posteriormente incluido en *Ideología y política en la teoría marxista* como primer capítulo, que se titulaba Feudalismo y capitalismo en América Latina. En este momento, Laclau era un marxista relativamente cercano a preocupaciones que posteriormente él mismo tacharía de economicistas. No obstante, los setenta fueron la década en que Laclau se hizo un espacio en las discusiones marxistas sobre el Estado.

Ideología y política en la teoría marxista recorre el avance intelectual de Laclau de manera bastante elocuente. El libro comienza con la reflexión más economicista del autor sobre el tipo de desarrollo económico latinoamericano y la interpretación que cierto marxismo europeo hacía del mismo, impactando a su vez a los programas de los partidos comunistas latinoamericanos. Sin embargo, el capítulo dos y, especialmente, el capítulo tres de ese libro marcan una ruptura definitiva en el

pensamiento de Laclau y serán la semilla de su alejamiento posterior y definitivo de cierta ortodoxia marxista. Nos referiremos entonces a lo que sucede en esos dos capítulos del libro de Laclau que bien pueden marcar el momento de inicio del pensamiento más original del autor. El capítulo dos, titulado La especificidad de lo político, es una intervención en el, para ese momento, fundamental debate Poulantzas-Miliband acerca del Estado capitalista. No reconstruiremos en profundidad dicho debate pero sí situaremos los elementos esenciales del mismo.

1.1 Laclau en Medio de Poulantzas y Milliband: la cuestión de la política.

El primer punto a destacar es que la cuestión del Estado en la teoría marxista no ha sido la de mayor desarrollo, o al menos no lo era en el momento en que aparecieron *El estado en la sociedad capitalista* (1970) y *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista* (1969). Estas dos publicaciones intentaban llenar un vacío teórico en el marxismo con respecto al análisis del Estado y sin duda tuvieron un impacto clave en ese sentido, reavivando la cuestión. Sin embargo, el enfoque que ambos autores adoptaban para el problema era opuesto. Mientras que Milliband defendió un enfoque que él mismo llamó empírico, Poulantzas proponía un enfoque que implicaba un cierto nivel de abstracción que se mostraba opuesto al enfoque de Milliband. Estos autores inauguraron entonces un debate metodológico sobre el análisis político que luego se conoció simplemente como Instrumentalismo vs Estructuralismo. Sin embargo, el debate no se redujo a las diferencias entre aquellos libros, sino a un intercambio directo entre los autores que se publicó en diferentes ediciones de la revista *The New Left Review* y se recoge, junto con la intervención de Laclau, en una compilación de Horacio Tarcus titulada *Debates sobre el Estado capitalista* (1991); obra que será citada en adelante. El objeto de este intercambio es de nuevo el enfoque metodológico y las limitaciones que este produce en el análisis del Estado.

En el enfoque de Milliband, la dominación del Estado por la burguesía parece darse por la pertenencia de clase de la élite gobernante, pues como argumentaba, “las jerarquías económicas y sociales fuera del sistema, a saber, que los hijos de padres de las clases superior y media cuentan con oportunidades de acceso enormemente mejores que otros niños, a la clase de educación y entrenamiento necesarios para alcanzar posiciones de élite en el sistema estatal” (Milliband, 1970, p. 60). En tal medida, era posible esperar que las decisiones de esa élite en el poder político fueran armónicas con los intereses de la clase económica dominante. No obstante, aunque el autor estableció en su análisis estas relaciones de cercanía entre el poder político y el poder económico, mantuvo un estatus de relativa separación entre ambos, ligando el proceso de sujeción del primero sobre el segundo en las personas concretas que integran la élite gobernante. Este último no es un detalle mínimo, puesto que la relevancia del análisis del autor, y en buena medida también de Poulantzas, es que aporta una visión específica de la política que superaba la del marxismo ortodoxo que reducía su análisis político a una suerte de economicismo.

El caso de Poulantzas era el contrario, pues intentaba construir un procedimiento que partiera del análisis de objetos teóricos de estudio. Este enfoque privilegia el análisis teórico bajo el entendido de que no se puede prescindir de los hechos empíricos, sino que, por el contrario, ambos forman una misma cosa; indudablemente una posición estructuralista. Para Poulantzas, entonces, el análisis del Estado debe hacerse como una teoría regional en el marco más amplio de un modo de producción. Aquí, Poulantzas entiende que un modo de producción:

No se designará lo que se indica en general como económico, las relaciones de producción en sentido estricto, sino una combinación específica de diversas estructuras y prácticas que, en su combinación, aparecen como otras tantas instancias o niveles, en suma, como otras tantas estructuras regionales de aquel modo. Un modo de producción, como dice de una manera esquemática Engels, comprende diversos niveles o instancias: lo económico, lo político, lo

ideológico y lo teórico, entendiéndose que se trata ahí de un esquema indicativo y que puede operarse una división más completa (Poulantzas, 1979, p. 4).

Bajo esta idea, el análisis de lo político, el Estado en este caso, se hace teoría regional² en tanto se dedica a analizar un nivel específico que compone el modo de producción sin perder de vista que ese nivel se encuentra siempre imbricado con otros niveles como el económico y el social. Lo anterior implica que el nivel político en un modo de producción puede tener un desarrollo independiente de los otros niveles. En este sentido, el análisis de Poulantzas privilegia también un entendimiento de cierta especificidad de lo político que el marxismo había desatendido. Debe notarse en cualquier caso que la independencia del Estado de Milliband se entiende a nivel práctico mientras que la especificidad del análisis del Estado de Poulantzas se hace a nivel estructural, pues su enfoque parte de la independencia de la estructura Estado de otras estructuras en la formación de un modo de producción. Sin duda, esto ejemplifica, aunque muy resumidamente, la distancia entre ambos autores.

Laclau en su intervención del capítulo dos de *Política e ideología en la teoría marxista* hace un análisis de este debate Miliband-Poulantzas que mantiene una defensa de la independencia relativa de lo político, situándose del lado del estructuralismo, pero marcando las insuficiencias de las aproximaciones de ambos autores. En concreto Laclau plantea que un análisis teórico debería seguir los siguientes pasos:

(a) indicar cuáles puntos de conflicto entre la esfera de la confrontación empírica y el sistema teórico en cuestión, teniendo en cuenta que ésta está lejos de ser una operación mecánica, puesto que sería necesario llevar a cabo la confrontación, teniendo en cuenta el nivel de abstracción de la proposición [...] b) partiendo de los puntos en discordia, identificar los

² Es fundamental aclarar que para el estructuralismo marxista de la escuela Althusseriana a la que Poulantzas pertenece un modo de producción incluye en su interior diversos niveles que ocupan lugares en la estructura y en la superestructura social. Por tanto, una teoría regional, como aquí el caso de lo político, refiere a una explicación que se produce únicamente sobre un nivel del modo de producción y no necesariamente sobre el modo de producción en su conjunto.

problemas teóricos; c) partiendo de los problemas teóricos, demostrar las contradicciones internas que conducen al colapso del sistema teórico; d) proponer un sistema teórico alternativo que supere las contradicciones internas del sistema anterior (Laclau, 1978, P. 66).

Según la visión de Laclau, Milliband restringe su análisis al estadio a, aunque con cierta limitación a la hora de contrastar la evidencia empírica con la teoría liberal del Estado. Por el contrario, Poulantzas estaría en el estadio d, pues no ha hecho la confrontación empírica y, según Laclau, tan solo ha hecho un paso formal entre el b y el c sin profundizar en la problematización de los problemas teóricos. Esto se debería entonces a una característica en el proceder de Poulantzas que identifica Milliband, y con la que Laclau está de acuerdo, como abstraccionismo estructural. Esto significa que la forma en que Poulantzas produce conceptos en su proceso de análisis teórico tiende a un formalismo autorreferencial que hace imposible establecer los lazos de conexión lógica entre los conceptos de partida: el modo de producción y sus estructuras. Al partir de la definición de modo de producción altamente abstracta como la antes mencionada, el crecimiento de conceptos posteriores se vuelve autorreferencial y autosimbólico. No obstante, parece que Laclau encuentra que ese formalismo no impide el establecimiento de la teoría regional de lo político, al menos no como una autonomía relativa en un modo de producción. Así, el joven Laclau, más cercano al marxismo althusseriano, toma un rumbo en el análisis independiente de lo político como una estructura particular con dinámicas propias.

En cualquier caso, debemos suponer que esta intervención que bien podríamos llamar metafilosofía, en tanto se interesa por la forma de proceder en el análisis de los autores más que en el análisis mismo, constituye la formulación del proceso de análisis que pretende Laclau. Su intervención en este debate se hace relevante sobre todo porque le ayuda a crear una vía intermedia entre las consideraciones epistemológicas de Milliband y Poulantzas que sin duda podremos observar en el capítulo tres y el artículo sobre populismos de *Política e ideología en la teoría*

marxista. En cualquier caso, lo fundamental de la intervención de Laclau en este debate tiene que ver con la definición de su ruta intelectual. Efectivamente, Laclau consideraba fundamental establecer una teoría regional de la política al interior del marxismo pues encontraba esa ausencia en las discusiones vigentes de su tiempo. Lo que veremos a continuación es la forma como Laclau, desde el populismo, empieza a establecer su propia teoría regional de la política en este primer momento en la estela del pensamiento de Althusser.

1.2 Laclau en la revolución Althusseriana

El acercamiento de Laclau a la teoría política marxista fue hecho de la mano de Althusser, quien para la época en que Laclau llegaba a Inglaterra a desarrollar su tesis doctoral, estaba sentando las bases del futuro postmarxismo. Las discusiones que Laclau sostuvo con Milliband, Poulantzas y finalmente contra el marxismo mismo, estuvieron marcadas por su cercanía o distancia con las posiciones de Althusser. Como vimos, la preocupación de Laclau por la independencia de la política en la teoría marxista se fundamenta en la forma en que él entendía el proceso de investigación teórica althusseriana y, finalmente, su crítica directa a Nicos Poulantzas se concentrará en el uso aparentemente deficiente que el autor griego hizo, en su análisis del fascismo, de los elementos metodológicos de Althusser.

En esta sección se presentará una primera intervención de Laclau en los debates de la naciente, para finales de los sesenta, teoría política marxista y la forma como de ella desprende sus primeros avances hacia una teoría general del populismo. No encontraremos, por el momento, al Laclau de la razón populista tan mencionado en los círculos de izquierda actual sino al pensador marxista que enfrentaba teóricamente la evidente crisis del socialismo realmente existente.

1.2.1 Althusser a la base

Althusser es un autor determinante para Laclau y Poulantzas. Como vimos en el apartado anterior, su trabajo es clave en la articulación argumental de ambos autores para una propuesta teórica sobre la política como un nivel independiente dentro de la formación social. Presentamos la cuestión desde la topología del todo social de Poulantzas, pero en el fondo subyace el modelo de funcionamiento de la estructura/superestructura desde la perspectiva de que este autor hereda de Althusser. Para adentrarnos en la discusión entre estos pensadores, primero debemos aclarar algunos elementos básicos de la teoría althusseriana.

Althusser, al igual que Marx, sostiene que las sociedades están compuestas por dos partes: la estructura material de la sociedad y la superestructura que incluye la política, la ideología, la sociedad civil, etc. En la tradición marxista, la superestructura se encuentra determinada por la estructura material. En otras palabras, los niveles de la superestructura, como la política y la ideología, estarían siempre determinados por las relaciones de producción que sustentan su existencia. Pareciera, y buena parte de la Tercera internacional así lo consideró, que las superestructuras se transforman siguiendo los cambios en estructura. Sin embargo, Althusser rechaza esta dominación del nivel material de la sociedad, considerándola economicismo. Esta crítica se deriva de una posición altamente descriptiva de Marx que aún estaba por desarrollarse. Encontramos ejemplos de este esquema de formación social en varios textos. A modo de ilustración, propongo uno tardío: la conferencia de Granada, donde un Althusser maduro expone su producción teórica.:

En efecto: Marx lanzó la idea, en el Prefacio a la Contribución del 59, de que una formación social descansa sobre su infraestructura económica, es decir, sobre la unidad de las fuerzas productivas y las relaciones de producción. En la infraestructura es donde está enraizada la lucha de clases, que enfrenta a los poseedores de los medios de producción con los trabajadores

inmediatos explotados. Y Marx añadió que sobre esta infraestructura se elevaba toda una superestructura que comprendía el Derecho y el Estado de una parte, y las ideologías de otra. La superestructura no hace más que reflejar la infraestructura. Porque, evidentemente, hay que dar vida a esta tópica, que se presenta como un corte en la historia de una formación social, y pensar que, si una formación social existe en el sentido fuerte, es que es capaz, como todo ser vivo, de reproducirse, pero a diferencia de los otros seres vivos, reproduciendo sus propias condiciones de existencia. Las condiciones materiales de la reproducción están aseguradas por la propia producción, que asegura también una gran parte de las condiciones de la reproducción de las relaciones de la producción. Pero las condiciones económicas y políticas de la reproducción están aseguradas por el Derecho y el Estado. En cuanto a las ideologías, participan en las relaciones de producción y en el conjunto de las relaciones sociales, asegurando la hegemonía ideal o cultural de la clase dominante. Entre estas ideologías se encuentran, en general, la ideología jurídica, la ideología política, la ideología moral, la ideología religiosa, y lo que Marx llama la ideología filosófica (Althusser, 2015, pp. 157-158).

A pesar de la claridad descriptiva de este modelo que también aparece en *Los aparatos ideológicos del Estado* y en *La revolución teórica de Marx* (1967), Althusser propone una actualización, o al menos, una nueva lectura de este modelo del todo social estructurado. El funcionamiento descrito anteriormente podría indicar que las superestructuras son un mero reflejo de la estructura material, pero, por el contrario, el pensador francés encuentra que los diferentes niveles (político e ideológico) operan con relativa independencia según la formación social³ y podrían volverse dominantes en ella, mientras que las condiciones materiales, la estructura, es determinante en última instancia, pero no necesariamente dominante en el todo social. Esto significa, básicamente, que las teorías regionales de la política y la ideología en el marco del entendimiento marxista de la sociedad son más que posibles, además de necesarias para evitar el reduccionismo economicista. De esta manera, Althusser acepta la metáfora del edificio del todo social como una teoría descriptiva, pero plantea su superación.

³ Consecuencia de las lecturas que seguimos es que el Todo social estructurado y el modo de producción no son equivalentes. Cómo mencionamos antes un modo de producción alberga niveles con independencia relativa pero el Todo social estructurado puede albergar diversos modos de producción que se hacen más notables en algunos de sus niveles. Luego referimos al Todo social estructurado significa referirnos a una combinación posible de elementos de diversos modos de producción que se encuentran operando en una sociedad determinada.

Pese a lo dicho, la superación que propone Althusser no abandona las categorías de Marx; por el contrario, intenta desarrollarlas con mayor complejidad. En concreto, ¿cómo funciona el modelo de Althusser? Uno de los aportes fundamentales de Althusser a los debates marxistas de la etapa post-estalinista fue, sin duda, la idea de ruptura epistemológica. Con esta idea, Althusser intentaba mostrar que la obra de Marx habría experimentado una ruptura radical en algún momento de 1845. En ese momento, la obra de Marx abandonaba la herencia hegeliana de una dialéctica idealista para dar paso a una etapa científica que inauguraba una teoría de la historia (el materialismo histórico) y una filosofía (el materialismo dialéctico). Así pues, la cuestión central de la ruptura está relacionada con la dialéctica hegeliana. Para Althusser, la perspectiva dialéctica de Hegel simplificaba en extremo las condiciones que suscitan un cambio histórico al reducir la contradicción de un momento histórico a un principio interno único. De allí proviene el ejemplo clásico de Roma que utiliza el francés para criticar a Hegel que vemos a continuación:

Así Roma: su gigantesca historia, sus instituciones, sus crisis y sus empresas, no son sino la manifestación en el tiempo y luego la destrucción del principio interno de la personalidad jurídica abstracta. Este principio interno contiene en él, como ecos, todos los principios de las formaciones históricas superadas, pero como ecos de sí mismo, y a ello se debe que no tenga sino un centro, que es el centro de todos los mundos pasados conservados en su recuerdo, razón que explica que sea simple. Y en esta simplicidad misma aparece su propia contradicción: en Roma, la conciencia estoica, como conciencia de la contradicción inherente al concepto de personalidad jurídica abstracta, que apunta sin duda al mundo concreto de la subjetividad, pero yerra el tiro. Esta contradicción hará estallar a la misma Roma y producirá aquello que la continuará: la figura de la subjetividad en el cristianismo medieval (Althusser, 1967, p. 83).

Al presentar la contradicción como un principio único unificador del espíritu interno de una sociedad, Hegel puede conectar los movimientos de la historia en un ciclo dialéctico simple que permite explicar las transformaciones históricas en una línea que conecta la antigüedad con la Alemania del siglo XIX. Sin embargo, al mismo tiempo, esta perspectiva ignora las especificidades de las sociedades y las desecha sin más (Althusser, 1967). Lo opuesto a esta visión hegeliana es la

inversión que hace Marx. No se trata simplemente de invertir el orden o las categorías hegelianas, sino de sobredeterminar la contradicción dialéctica, incluyendo todos los elementos que entran en juego. Por ejemplo, según Althusser, “la contradicción capital-trabajo no es jamás simple, sino que se encuentra especificada por las formas y las circunstancias históricas concretas en las cuales se ejerce” (Althusser, 1967, p. 86). Los efectos de la idea de sobredeterminación en el todo social son definitivos. En primera instancia, refuerza la idea de que las superestructuras no son un simple reflejo de la estructura, alejándose así del economicismo. En segunda instancia, propone un modelo teórico de la transformación social que permite el desarrollo, al interior del marxismo, de progresos específicos en lo político y lo ideológico sin la sombra constante de la economía. Sin duda, Althusser está contribuyendo a la ampliación de los pensamientos de Marx o, al menos, él lo ve así pues afirma que “Marx nos da los dos extremos de la cadena y nos dice que entre ellos hay que buscar: de una parte, la determinación en última instancia por el modo de producción; de la otra, la autonomía relativa de las superestructuras y su eficacia específica” (Althusser, 1967, p. 91). Con el rechazo de la dialéctica hegeliana desaparece la idea de una contradicción simple que provoca la transformación del todo social. Por el contrario, intervienen diferentes factores que actúan en los niveles del todo social con implicaciones desiguales. La dialéctica marxista se encargaría entonces de analizar el segundo tipo de contradicciones, las sobredeterminadas.

En el artículo llamado Sobre la dialéctica materialista incluido en la *Revolución teorica de Marx* (1967), Althusser nos ofrece algunas clarificaciones sobre la idea de sobredeterminación. Elementos centrales expuestos en este documento son las distinciones entre contradicciones y la idea de desarrollo desigual. Veamos:

Aquí nos encontramos bruscamente frente a tres conceptos muy notables. Dos conceptos de distinción: 1. La distinción entre la contradicción principal y las contradicciones secundarias;

2. La distinción entre el aspecto principal y el aspecto secundario de la contradicción, Por último, un tercer concepto: 3. El desarrollo desigual de la contradicción (Althusser, 1967, 161).

En primera instancia, se reafirma la multiplicidad de contradicciones que pueden emerger en una formación social. Esta multiplicidad no es completamente caótica, sino que permite establecer relevancia entre las contradicciones, haciendo posible identificar aquella que se vuelve principal en una coyuntura específica frente a otras que, aunque influyendo, lo hacen de forma secundaria. Al mismo tiempo, la distinción principal no tiene una única cara; al igual que las contradicciones, alberga una multiplicidad de factores que complejizan el proceso de la contradicción misma. Por último, la existencia de cierta jerarquía entre las contradicciones desemboca en un desarrollo desigual en el todo social, ya que estas podrían ubicarse en cualquiera de los niveles.

A pesar de la aparente sencillez de la explicación, estas características albergan más elementos determinantes para el autor. En primer lugar, está la aparente simplificación derivada de una contradicción principal que domina las demás; en segundo lugar, el entendimiento de la contradicción como un proceso complejo; y, por último, la relación del desarrollo desigual con la determinación en última instancia por la economía. La existencia de una contradicción principal no disminuye la importancia de las secundarias, sino que expresa la complejidad de los procesos sociales. Un ejemplo de esto es que Althusser, siguiendo aquí a Mao, introduce la idea del aspecto principal de la contradicción. ¿Qué significa esto? No es otra cosa que la complejidad del proceso social, que se manifiesta también en la contradicción principal y, es de suponer, aunque Althusser no lo especifique, en las contradicciones secundarias. Sin embargo, que se utilice la distinción del aspecto principal en el análisis de una contradicción principal podría leerse como una simplificación o, al menos, una concesión al modelo hegeliano. La astucia de Althusser emerge aquí para mostrar que esa tentación hegeliana no solo es equivocada, según su perspectiva, sino que, además, Marx la rechazaba. Según Althusser, el proceso simple del cual emergería una

contradicción simple solo puede ser el resultado de un proceso complejo que permite la simplificación.

No solo muestra Marx [...] que es imposible remontarse al nacimiento, al origen de lo universal simple de la “producción”, ya que “cuando hablamos de producción nos referimos siempre a la producción en un estado determinado del desarrollo social, a la producción de individuos viviendo en sociedad”, es decir, en un todo social estructurado [...] y es sin duda lo más importante, demuestra que lejos de ser originaria, la simplicidad solo es el producto de un proceso complejo (Althusser, 1967, p. 162).

Esta interpretación de la simplicidad en el origen refuerza, sin duda, la idea de múltiples contradicciones producidas en un todo social dado. Al mismo tiempo, y siguiendo a Marx, nos muestra que la metáfora del edificio, inicialmente descriptiva, es posible a partir de elementos propios de Marx. Esto refuerza la idea de la ruptura epistemológica y, además, nos ofrece, de la mano del mismo Marx, un ejemplo de la simplicidad de una contradicción como resultado de la complejidad del proceso de un todo social dado.

El trabajo parece ser una categoría totalmente simple. También la representación del trabajo en su universalidad -como trabajo en general- es muy antigua. Y, sin embargo, considerado en esta simplicidad desde el punto de vista económico, el "trabajo" es una categoría tan moderna como las relaciones que dan origen a esta abstracción simple (Marx, 1989, pp. 53-54)⁴.

La cita no pudo ser mejor escogida pues en las páginas siguientes Marx se dedica a desarrollar el proceso complejo por el cual el trabajo alcanza una aparente simplicidad en el capitalismo referenciado su evolución desde los llamados Bárbaros hasta las reinterpretaciones que hizo Adam Smith del mismo para adaptarlo al desarrollo capitalista. Más allá de los desarrollos de Marx, Althusser muestra con solidez que, por lo menos en *la Introducción a la crítica de la economía política*, Marx se aleja de la dialéctica hegeliana y propone una forma diferente de analizar las

⁴ Aunque la cita aparece en el texto de Althusser preferí traerla directamente Marx pues en el texto se altera un poco con la introducción de explicaciones de Althusser.

contradicciones, forma que hereda el propio Althusser para desarrollar el siguiente punto: el desarrollo desigual.

El desarrollo desigual de las contradicciones se deriva de la existencia de la multiplicidad de contradicciones y la presencia de una contradicción principal junto con otras secundarias. Esto indica con claridad que el proceso de transformación de un todo social dado implica el desarrollo en diferentes niveles de estas contradicciones. Podría pensarse que alguna contradicción sobresaldría sobre las demás, dando lugar a lo que el autor llamaría ideología hegeliana, ya que esa contradicción parecería simplificar el proceso. Sin embargo, lejos de esta consideración, Althusser sostiene que esta aparente jerarquía de las contradicciones no es contraria a la idea de unidad en la formación social. En específico, la complejidad misma del todo social es la forma en que el marxismo lo comprende. En otras palabras, y cito a Althusser: “La unidad de la que habla el marxismo es la unidad de la complejidad misma, y el modo de organización y articulación de esa complejidad constituye precisamente su unidad” (Althusser, 1967, p. 167).

Esta interpretación refuerza, por ejemplo, la crítica de Althusser al economicismo, ya que no existe una forma preestablecida de definir cuál es la contradicción principal o en qué nivel del todo social se encuentra. Algunos, los economicistas, afirmaron que la contradicción principal siempre reside en la estructura económica de la sociedad. Sin embargo, según el autor, “cada contradicción, cada articulación esencial en la estructura y la relación general de las articulaciones en la estructura dominante, constituyen otras tantas condiciones para la existencia del todo complejo” (Althusser, 1967, p. 1969). Esto significa que la existencia misma de una estructura dominante permite y respalda la existencia de las estructuras que no lo son, de modo que la estructura de la sociedad permite la existencia de la superestructura y viceversa.

De nuevo, Althusser retoma su crítica al modelo hegeliano al expresar que, para Hegel, las condiciones que posibilitan el todo complejo son simplemente datos externos que no afectan el movimiento dialéctico y quedan relegados a la mera contingencia. En contraste, la práctica política marxista produce una reflexión sobre las condiciones de existencia del todo social dado. En resumen, Althusser propone llamar a esta reflexión sobre las condiciones: *sobredeterminación*, que define como “la reflexión, en la contradicción misma, de sus condiciones de existencia, es decir, de su situación en la estructura dominante del todo complejo” (Althusser, 1967, p. 175). Una vez nos encontramos con la contradicción *sobredeterminada* el paso siguiente es la cuestión de la acción política con impacto en el proceso de transformación del todo social complejo. Naturalmente, Althusser no pensó en estas categorías únicamente como elementos descriptivos de la complejidad de una formación social. Por el contrario, esta descripción desemboca en una mirada a la forma como la intervención de la acción política puede impactar en la transformación o mutación del todo complejo y de las contradicciones que lo componen. El movimiento de las contradicciones *sobredeterminadas* tendría entonces dos momentos: “Para dar cuenta de una realidad donde reina la identidad de los contrarios, es decir: “1) el paso, en condiciones determinadas, de un contrario al lugar de otro, el cambio de papeles entre las contradicciones y sus aspectos (llamaremos a este fenómeno de sustitución desplazamiento); 2) “la identidad” de los contrarios en una unidad real (llamaremos a este fenómeno de “fusión” condensación)”. (Althusser, 1967, p. 175). Sin embargo, ¿cuál es el motor de estos cambios? ¿Podría ser acaso la negatividad propia de la dialéctica hegeliana? Sin duda, Althusser continúa en su rechazo del modelo hegeliano, pues la negación de la idea simple es ajena a la contradicción *sobredeterminada*. El abordaje marxista del asunto es otro, despojado del hegelianismo. Althusser muestra que la contradicción involucra luchas en

diferentes niveles del todo complejo, luchas que se dan en diferentes niveles del todo complejo según esté dispuesta la contradicción en una estructura determinante. Como vimos, estas estructuras pueden variar según el todo complejo en que se presenten. Así, es la desigualdad en el desarrollo de las contradicciones en diferentes estructuras del todo complejo la que, a través de la lucha, mueve el proceso de transformación.

El proceso tendría entonces tres momentos “no-antagónico, antagónico y revolucionario” (Althusser, 1967, p. 180). El primero constituye el momento del desplazamiento que se vale de la metonimia para evitar el conflicto. El segundo momento, el antagónico, se daría en momentos de condensación de contradicciones que desembocará necesariamente en alta conflictividad. Finalmente, el tercer momento, el revolucionario, implicaría un desmembramiento y una reconfiguración total del todo social complejo que permitiría, en palabras de Althusser, la evolución de las cosas.

1.2.2 El Fascismo en Poulantzas según Laclau

Sin duda, Laclau revolucionó el pensamiento sobre el populismo desde los años setenta al caracterizarlo como un proceso de articulación interclasista en lugar de una ideología o un movimiento. No obstante, esta claridad no sería posible sin el análisis que el autor argentino hizo de la obra *Fascismo y Dictadura* (1971) de Poulantzas, quien es una de las fuentes fundamentales de la teoría posterior de Laclau, sobre todo en sus escritos sobre populismo. Veremos entonces los puntos centrales que destaca Laclau en su análisis de *Fascismo y dictadura* para resaltar que el resultado de este análisis es el germen del concepto de populismo de Laclau. No reconstruiremos la totalidad del análisis de Poulantzas, pues desborda las dimensiones del presente documento. Sin embargo, sí reconstruiremos la forma en que Laclau entiende el argumento de Poulantzas para

establecer las distancias críticas que los separan. La reconstrucción que hace Laclau de la obra de Poulantzas se basa en tesis centrales. Abordaremos las tesis de Poulantzas tal como las describe Laclau, presentando al mismo tiempo las objeciones a las mismas. Procedamos.

La primera tesis de Poulantzas sostiene que “el fascismo se sitúa en el estadio imperialista del capitalismo” (Laclau, 1986, p. 98). Esta interpretación no era nueva ya que parte del debate sobre el fascismo en la primera generación de la Escuela de Frankfurt que se centraba en la idea de capitalismo de Estado de Pollock (2020). Poulantzas tenía en mente ese debate y destacaba que intentaba alejarse desde un primer momento de las interpretaciones del totalitarismo como categoría fundamental para el análisis crítico del fascismo. La cuestión para Poulantzas es que el entendimiento del fascismo como imperialismo es acertado pero estuvo limitado, especialmente por la postura del Komintern, debido al economicismo que impedía ver las implicaciones políticas e ideológicas del mismo. Poulantzas comparte el análisis según el cual el fascismo es posible gracias a un cambio en el papel del Estado frente a la economía a principios del siglo XX, pasando de la ilusión del Estado gendarme al Estado monopolista. Esta transformación en el modo de producción, considera el autor griego, permitió la formación del fascismo. Sin embargo, este componente no es único pues entraron en juego los procesos de desarrollo desigual del capitalismo a nivel internacional en la Europa de principios de siglo XX. La idea de Poulantzas es el estadio imperialista del Estado debe entenderse a partir de la idea de cadena y desarrollo desigual de los eslabones (Poulantzas, 1979). Así, además de los procesos internos de los Estados, las condiciones internacionales de desarrollo del capitalismo jugaron un papel clave. El eslabón más débil de esa cadena vio nacer al Partido Bolchevique y los siguientes dos eslabones vieron nacer al fascismo.

Viene entonces la segunda tesis: “la debilidad de los eslabones de la cadena imperialista no depende de un proceso de retardo o del ritmo de desarrollo económico, sino de una acumulación de

contradicciones” (Laclau, 1986, p. 99). Sin duda, las transformaciones del Estado monopolista jugaron un papel central. No obstante, como mencionamos, este Estado transformó los modos de producción. Si seguimos el concepto de modo de producción de Poulantzas, originalmente de Althusser, consideramos siempre que el nivel económico es uno entre el político y el ideológico. Esta posición se distancia de la interpretación, en opinión del autor, economicista que albergó el Komintern en sus análisis del fascismo. En esencia, Poulantzas pensaba que se había hecho una mala interpretación de Lenin en sus desarrollos sobre el imperialismo. Una lectura adecuada sería aquella que Lenin hacía del desarrollo de la Rusia zarista:

Cuando Lenin analiza (...) descubre en Rusia, en tanto que eslabón más débil de la cadena, una *acumulación de contradicciones*⁵ en que intervienen lo económico (las diversas formas de producción coexistentes en Rusia), de lo político (el Estado zarista) y de la ideología (la crisis ideológica). Si esta acumulación era la que hacía a Rusia el eslabón más débil, se debe a que la cadena misma no tenía de ninguna manera por único elemento de cohesión los lazos económicos (Poulantzas, 1979, p. 15).

Siguiendo esta estructura de análisis, los candidatos adecuados en términos de acumulación de contradicciones para albergar el fascismo eran Italia y Alemania. El primero se encontraba sufriendo las consecuencias del *Risorgimento*, que había dejado la revolución burguesa en un estado de mucha fragilidad debido a su dependencia de los terratenientes del sur de la península itálica para controlar el poder político. La desigualdad económica, producto de la imposibilidad de llevar a cabo una reforma agraria, la entrada tardía en la revolución industrial y la intervención del Papa negando a los católicos la participación en política, convirtieron a la Italia de principios del siglo XX en un eslabón particularmente débil en la cadena del imperialismo capitalista (Poulantzas, 1979). El caso de Alemania, aunque diferente históricamente, tuvo procesos de industrialización mucho más exitosos y veloces que el caso italiano. Sin embargo, guardaba una relativa similitud

⁵ Cursiva del original.

con relación con las dificultades de formación de la unidad nacional y la persistencia de reductos feudales que impedían la consolidación de la burguesía como clase hegemónica. El autor griego afirma que unidad nacional significa la unidad económica de una formación social, la cual está sobredeterminada por una serie de datos políticos (forma de Estado burgués) e ideológicos (ideología política burguesa), todo lo cual faltaba en gran medida en Alemania (Poulantzas, 1979, p. 20). El surgimiento del fascismo en estos dos países no un destino manifiesto del alma de unos pueblos sino que fue producto de coyunturas históricas específicas en su consolidación como naciones. De haberse vivido en otros países del contexto europeo de la época, habrían tenido desenlaces similares.

La tercera tesis que encuentra Laclau (1986) en Poulantzas para explicar este fenómeno es que "el proceso de fascistización y el advenimiento del fascismo al poder corresponden a una profundización aguda de las contradicciones internas entre las clases y las fracciones de clase dominante" (p. 100) (Poulantzas, 1979, p. 71). Poulantzas describe un estado de crisis en la estabilidad ideológica de la hegemonía de la burguesía italiana y alemana. Según el autor, los años posteriores a la Primera Guerra Mundial estuvieron marcados por un enfrentamiento entre las facciones de las clases dominantes, lo que impidió la consolidación hegemónica de una facción sobre las otras, dejando a la formación política en su conjunto en un momento de debilidad. Como toda crisis ideológica, la descrita por Poulantzas en el proceso de fascistización tuvo repercusiones importantes en los procesos de representación de los partidos y sus bases, interrumpiendo el funcionamiento normal del Estado burgués-parlamentario. En este contexto de crisis hegemónica, también se abrió la posibilidad de una ofensiva de las clases obreras. Sin embargo, la crisis ideológica no parecía afectar únicamente a la burguesía, ya que las clases obreras también se

encontraban en un momento de crisis ideológica; una situación que configura una crisis ideológica generalizada.

Uno de los efectos de esta crisis ideológica generalizada fue la ruptura organizativa entre los partidos burgueses y los funcionarios estatales que defendían la misma ideología burguesa en el Estado, a quienes Poulantzas (1979) llama perros guardianes. Según el autor, estos funcionarios "parecen adoptar y preconizar el fascismo más radical, directa y abiertamente" (p. 79). Esto generó una formación de poderes paralelos, donde el poder formal difiere del poder real del aparato del Estado. Es en esta situación que el fascismo respondió reorganizando el bloque de poder para instaurar la hegemonía del gran capital monopólico, pero a través de una alianza con la pequeña burguesía.

El proceso de debilidad ideológica generalizada refiere a la cuarta tesis analizada por Laclau (1986) que afirma que "los comienzos del proceso de fascistización presuponen una serie característica de derrotas por parte del movimiento obrero" (p. 101). El efecto de estas derrotas fue la adopción de una posición defensiva por parte del proletariado frente a la ofensiva de la burguesía. Sin embargo, cuando el Komintern percibió la debilidad económica en Italia y Alemania, se pensó que era el momento de pasar a una posición ofensiva. No obstante, según Poulantzas (1979), el enfoque economicista que dominaba en la Tercera Internacional tuvo efectos negativos en el diagnóstico y la estrategia para ese momento. Al centrarse en el funcionamiento de la economía y pensar que tal vez estaban en un nuevo período revolucionario, el análisis del Komintern no reconoció la fuerza que tenían las clases dominantes en otros niveles. Afirma el autor que "se asiste, con el advenimiento del fascismo, no a una confesión de la debilidad de la burguesía sino a una consagración, por mucho tiempo, de su fuerza" (Poulantzas, 1979, p. 84). Aunque la burguesía

estaba en un período de crisis ideológica, su fuerza relativa frente al proletariado no permitía una acción ofensiva por parte de estos últimos.

Al mismo tiempo, se desarrolla la quinta tesis expuesta por Laclau (1978): “el papel de la pequeña burguesía es esencial en el advenimiento del fascismo al poder” (p. 101). Una crisis ideológica generalizada como la descrita por Poulantzas afectaba particularmente a la pequeña burguesía, ya que esta clase adoptó la ideología burguesa en crisis como propia. Este punto es especialmente crítico debido al tipo de formación de clase de la pequeña burguesía, que a diferencia del proletariado o la burguesía, no se basa en una posición económica específica de clase. Las condiciones económicas de la pequeña burguesía se limitan simplemente a la pequeña propiedad y la pequeña producción, que no implican la explotación del trabajo asalariado (p. 276). Como muestra Poulantzas (1979), los elementos determinantes de la pequeña burguesía como clase se manifiestan a nivel ideológico y político, tomando prestadas las ideologías políticas puras del modo de producción capitalista: burguesía y proletariado.

La forma de identificación específica de la pequeña burguesía se da a través de formas de préstamos ideológicos. Así, se adapta la ideología burguesa a las condiciones aspiracionales de clase, y en un nivel menor, se incorporan elementos de la ideología de la clase obrera. Esta adaptación varía según las coyunturas específicas que afectan las condiciones ideológicas de la pequeña burguesía, ya sea consolidando una unidad ideológica o dividiéndola en facciones de clase. El advenimiento del fascismo fue una coyuntura muy específica en la que la ideología pequeñoburguesa unificó las posiciones económicas medias, que no eran asimilables a la burguesía ni al proletariado, convirtiéndolas en una unidad ideológica hegemónica que reemplazó la ideología burguesa.

Poulantzas describe ese proceso siguiendo un esquema de efectos de la diferenciación ideológica y, posteriormente, política. Sigamos ese esquema, ya que es el centro de la crítica de Laclau, que es en última instancia lo que interesa en este texto. Las facciones mayoritarias en la pequeña burguesía fueron la de la pequeña producción y pequeña propiedad, y la de los trabajos asalariados no productivos (no proletarios). Estas dos grandes facciones desarrollaron elementos ideológicos diferentes pero convergentes para el proceso de fascistización. Ambas facciones crearon elementos ideológicos que confluyen en las siguientes posiciones: el anticapitalismo de status quo, el mito de la pasarela y un fetichismo del poder (Poulantzas, 1979, p. 281).

El anticapitalismo de *status quo* implicaba, según Poulantzas (1979), para la facción de los pequeños propietarios y pequeños productores un rechazo de la opulencia de las clases burguesas en el poder más una perspectiva antimonopólica de condiciones justas de competencia que no altera la estructura de propiedad. Los trabajadores asalariados no productivos llegaban a este anticapitalismo por “una justicia social por la redistribución, por medio del Estado [...] que adoptan así las formas principales de reclamaciones contra la legislación fiscal” (Poulantzas, 1979, p. 282). El mito de la pasarela significaba, y significa hoy también para las clases medias, la aspiración a que su lugar en la pequeña burguesía sea un momento de paso en el ascensor social. Los pequeños productores y propietarios se interesaban por “el paso individual, hacia arriba, de los mejores y de los más capaces”⁶ (Poulantzas, 1979, p. 283). Mientras que para los asalariados no productivos se tramita a través de demandas de espacios de formación cualificada que eviten la proletarización y faciliten el ascenso social. En ambas facciones sobrevenía también un fetichismo del poder

⁶ Comillas originales del autor.

consistente en el apoyo a Estados fuertes y neutrales que aportaran en el proceso de mantenimiento de las condiciones económicas que evitarían la decadencia y promoviera la movilidad social.

Estas características ideológicas devenían para Poulantzas (1979) en unas condiciones políticas organizativas específicas: incapacidad para organizarse en un partido; identificación y apoyo al Estado como forma de alianza con la clase burguesa; agentes políticos de estabilidad en tiempos regulares y rebeldes en tiempos de crisis; e, inestabilidad ideológica que itera entre los préstamos ideológicos proletarios o burgueses según se dé la coyuntura. Esto implicaba unas condiciones especiales en la importancia de la ideología para la pequeña burguesía. En primera instancia, las facciones mantienen cierta independencia entre sí por el tipo de diferenciación económica diversa que ocupan. En segunda instancia, su capacidad de iteración, pese a no ser una clase social pura, puede generar alianzas con el proletariado y con la burguesía según sea el caso. Y en tercera y última, la ideología es central pues al no tener condiciones económicas características propias sólo la posición ideológica los aglutina en tanto clase social.

A partir de esto Poulantzas explica que el proceso de surgimiento del fascismo se dio, según la sexta tesis, en un momento de crisis ideológica al nivel de la burguesía italiana tanto como del proletariado que permitió que el partido fascista impulsada desde esa pequeñaburguesía una reconfiguración de las clases sociales y apalancar la formación del Estado Fascista. No obstante, la tesis siete, muestra que la función del Estado Fascista no guardó lealtad a los intereses de la pequeña burguesía, sino que, al contrario, impulsó la expansión del gran capital monopolista y la formación de un Estado de excepción diferente a los conocidos hasta ese momento.

La última etapa de la sobredeterminación, la condensación, fue usada por Poulantzas para describir el advenimiento del fascismo. Laclau concuerda en la forma que el autor griego plantea el problema

del fascismo, pero opina que el análisis ideológico de la unidad ruptural, la unidad de las contradicciones una vez condensada, se hace cuando menos de forma insuficiente. Es decir, Poulantzas analizó los elementos que intervienen en la condensación, pero no el proceso mismo como esta se dio. Para explicar esta crítica Laclau anota que Poulantzas ha tratado la ideología fascista como el resultado de la unión de elementos ideológicos prestados de las clases sociales puras en el modo de producción capitalista. Por tanto, el análisis de la ideología fascista requirió la descomposición de los elementos ideológicos que lo integraron para ser analizados por separado; sería esto el primer paso. No obstante, al tomar este camino Poulantzas asumió que los elementos ideológicos prestados por el fascismo eran elementos heterogéneos que mantenían las mismas características que en la ideología pura original. En otras palabras, los elementos que componen una ideología tendrían una pertenencia sedimentada de clase. Los ejemplos que trae Laclau para demostrar esto son evidentes, pero destaca la negación de unidad ideológica del fascismo cuando Poulantzas afirma que:

El papel de la ideología fascista en las masas populares no se debe en absoluto a la repetición arbitraria de un discurso idéntico, vinculado a las técnicas de propaganda, frente a unas masas atomizadas e indiferenciadas [...]. Muy por el contrario, este papel se debe al hecho de que estas ideologías y este discurso se presentan de forma considerablemente diferenciada, tal como se encarnan en los diversos aparatos ideológico-políticos fascistas, según las diversas clases, fracciones de clase y categorías sociales a los que se dirigen (Poulantzas citado en Laclau, 1978, P. 106)⁷.

Con esto, parecería entonces que el fascismo fue, sobre todo, una amalgama de elementos ideológicos prestados que no sufrieron mayores cambios internos más allá de su articulación. De la misma forma, la transformación de una ideología en otra, por ejemplo, la del liberalismo italiano

⁷ Artículo original en francés de 1976 “A propos de l’impact populaire du fascisme. *Éléments pour une Analyse du Fascisme*”

en el fascismo o el imperialismo convertido en fascismo, solo sería posible debido a la coincidencia particular de algunos elementos ideológicos comunes entre ellas, como el militarismo.

Recordemos la crítica al procedimiento de Poulantzas para establecer una teoría regional de lo político en el marxismo. De la misma manera que señalaba Laclau la debilidad de Poulantzas para hacer análisis empíricos en la independencia relativa de lo político, encuentra que, en este análisis del fascismo, aunque intervienen muchas referencias históricas y empíricas el análisis de estas no se hizo. Por el contrario, Poulantzas trata a los elementos ideológicos como categorías abstractas que no cambian con el contexto histórico. Siguiendo esta crítica, Laclau plantea que lejos de pertenecer a una clase pura los elementos ideológicos son adaptados al contexto. Por ejemplo, el liberalismo, sirvió en Italia para la formación del fascismo mientras que en Sudamérica fue usado por las clases feudales para hacer un proceso mínimo de modernización que garantizaba su estabilidad material. Es decir, los elementos ideológicos no tendrían nunca una pertinencia de clase sino una adaptación contextual derivado del desarrollo específico del modo de producción del todo social que los adapte. De esto a la teoría de los significantes flotantes que desarrollará Laclau veinte años después se empieza a trazar un rumbo claro.

La hipótesis de lectura que se empieza a perfilar en los segmentos pasados demostraría que los elementos básicos de la teoría del populismo de Laclau responden inicialmente a su ruptura con Poulantzas, y con Althusser, antes que a la adopción de las coordenadas teóricas del psicoanálisis lacaniano. Veamos ahora cuáles elementos básicos componen la teoría del populismo de Laclau y pueden rastrearse a la toma de distancia de Poulantzas.

1.2.3 Del desencuentro con Poulantzas a la teoría del populismo

La crisis ideológica de las clases dominantes y dominadas fue el punto central para el advenimiento del fascismo italiano en el análisis de Poulantzas. Al mismo tiempo la ideología se hizo vital para aglutinar a la pequeña burguesía como impulsora del fascismo. Esta ideología pequeñoburguesa se nutrió de los elementos ideológicos que tomó prestados tanto de la burguesía otrora dominante como de las clases obreras; justo por esto el fascismo se reclamaba a sí mismo como un movimiento obrero. No obstante, la precisión histórica de la reconstrucción de Poulantzas no es el centro de este texto sino la forma como Laclau, que se reclama hasta aquí althusseriano, critica las deficiencias del análisis teórico del autor griego. Podemos decir que la discusión de Laclau con Poulantzas es una discusión althusseriana pues gran parte de las críticas del primero al segundo tienen por objeto la mala lectura o la omisión de las enseñanzas del estructuralista francés. De la misma forma como Laclau cree que Poulantzas no sigue el proceso de formación de conceptos de Althusser en su análisis del Estado reclama que olvida también la idea althusseriana de formación del sujeto por interpelación de la ideología. Vale la pena entonces repasar algunos pasajes de Althusser sobre la doble función de la interpelación como formadora de sujetos y de la ideología en tanto estos son al tiempo constitutivos de toda ideología. Veamos dos pasajes clave:

Sugerimos entonces que la ideología "actúa" o "funciona" de tal modo que "recluta" sujetos entre los individuos (los recluta a todos), o "transforma" a los individuos en sujetos (los transforma a todos) por medio de esta operación muy precisa que llamamos interpelación, y que se puede representar con la más trivial y corriente interpelación, policial (o no) "¡Eh, usted, oiga!" (Althusser, 1971, pp. 63-64).

Decimos que la categoría de sujeto es constitutiva de toda ideología, pero agregamos enseguida que la categoría de sujeto es constitutiva de toda ideología sólo en tanto toda ideología tiene por función (función que la define) la "constitución" de los individuos concretos en sujetos. El funcionamiento de toda ideología existe en ese juego de doble constitución, ya que la ideología no es nada más que su funcionamiento en las formas materiales de la existencia de ese funcionamiento (Althusser, 1971, p. 62).

Efectivamente nos topamos con dos extractos bastante citados y discutidos en la obra de Althusser. Aunque en la argumentación del autor el orden es inverso al que presentamos propongo hacer la lectura de ambos en este orden pues permite clarificar el punto central de Laclau. En el primer pasaje, Althusser ilustra el funcionamiento de la interpelación como operación de transformación de individuos en sujetos⁸. Parafraseando al pensador francés (1972) los sujetos son individuos que viven en la ideología y por tanto se comportan en la realidad material de acuerdo a la ideología que se ha interiorizado de acuerdo a las condiciones materiales de existencia (determinada por la economía en última instancia). Una vez los sujetos se constituyen como tal se convierten en agentes que permiten el funcionamiento material de cualquier ideología. Al mismo tiempo, la categoría de sujeto interactúa con la de ideología como causa y consecuencia: causa en tanto que permite la existencia material de la ideología y consecuencia porque sin ideología no existirían los sujetos.

La posición de Althusser es determinante para la crítica de Laclau a Poulantzas, ya que en su lectura de Althusser, el autor argentino encuentra que la interpelación unifica la ideología en un discurso único capaz de realizarse a través de los sujetos. En esta perspectiva, el análisis de la crisis ideológica del fascismo de Poulantzas ignora por completo la especificidad de la interpelación ideológica del fascismo. Como resultado de este olvido, se establece la idea de articulación de elementos ideológicos aislados que se prestan entre las ideologías de las clases sociales en el proceso de formación del fascismo. Luego, Laclau se posiciona frente a Poulantzas: “los elementos aislados de un discurso carecen de significado en sí mismos” (Laclau, 1978, P. 114). La cuestión es cómo se da la condensación de las diferentes interpelaciones presentes en los elementos

⁸ La idea de sujeto en Althusser es cuando menos problemática. En su propuesta global de un marxismo antihumanista la idea de sujeto es bastante tenue, pero en su teoría sobre la ideología la categoría toma un lugar central en la argumentación del autor. Una buena discusión de esta tensión sobre la categoría de sujeto en la obra de Althusser puede encontrarse en el artículo Louis Althusser: el sujeto entre comillas, de la profesora Gabriela Manini de la Universidad Nacional del Cuyo en Argentina.

ideológicos del fascismo. Recordemos que la condensación de contradicciones ocurre en el momento antagónico del proceso previo a un posible momento revolucionario, justo cuando el desplazamiento es incapaz de absorber la conflictividad derivada de las contradicciones. Hasta aquí, Laclau no se aleja de Althusser. No obstante, propone una interpretación de la interpelación de clase que lo distancia en cierta medida de Althusser y Poulantzas, pero que constituirá la base de su pensamiento populista: la idea de interpelación democrático-popular.

Como vimos antes, el surgimiento del Fascismo para Poulantzas tiene origen en una crisis ideológica generalizada que implica en palabras de Laclau una “crisis de identidad de los agentes sociales” (1978, p.116). Por supuesto, una crisis de esta magnitud implica un proceso de lucha por la formación de nuevas identidades que reorganicen la estructura de la sociedad, lo que Althusser llamaría el momento revolucionario. Esta lucha se da, en la perspectiva del autor argentino, en el campo de la constitución de una construcción discursiva ideológica que se oponga a las demás fuerzas en disputa, un antagonismo ideológico. La salida a esa disputa consistiría en la negación de todas las interpelaciones en juego menos una que sería usada por la fuerza social con aspiración hegemónica para reconstituir el todo social. Nos topamos así con un Laclau muy cercano al que propondrá 20 años después la teoría de los significantes vacíos, pero para la época en que escribe esta crítica sus lazos con el marxismo se mantenía a través de Althusser y la adaptación de la idea de lucha de clases.

En un primer giro lejos del marxismo Laclau pone en consideración los antagonismos generados en la lucha de clases. La problematización del autor argentino surge de una aparente ambigüedad en los antagonismos surgidos de la lucha de clases, antagonismos que se dan a dos niveles: el económico y el ideológico-político. Es decir, el marxismo entendía siempre la lucha de clases como la reducción de cualquier contradicción a una contradicción de clase; de allí la idea de Poulantzas

de que los elementos ideológicos mantengan siempre su pertenencia de clase. Sin embargo, una formación social no alberga un modo de producción puro, por el contrario, siguiendo la idea de desarrollo desigual de Althusser es posible encontrarse con situaciones de la contradicción sobredeterminada que pertenezcan a modos de producción diferentes al modo dominante en una formación social. El efecto de esta cuestión en el análisis es que no todo antagonismo derivado de la lucha de clases se deriva del modo de producción sino que existen antagonismos que se dan entre el bloque dominante y las clases dominadas. Este último antagonismo tendría entonces dos características: “no constituye las clases como tales y [...] sólo resulta inteligible en el nivel de la formación social” (Laclau, 1978, p. 118).

Afirma Laclau que el marxismo tradicional explicaba la existencia de estos dos antagonismos como la distinción lucha de clases o lucha política. En la primera, las clases sociales se mantienen inalteradas mientras que la segunda se explica a través de la alianza de clases. Sin embargo, Laclau considera esto es un reduccionismo que debe ser superado por un entendimiento nuevo del antagonismo. Así, nos propone dos tesis: “1) Solo es lucha de clases aquella que constituye a las clases como tales; 2) no toda contradicción es, en consecuencia, una contradicción de clase, pero toda contradicción está sobredeterminada por la lucha de clases”(Laclau, 1978, p. 120).

Estas dos tesis muestran que existen contradicciones que no son de clase sino contradicción de lucha sin clase social. En un proceso de lucha tal se da entre los dominantes y los otros, los excluidos, en suma, el pueblo, constituyendo así una interpelación, no de clase, sino democrática-popular. En este sentido, el pueblo, es decir, el sujeto resultado de la interpelación democrático-popular no es una abstracción teórica para interpretar la lucha ideológica en una formación social. Por el contrario, “el pueblo es una determinación objetiva del sistema, que es diferente de la

determinación de clase: el pueblo es uno de los polos de la contradicción dominante en una formación social” (Laclau, 1978, p. 22).

Ahora bien, si el pueblo es una determinación objetiva ¿Qué significa que esté determinado en última instancia por la lucha de clases? La respuesta a esta pregunta marca el talante marxista del Laclau de los setentas pues retorna a la determinación en última instancia por la economía, manteniendo su lazo con Althusser. Laclau considera que la lucha de clases mantiene prioridad sobre la lucha popular implicando entonces que la conformación del sujeto pueblo se da en la lucha ideológica de las clases que lo componen así: “la interpelación popular-democrática no solo no tiene un contenido de clase preciso, sino que constituye el campo por excelencia de la lucha ideológica de clases” (Laclau, 1978, p. 123). Esto produce que la fusión de contradicción no sea nunca completa y las clases que componen el pueblo se disputen el relato de los elementos ideológicos que se ponen en juego haciendo de estos mismos elementos ideológicos ajenos a cualquier pertenencia de clase. Así, la lucha popular se mantiene determinada en última instancia por la lucha de clases que solo puede entenderse bajo la idea althusseriana de modo de producción. El lazo que va de Laclau a Althusser se mantiene a través de esta aclaración.

Vemos que Laclau no puede aceptar las tesis de Poulantzas sobre la pertenencia de clase de los elementos ideológicos debido a que la formación del fascismo como ideología de la pequeña burguesía, tomando préstamos ideológicos, no se confirma en la perspectiva del autor argentino. Por el contrario, el proceso de formación del fascismo tendría su origen en la mixtura resultante de la interpelación democrático-popular impulsada por la pequeña burguesía.

1.4 El elusivo concepto de populismo

Hasta ahora hemos delineado los elementos que, en la crítica de Laclau a Poulantzas, empiezan a conformar una teoría del populismo que se condensan en la idea de interpelación democrático-popular. Este recorrido nos ha mostrado cómo el autor pasa por una preocupación ante la ausencia de una teoría política en el marxismo, adentrándose en una discusión sobre la ideología y su estudio, hasta la formulación de una idea propia que llenaría tal vacío. Es así como el populismo emerge a los ojos de Laclau en tanto forma la lucha política marxista que debería teorizarse. Por supuesto, esta posición es solo defendible porque este desarrollo inicial se anclaba en una lectura marxista de la sociedad de la mano de Althusser. Lo que veremos a continuación supone una configuración más elaborada de la idea de populismo y su conexión con la lucha de clases, y es rastreable al capítulo final de *Política e ideología en la teoría marxista*. La cuestión fundamental para definir la naturaleza del populismo es para Laclau separar las definiciones que lo consideran un movimiento o una ideología. En su análisis existen cuatro formas diferentes de hacer esa aproximación: quienes consideran al populismo como la expresión de un movimiento social particular; quienes consideran al populismo como una categoría vacía de contenido; quienes consideran al populismo como una ideología y finalmente, quienes consideran al populismo como una anomalía en los procesos de modernización en sociedades atrasadas.

En el primer grupo encontramos los análisis del populismo que se encargan de revisar las características particulares de las bases sociales de los movimientos populistas. Es decir, análisis que se hacen uno a uno según el movimiento populista analizado. Un ejemplo de este enfoque es el análisis específico de los populismos campesinos rusos y del partido populista estadounidense de inicio del siglo XX. Sin embargo, este enfoque podría resultar insuficiente, ya que intenta derivar de un análisis empírico una definición de los rasgos comunes que existen entre diferentes

movimientos populistas. A pesar de ello, tales rasgos podrían no aparecer debido a que las experiencias concretas difieren radicalmente entre sí. De esta manera, un enfoque puramente empírico sería incapaz de establecer lo que es propiamente populista en los movimientos populistas.

La segunda forma de analizar el populismo es aquel que Laclau llama nihilismo populista. “De acuerdo con ella, “populismo” es un concepto vacío de contenido. Debe, en consecuencia, ser eliminado del vocabulario de las ciencias sociales y reemplazado por un análisis directo de los movimientos hasta ahora llamados populistas” (Laclau, 1978, p. 168)⁹. Esta perspectiva implica que no existiría nada común entre los movimientos que en diferentes contextos se han llamado populistas. Por supuesto, para Laclau tal posición no tiene sustento pues existen para él elementos comunes en la formación de los movimientos populistas que establecen una cierta similitud, incluso aunque esta similitud se expresara únicamente como abstracción. Es claro para el autor que el populismo es un concepto clave en las ciencias sociales que describe procesos de formación de subjetividades políticas y por tanto se debe rechazar al nihilismo populista.

El tercer acercamiento es aquella que restringe al populismo a una dimensión exclusivamente ideológica. En esta posición, los rasgos populistas se entienden como un contenido político generalizable entre los movimientos populistas que no atienden a las condiciones sociales diversas que los producen sino a una forma específica de proceder en política. Así, el populismo tendría como características los siguientes elementos: “carácter anti *status quo*, la desconfianza en los políticos tradicionales, la apelación al pueblo y no a las clases, el anti intelectualismo, etc.” (Laclau, 1978, PP. 169-170)¹⁰. Muchos de estos elementos describen efectivamente posiciones y

⁹ Comillas en el original.

¹⁰ Cursivas en el original.

actuaciones de movimientos populistas, no obstante, señala Laclau, nos encontramos ante meros descriptores que no establecen una conexión entre los elementos ideológicos que lo componen. En consecuencia, no sería posible establecer la cuestión específicamente populista entre los elementos ideológicos descritos.

Finalmente, el cuarto acercamiento, llamado funcionalista, es aquel que comprende al populismo como el resultado del desfase entre los procesos de modernización material e ideológicos de las sociedades, especialmente latinoamericanas. En este punto de vista destaca el sociólogo argentino Gino Germani (1971) quien había teorizado el proceso de formación de los populismo¹¹ en contextos de modernización durante los años sesentas. No obstante, es Torcuato di Tella, sociólogo argentino considerado heredero intelectual de Germani quien se ocupa directamente de ofrecer una definición de populismo.

El texto *Populismo y reforma en América Latina* (1965) de Di Tella propone que, a diferencia de los países desarrollados donde surgen partidos que atienden a ideologías obreras o burguesas, en los países subdesarrollados el liberalismo burgués o el obrerismo en sus diferentes versiones son desplazados por movimientos sociales que mezclan un sinnúmero de elementos diversos y contradictorios que sólo podrían llamarse populistas. En concreto Di Tella define el populismo como “un movimiento político con fuerte apoyo popular, con la participación de sectores de clase no obreras con influencia en el partido, y sustentador de una ideología anti status quo” (1965, p. 398)¹². Estos movimientos surgirían específicamente en las zonas periféricas como Latinoamérica al momento de iniciar procesos de modernización económica y política. A diferencia de los

¹¹ Gino Germani no se refiere directamente al populismo sino al concepto de movimientos nacionales y populares que Laclau identifica con movimientos populistas. La referencia que usa Germani y comparte con Laclau es la experiencia del Peronismo y por tanto, la lectura de Laclau sobre el desarrollo de Germani verificable.

¹² Laclau cita en su estudio el texto inglés de Torcuato di Tella publicado en 1970 titulado “Populism and reform in Latin América”. Las citas que se usan aquí surgen del texto original en español publicado en 1965.

procesos democráticos europeos que surgieron sin otras experiencias contemporáneas como referente, los procesos latinoamericanos surgen tardíamente y como una suerte de imitación de los pasos europeos a través de un proceso que Di Tella llamó deslumbramiento.

La idea de Di Tella (1965) es que el proceso de deslumbramiento cultural vivido por las elites de los países latinoamericanos y las aspiraciones de las masas impactadas a través de la *mass media*, creó una distorsión entre las necesidades demandadas al Estado y la capacidad del Estado, en buena medida por la falta de tributación de los mismos grupos que exigían tales demandas. Así, el nivel de insatisfacción general causado por el deslumbramiento dio origen a clases sociales incongruentes producidas por “el abismo entre aspiraciones y la satisfacción en la esfera ocupacional” (Di Tella, 1965, p. 394). El otro producto del deslumbramiento es una masa disponible para ser guiada en sus procesos de exigencia. La unión entre incongruentes y masa disponible se hace inevitable y plantea tensiones claras a los procesos de democratización pues no producen procesos estables sino rupturas abruptas y no necesariamente planificadas en un intento por satisfacer las necesidades reclamadas.

Como consecuencia de la debilidad o imposibilidad de formar un movimiento político liberal u obrero, alguna otra combinación ocupará la escena por el lado de la reforma (o revolución). En general estará formada con elementos provenientes de diversas clases sociales, y contará con una ideología "avanzada" con respecto a su composición de clases. Esto significa que, dada la situación internacional y la atmósfera cultural y política, los partidos progresistas de las naciones subdesarrolladas adoptaran muchos elementos de las ideologías más radicales asequibles en el mercado mundial. En la experiencia europea tales ideologías (en su mayor parte variedades de socialismo o marxismo) están ligadas históricamente a las clases trabajadoras. Pero en el mundo subdesarrollado son adoptadas por partidos progresistas (reformistas o revolucionarios) que incluyen muchos elementos aparte de los obreros urbanos o rurales. Esto no crea un gran problema, porque las ideologías se utilizan en forma instrumental, como un medio de control social y de movilización de las masas, en una medida que no tiene paralelo en las naciones más antiguas (Di Tella, 1965, p. 397).

Vemos así que para Di Tella el populismo cumple una función en el proceso de construcción democrática al tiempo que oscila entre una movimiento, surgido de la alianza entre élites incongruentes y masas disponibles, y una ideología instrumentalizada para la movilización sin constituir ningún programa real de acción política. En suma, el populismo es una alternativa funcionalista a la ausencia de fortaleza de partidos obreros o burgueses.

La postura de Laclau frente a esta posición es también de rechazo pues considera que hay dos críticas demoledoras: (i) “la adjudicación del populismo a una etapa del desarrollo” (Laclau, 1978, P. 177). Esta objeción se verifica en la medida en que movimientos populistas se presentan también en sociedades que el análisis mismo consideraría desarrolladas y por tanto, excluiría la posibilidad de populismos en democracias avanzadas de sociedades industriales, para usar el mismo concepto de Di Tella. De la misma forma, la segunda objeción (ii) surge de la idea de un *continuum* en el desarrollo de las sociedades que tienen por etapa inicial a sociedades atrasadas periféricas y llegada en las sociedades industriales. Este *continuum* es fundamental en el análisis de Di Tella pues presume la existencia de estadios fijos en los que se darían los procesos de modernización. Empero, Laclau muestra que los estadios que describe Di Tella son la extrapolación de descripciones comunes al nivel de desarrollo de diversos países pero no una forma necesaria que toda sociedad debería recorrer. Esto es sin duda problemático pues implica una visión teleológica del desarrollo que no tiene sustento empírico y que difícilmente podría verificarse más allá de una concepción ideológica del desarrollo.

De estas cuatro formas de definir el populismo Laclau encuentra un círculo vicioso que impide la clarificación del concepto.

“El elemento estrictamente populista sólo encuentra su especificidad si dejamos de considerar la naturaleza de clase de los movimientos populistas concretos; pero, por otro, debemos

referirnos a las contradicciones de clase como momento estructural fundamental para encontrar el principio de unidad de los diversos rasgos políticos ideológicos aislados” (Laclau, 1978, P. 198).

La situación resultante de este círculo es la imposibilidad de establecer una especificidad del populismo si no es a través de las clases sociales que lo conforman haciendo imposible a su vez establecer el elemento populista específico pues ninguna experiencia llamada populista comparte necesariamente la misma configuración de clase con otras. Sin embargo, el autor propone que este problema se resuelve de forma homóloga al problema de pertenencia de clase de los elementos ideológicos. Por un lado, existen las clases sociales en tanto posiciones objetivas en un modo de producción pero esta existencia no es igual, o no necesariamente igual, a la forma como dicha clase asume un lugar en las superestructuras políticas e ideológicas. Esto explicaría en parte las dificultades que el marxismo habría tenido para esclarecer el concepto de populismo, pues en la lógica de la Tercera internacional, la clase obrera como grupo empíricamente observable y la representación política de la misma debería estar mediada por la conciencia de clase. Esto último, para Laclau es un error reduccionista que no coincide con las condiciones específicas de identidad entre la experiencia social de una clase y la filiación a una identidad política que no se verifican en las formaciones sociales existentes en que el populismo ha emergido.

1.5 Populismo como doble articulación discursiva

Con el rechazo de Laclau a los intentos de definición del populismo y la ya construida idea de la articulación democrático-popular podemos acercarnos al primer modelo de populismo de Laclau. Antes de proceder, es preciso aclarar que nos acercaremos a una versión embrionaria en los trabajos del autor argentino y pese a que muchos elementos sobrevivirán en sus desarrollos posteriores las dos características básicas de este periodo son: (i) un esfuerzo por mantener sus desarrollos en la estela de la escuela althusseriana y (ii) un compromiso explícito con el socialismo. Por tales

motivos y para efectos de claridad llamaremos al populismo presentado por Laclau en los setentas como Populismo socialista, esto nos permitirá distinguir con claridad de desarrollos posteriores del autor sobre el concepto.

El populismo socialista de Laclau parte de la inadecuación de la reducción de una clase social y su expresión en la superestructura política-ideológica. En cambio, el populismo surgiría de las clases en tanto éstas a nivel político-ideológico son articuladoras de elementos ideológicos dispersos. En palabras del autor “el carácter de clase de una ideología está dada por el dada por su forma y no por su contenido” (Laclau, 1978, p. 186). La implicación de esto es que las ideologías de clase surgen de la forma en que se articulan elementos ideológicos en el marco de una entendimiento compartido de significados en los que se crean polos antagónicos para establecer un principio articulador. El material con que se alimentan esas ideologías no es indeterminado sino que proviene de las interpelaciones no clasistas implicando que el populismo no es necesariamente emancipador. Por el contrario, el principio articulador puede servir a las clases dominantes para desarticular el antagonismo tanto como para proyectos emancipadores que se oponen a esas clases hegemónicas. Por tanto, es la lucha de clases, a nivel de las superestructuras, la que determina el carácter emancipador o conservador de una articulación ideológica.

De lo anterior se sigue que las clases sociales en la estructura material y las clases sociales a nivel de la superestructuras políticas e ideológicas no necesariamente se corresponden. Los individuos, aún no sujetos, es decir no interpelados, pueden alojar contradicciones de clase y contradicciones que no se corresponden con su clase objetiva, ofreciendo así, una explicación diferente a las teorías subjetivistas de la colonización ideológica de una clase sobre otra. Finalmente, nos dice el autor que “si la hegemonía de una clase consiste en articular a su propio discurso las interpelaciones no clasistas [...] se sigue que una clase sólo existe como tal a estos niveles en la medida que lucha por

la ideología” (Laclau, 1978, p. 191). En otras palabras, las clases determinadas en última instancia por la economía, tienen una existencia necesaria pues son empíricamente observables pero a nivel político e ideológico las clases sólo pueden existir en tanto hagan parte de la lucha política por la hegemonía.

Veremos más adelante desarrollos sobre la idea de hegemonía en Laclau pero, para el momento del populismo socialista Laclau usa la interpretación que Chantal Mouffe (2014 [1979]) hizo del concepto gramsciano de hegemonía. Para Mouffe, Gramsci hizo un doble enriquecimiento de la idea de hegemonía como liderazgo de las masas por el proletariado que había propuesto Lenin y que el mismo Gramsci compartía en sus primeros acercamientos al concepto como se evidencia en *The southern question* (2015 [1926]). El primer elemento enriquecedor fue la introducción fue la ampliación de la hegemonía a la burguesía y por tanto un apertura no obrerista de la estrategia. El segundo como definición de clase hegemónica siendo esta: “una clase que ha sabido articular el interés de otros grupos sociales [...] Esto, sólo es posible si la clase renuncia a una concepción estrictamente corporativista”¹³ (Mouffe, 2014, P. 181). Así, de una mera articulación circunstancial de una alianza de clases se pasa a una configuración social en que la clase hegemónica altera genuinamente sus intereses para incluir a los subalternos modificando los elementos ideológicos tanto en la clase hegemónica como en las subalternas.¹⁴

¹³ Traducción libre de “it is a class which has been able to articulate the interest of other social groups [...] This, is only possible if the class renounces a strictly corporatist conception” (Mouffe, 2014, p. 181)

¹⁴ Es importante notar que argumentos como el de reduccionismo ideológico, articulación discursiva y doble articulación entre elementos no ideológicos no clasistas ya aparecen en el artículo Hegemony and ideology in Gramsci (2014) de Chantal Mouffe. Texto publicado originalmente en 1979, un años después de la publicación de *Política e ideología en la teoría marxista* (1978) de Laclau. Esto indica sin duda la aparición temprana de colaboración entre ambos autores aunque en esta etapa producen de forma independiente y se citan tangencialmente. Sin duda, un elemento fundamental a destacar en los textos mencionados es la hipótesis de que gran parte de los elementos desarrollados por Gramsci son finalmente recogidos por Althusser.

Con esta batería teórica nos encontramos con una salida al problema de la definición del populismo, pues existe “la pertenencia de clase de un movimiento o una ideología y, al mismo tiempo, afirmar el carácter no clasista de alguna de sus interpelaciones” (Laclau, 1978, p. 191). Esto hace que el populismo deba surgir en primera instancia como una doble articulación discursiva. Por un lado, la existencia de la clase a nivel de la superestructura debe articularse con elementos no clasistas o con interpelaciones que no pertenecen a esa clase particular. Por otro lado, la interpelación no clasista no existe sino es porque se articula a un discurso de clase específico que le da sentido.

Pese a la idea de doble articulación el populismo como concepto sigue siendo vago. Para el autor argentino esto se debe a que el elemento común al populismo es la relación analógica con el concepto de pueblo. La categoría política pueblo es tan elusiva como la de populismo pues ambas tienen el mismo carácter formal vacío de contenido propio. No obstante, el motivo por el cual la categoría pueblo se hace presente constantemente en los discursos políticos es porque “pueblo no es un mero concepto teórico, sino una determinación objetiva, uno de los polos en la contradicción dominante al nivel de una formación social concreta” (Laclau, 1978, p. 193). Esto supone que la categoría pueblo es constitutiva del antagonismo político y por tanto, hace parte de las luchas de clase, o lo que es igual para el autor, la lucha por la hegemonía como doble articulación entre interpelaciones de clase e interpelaciones no clasistas. Sin la doble articulación nada haría que las interpelaciones democrático-populares, es decir, los elementos ideológicos no clasistas que articulan al pueblo se conviertan en proyectos emancipadores. Estas interpelaciones bien pueden mezclarse con el liberalismo como señala MacPherson (1992):

En nuestras sociedades occidentales el sufragio democrático no se instaló hasta después de que la sociedad liberal y el estado liberal estuvieran firmemente establecidos. La democracia llegó como un aderezo superior. Tuvo que acomodarse al suelo que ya había sido preparado por la operación de la sociedad de mercado competitiva e individualista, y por la operación del estado liberal, que servía a esa sociedad a través de un sistema de partidos políticos en libre

competencia, aunque no democráticos. Fue el Estado liberal el que se democratizó y, en el proceso, se liberalizó la democracia [...] En el resto del mundo, en los actuales países soviéticos y en los países subdesarrollados recientemente independientes, podemos decir que la democracia llegó como una revolución contra la sociedad y el estado capitalistas liberales. (pp. 15-16) ¹⁵

Así, para Laclau es claro que las ideologías y el pueblo solo pueden volverse populismo a partir de la doble articulación discursiva aunque esto implica que un mismo elemento ideológico puede articularse para proyectos conservadores como transformadores según se den las contradicciones en las formaciones sociales.

Hemos dicho, sin embargo, que en este momento del pensamiento de Laclau debemos referirnos al populismo como socialista. Esto se deriva de la conclusión final del autor frente a la doble articulación. Si consideramos que el “pueblo” es un polo en un conflicto social, lo que verdaderamente lo caracteriza como populista, y no simplemente como una apelación vacía, es su articulación con una posición de clase. Es decir, el populismo es una forma específica de articulación que depende de “la presentación de las interpelaciones popular-democráticas como conjunto sintético-antagónico respecto de la ideología dominante” (Laclau, 1978, p. 201). Tal articulación puede venir de una facción de clase ya dominante que requiera una transformación social para mantener su posición y por tanto, es posible un populismo conservador. No obstante, si la articulación se produce en las clases subalternas producto de una crisis en la ideología dominante el resultado será un populismo socialista puesto que las clases obreras habrán expandido su ideología a las demás clases dominadas para establecer su propia hegemonía. Esto último es aquel

¹⁵ Traducción libre de “In our Western societies the democratic franchise was not installed until after the liberal society and the liberal state were firmly established. Democracy came as a top dressing. It had to accommodate itself to the soil that had already been prepared by the operation of the competitive, individualist, market society, and by the operation of the liberal state, which served that society through a system of freely competing though not democratic political parties. It was the liberal state that was democratized, and in the process, democracy was liberalized. That is one change in the nature of democracy, which we shall explore further in a moment. In the rest of the world — in the present Soviet countries and the now newly independent underdeveloped countries — democracy, we may say, came as a revolution against the liberal capitalist society and state” (MacPherson, 1992, pp 15-16).

populismo que aspira Laclau como “la forma más avanzada de la ideología obrera”(Laclau, 1978, p. 203).

La idea del populismo como forma más avanzada de la ideología obrera se verificaría para Laclau porque el opuesto en el antagonismo social del pueblo es el bloque de poder que, en el capitalismo, se presenta como Estado burgués. Luego en la doble articulación pueblo-clase su forma última de lucha sería necesariamente contra la existencia misma del Estado y dicha lucha sería indisolublemente democrática pues no solo se haría por los intereses del proletariado sino por aquellos intereses no clasistas que el proletariado recogería en sus articulación populista.

Capítulo 2. Hegemonía y sobredeterminación: ruptura final con Althusser

La hipótesis de lectura que se ha defendido en esta reconstrucción de Laclau es que el desarrollo de su teoría se entiende por su relación con Althusser. En primer lugar, la propuesta del populismo socialista surge de los elementos que Laclau recoge en su discusión con Poulantzas pero son, en sentido estricto, críticas a la forma como este último emplea los conceptos de Althusser. Pudimos ver así que la idea de sobredeterminación estuvo a la base de la idea de interpelación democrático-popular que es indispensable para la idea de populismo socialista de Laclau. Al mismo tiempo, pudimos ver cómo emergió la idea de hegemonía en tanto elemento que daba sentido a las luchas específicas que las articulaciones populares hacen contra los bloques de poder. Pese a lo anterior, la idea de una interpelación democrático-popular desaparecerá como tal en los desarrollos posteriores de Laclau y será reemplazada completamente por la de hegemonía.

Un hecho es claro, quienes han afirmado que la especificidad de la innovación de Laclau consiste en leer a Gramsci a través del psicoanálisis lacaniano, como Yanis Stavrakakis (2007), deberían revisar con mayor detenimiento la influencia de Althusser en Laclau. No olvidemos que Althusser

ya establecía discusiones con los autores que luego serán base para Laclau: Lacan y Gramsci. El texto de ruptura definitiva de Laclau con Althusser es *Hegemonía y estrategia socialista* y dicha ruptura se da por el rechazo a la idea de determinación en última instancia. En el populismo socialista la interpelación democrático-popular implicaba ya una lógica de articulación de clases en contra del bloque de poder, pero al presentarse, determinada en última instancia por la lucha de clases, se creaba un marco que establecía los límites de lo social en la lucha ideológica por dominar dicha interpretación. La presencia de la clase social como elemento conector con la determinación en última instancia mantenía un hilo conductor entre Laclau y el marxismo así que romper ese hilo puso a Laclau en otra instancia, la del postmarxismo.

Por supuesto, no podemos entender este desplazamiento en el pensamiento de Laclau sin el contexto de los años en que se dio. Para inicios de los ochentas cuando Laclau participaba en las discusiones de estudiosos de Gramsci empezaba a agrietarse la solidez del bloque del Este y de la Unión Soviética, el socialismo real estaba agotándose y el modelo de revolución también. En el ambiente se respiraba la necesidad de una renovación del pensamiento marxista para los tiempos que corrían pues incluso el proyecto del Eurocomunismo ya se mostraba insuficiente (DOnofrio, 2013). La búsqueda de Laclau era, en algún sentido, la misma de los últimos textos de Poulantzas, un camino de identificación entre socialismo y democracia que sirviera para reemplazar ideas como la de dictadura del proletariado y el cambio rupturista. Esto significó para Laclau abrazar la categoría pueblo en deterioro de la categoría clase y romper el lazo de conexión con Althusser a través de la determinación en última instancia. El concepto hegemonía se hizo el elemento central en la obra de Laclau ahora en compañía de la politóloga belga Chantal Mouffe. La idea es que el proceso de creación de una identidad política, el pueblo, es solo posible a través de la hegemonía. Por supuesto, desde un entendimiento muy particular de la misma; casi una reelaboración que

puede apreciarse en el uso definitivo de este concepto por Laclau en *La razón populista* (2005) pero que se desarrolló como idea en *Hegemonía y estrategia socialista* (2004) publicado en 1985.

Veamos entonces esta ruptura con Althusser y la construcción inicial de la propuesta de hegemonía de Laclau antes de repasar finalmente su teoría última del populismo, que llamaremos populismo formal, que reemplazará la del populismo socialista que hemos descrito anteriormente.

2.1 Contra la determinación en última instancia: del marxismo al posmarxismo .

La sobredeterminación está a la base de los desarrollos tempranos de Laclau. El hecho de que su primera propuesta de populismo fuera socialista se debe en buena medida a que mantiene la idea de un sustrato material en el origen de toda lucha política. Así, la potencialidad de la sobredeterminación es que permitía establecer teorías regionales en el todo social para analizar en específico la política o la ideología sin caer en reduccionismo economicista. No obstante, la versión de Laclau con Mouffe de los ochentas hace una reapropiación del concepto así:

El concepto de sobredeterminación se constituye en el campo de lo simbólico, y carece de toda significación al margen del mismo. Por consiguiente, el sentido potencial más profundo que tiene la afirmación althusseriana de que no hay nada en lo social que no esté sobredeterminado, es la aserción de que lo social se constituye como orden simbólico. El carácter simbólico —es decir, sobredeterminado— de las relaciones sociales implica, por tanto, que éstas carecen de una literalidad última que las reduciría a momentos necesarios de una ley inmanente (Laclau y Mouffe, 2004, p. 164).

Esta reapropiación se hace como un *bypass* de Althusser pues este último había recuperado el término del psicoanálisis freudiano lo que lleva a Laclau a considerar, extrañamente, que Althusser lo usó siempre de la misma forma que Freud. En *La interpretación de los sueños* (2001) Freud introduce la idea de sobredeterminación para explicar la forma como los sueños son resultados de múltiples factores influyentes de quien los sueña y por tanto, dicha sobredeterminación se expresa a nivel de un orden simbólico de representación. Althusser, si bien guarda relación con el uso

original de Freud, da más niveles al concepto que desbordan el mero orden simbólico adquiriendo revistiéndolo de materialidad. Por tanto, como mostró William Lewis (2005), no es legítima la recuperación de Laclau con la propuesta enriquecida de Althusser¹⁶. Más allá del uso correcto o incorrecto de la idea de sobredeterminación, la necesidad de desligarse de todo elemento social concreto no discursivo se hace imprescindible para Laclau pues de lo contrario la nueva centralidad de su interpretación de la hegemonía no tendría sentido. Ahora, a diferencia de la interpelación popular-democrática, lo que no tiene cierre es el todo social y no simplemente el contenido ideológico del pueblo; las instancias, contradicciones y cualquier tipo de relación racional entre ellas es incompatible con la idea de un todo social determinado por el discurso.

En detalle la incorporación de Laclau y Mouffe de la sobredeterminación les permite una visión en que “la sociedad y los agentes sociales carecerían de esencia, y sus regularidades consistirían tan sólo en las formas relativas y precarias de fijación que han acompañado a la instauración de un cierto orden” (Laclau & Mouffe, 2004, pp. 110-111). En otras palabras no hay fundamento de lo social más allá de un orden inestable que, sugieren los autores, está simbólicamente construido en el lenguaje. Sin duda con esta variación se evita el economicismo que también Althusser denunciaba pero implicaba un segundo abandono: la determinación en última instancia.

La propuesta de Althusser posibilitaba una teorización de las superestructuras al margen de la reducción de clase pero resguardaba una conexión inequívoca con las condiciones materiales de la existencia de estas. Esta conexión, que bien podríamos llamar débil con la economía, es la determinación en última instancia. Althusser no afirma que la contradicción principal sea independiente de las secundarias sino que en un todo social estructurado se mantiene “de una parte,

¹⁶ El texto crítico de Lewis y el tema de la reapropiación de la sobredeterminación por el segundo Laclau será abordada en la parte II de este trabajo. Por ahora nos interesa el ejercicio de reconstrucción de Laclau pero no podemos dejar de señalar que este es un punto clave para comprender la ruptura de Laclau con Althusser y también los problemas posteriores en los desarrollos del autor.

la determinación en última instancia por el modo de producción (económico); de la otra, la autonomía relativa de las superestructuras y su eficacia específica” (Althusser, 1967, p. 91). Pero la autonomía de uno y otro nivel es efectivamente relativo pues en los procesos de condensación, fusión y desplazamiento, que explican los cambios del todo social, siempre la contradicción están sobredeterminadas. Lo anterior, sin embargo, es insatisfactorio para Laclau y Mouffe pues han considerado que mantener esa unión con la reproducción material de la vida implica una vuelta al economicismo. Veamos a los autores desplegar su crítica:

Si el concepto de sobredeterminación no pudo producir la totalidad de sus efectos deconstructivos en el interior del discurso marxista, fue porque desde el comienzo se le intentó hacer compatible con otro momento central del discurso althusseriano, que es, en rigor, contradictorio con el primero: la determinación en última instancia por la economía. Consideremos las implicaciones de este concepto. Si esta determinación última es una verdad válida para toda sociedad, esto significa que la relación entre la determinación y las condiciones que la posibilitan no procede a través de una articulación histórica y contingente, sino que es una necesidad apriorística. Adviértase que el problema que discutimos no es si la economía tiene sus condiciones de existencia —esto es una tautología: si algo existe es porque se dan las condiciones que posibilitan su existencia—; el problema es que si “la economía” es determinante en última instancia para todo tipo de sociedad, debe también definirse con independencia de todo tipo particular de sociedad; y las condiciones de existencia de la economía deben también definirse al margen de toda relación social concreta. Pero si las condiciones de existencia se definen haciendo abstracción de toda relación social, su única realidad es la de asegurar la existencia y el papel determinante de la economía, es decir, que son un momento interno de la economía como tal (Laclau y Mouffe, 2004, p. 111).

Tenemos que analizar por partes la densidad de este texto. En primer lugar, para Laclau y Mouffe la sobredeterminación es incompatible a todo nivel con la determinación en última instancia lo que es previsible pues los autores han sugerido que les interesa la sobredeterminación únicamente como representación simbólica. La contingencia derivada de la formulación estructuralista de Althusser sería entonces el disfraz de un economicismo incapaz de superar el a priori de la economía en el análisis de lo social. No obstante, es prominentemente problemático el escape de Laclau al economicismo pues al afirmar que discutir las condiciones de existencia de una formación social deviene en una tautología, el autor se priva de incorporar en su obra elementos de análisis crítico

de las condiciones económicas de una formación social en relación al estado del nivel ideológico político. La posición que seguirá ahora para Laclau consistirá en analizar los elementos a nivel simbólico que permiten una agencia política transformadora sin tener en cuenta las condiciones materiales de existencia.

Las cuestiones aquí mencionadas han sido objeto de crítica por pensadores marxistas como Atilio Borón. Para este autor, también argentino, “encerrado en sus propias premisas epistemológicas, la única escapatoria que le queda a Laclau para dar cuenta del carácter contradictorio de lo real [...] es postular que las contradicciones de la sociedad son meramente discursivas” (Borón, 1996, p. 6). Difícilmente podremos hablar de materialismo en los desarrollos de Laclau, por el contrario como señala Borón, todo cuanto se constituye en la estela del posmarxismo de Laclau y Mouffe, tendrá una cierta aura conservadora pues será incapaz de establecer un análisis material. No obstante, esta crítica no es ni de cerca suficiente para no interesarse por las constitución de esas contradicciones simbólicas de las que se ocupará Laclau.

2.2 Hegemonía a la base¹⁷

El concepto de hegemonía se vuelve determinante en la obra de Laclau pues reemplaza a la sobredeterminación como elemento articulador de toda su visión teórica. Tal es el lugar de la hegemonía que difícilmente puede separarse conceptualmente de las ideas de política y el populismo en el autor. El discípulo de Laclau, Benjamín Arditi (2010) ha demostrado que la frontera entre los tres conceptos (política, populismo y hegemonía) se diluye en tanto avanza la obra de Laclau al punto que se hacen intercambiables sin hacer tambalear el argumento interno del autor. Indiscutiblemente estos elementos será objeto de análisis y crítica en apartados posteriores de este trabajo pero por ahora haremos su germinación y despliegue en el Laclau de los ochentas.

¹⁷ Este subtítulo hace referencia al artículo del profesor Benjamín Arditi titulado “Populismo es hegemonía es política” (2010).

En este periodo, el autor argentino se encuentra ubicado con total seguridad en el posmarxismo y como vimos había sellado tal posición con su rechazo de la determinación en última instancia pero, aun así, la preocupación de Laclau surge de un faltante, una ausencia, en la teoría marxista respecto de la agencia de la política. Como afirmó Atilio Borón, para Laclau el marxismo no entró en crisis en los setentas sino que siempre estuvo en crisis y su teoría de la hegemonía se aprestaba para suplir esa falta causante de tal crisis.

Aunque veremos después que Hegemonía es el nombre que Laclau asigna a la política democrática moderna su primer acercamiento se hace desde los populistas rusos pasando por el debate entre Lenin y Luxemburgo para aterrizar posteriormente en Gramsci. Veamos:

El concepto de hegemonía, según veremos, aun en sus humildes orígenes en la socialdemocracia rusa, donde estaba llamado a cubrir un área limitada de efectos políticos, aludía ya a un tipo de intervención contingente requerida por la crisis o el colapso de lo que hubiera sido un desarrollo normal (Laclau & Mouffe, 2004, PP. 31).

En este primer acercamiento histórico, el concepto de hegemonía significaba que la clase obrera, aquella clase que fue considerada como el agente privilegiado en el avance hacia el comunismo, asumiera la dirección operativa e ideológica de otras clases sociales no capitalistas de finales del siglo XIX y principios del siglo XX. Debido a la contingencia del desarrollo de los hechos históricos, como el fracaso de la Revolución rusa de 1905 y el apoyo que cierto campesinado propietario mantenía hacia los regímenes liberales o imperiales de la época, el proletariado debía asumir tareas que históricamente debían recaer en otras clases sociales. Por tanto, el proletariado requería tomar el liderazgo de las clases no burguesas hacia la emancipación o incluso desarrollar tareas propias de la burguesía como agente histórico. La idea de Hegemonía aparecía entonces como una respuesta meramente contingente a una necesidad de agencia política que tuvo cierta consonancia con postulados marxistas. Como bien muestra el profesor Roberto García (2010), fueron precisamente los populistas rusos quienes abrieron camino a la introducción de las ideas

marxistas en las luchas sociales previas a la revolución de 1905. No obstante, el desarrollo del concepto tuvo un alcance limitado pues no se integraba al canon marxista sino que respondía a una mera estrategia momentánea.

La cuestión sobre la hegemonía se hace central en tiempos de la revolución de octubre y el levantamiento espartaquista, según nos relatan Laclau y Mouffe, por el problema de la agencia política que se hizo clave esta vez en manos de Rosa Luxemburgo quien planteaba en *Huelga de masas, partido y sindicato* (1970) que:

Con el mecanismo de la huelga de masas, la socialdemocracia está llamada a hacerse cargo de la dirección política aún en medio de un periodo revolucionario. La consigna, señalar la orientación de la lucha, fijar la táctica de la lucha política de tal forma que en cada fase y en cada momento se movilice toda la fuerza actual, activa y desencadenada del proletariado, para que se manifieste en la actitud combativa del partido, en que la táctica de la socialdemocracia, por su decisión y agudeza, no se encuentre nunca por debajo del nivel de las relaciones de fuerza existentes, sino que, al contrario, se sitúe por encima de este nivel; esta es la tarea más importante de la “dirección” en el periodo de las huelgas de masas. Y esa dirección se transforma por sí misma, en cierta medida, en dirección técnica. Una táctica consecuente, decidida y de vanguardia por parte de la socialdemocracia despierta en las masas un sentimiento de seguridad, de confianza en sí mismas, elevando además el espíritu combativo; una táctica vacilante, débil, basada en la subestimación del proletariado, paraliza confunde a las masas (pp. 62).

En este análisis del funcionamiento de la huelga de masas, como estrategia de lucha política, Rosa Luxemburgo hace un llamamiento a los partidos socialdemócratas a tomar la dirección política de las masas en huelga compuestas por: campesinos, artesanos, jornaleros, aparceros y proletarios. La idea de Luxemburgo era que el partido de los proletarios debía mantener el control en la correlación de fuerzas en huelga para dirigirla de acuerdo los objetivos históricos de los proletarios generando al tiempo en las otras fuerzas confianza en la dirección y táctica. Rosa Luxemburgo avanza un paso más en la consolidación del concepto de Hegemonía pues pasa de considerarla una contingencia que requiere la dirección política de la socialdemocracia a teorizarla como la táctica de lucha por excelencia contra la burguesía.

Al tiempo que Rosa Luxemburgo teorizaba a favor de la huelga de masas Lenin daba un nuevo paso en la consolidación de la hegemonía como concepto. Para Lenin, el proletariado debía ser la vanguardia en una alianza de clases que permitiera a los partidos proletarios liderar la lucha por la emancipación del pueblo. Por ejemplo, cuando Lenin reflexionaba sobre la relación del partido con el campesinado llegaba a la siguiente conclusión:

Y si nosotros debemos incluir en nuestro programa las reivindicaciones campesinas, no es para sacar de la ciudad a los socialdemócratas convencidos y enviarlos al campo, no es para atarlos al campo. No, no es para eso, sino para proporcionar una guía a la actividad de las fuerzas que no pueden encontrar aplicación más que en el campo, para aprovechar, en beneficio de la causa democrática y de la lucha política por la libertad, los vínculos con el campo que las circunstancias ofrecen a muchos intelectuales y obreros fieles a la socialdemocracia y que necesariamente se amplían y multiplican a medida que se desarrolla el movimiento (Lenin, 1973, pp. 195-196).

La conclusión de Lenin implica el concepto de hegemonía como liderazgo en una alianza de clases por parte del proletariado aunque lo que se configure sea una relación política condescendiente. Lenin no persigue una alianza de iguales, por el contrario, en su proyecto el proletariado instrumentaliza a los campesinos que no tendrían capacidad de dirección y acción política de cara al interés del partido proletario.

En ambos casos, el de Lenin y Luxemburgo, la hegemonía surge como elemento contingente para llenar el vacío de un desarrollo normal que no se da en el desarrollo de las fuerzas productivas o porque alguna clase social no cumple su función histórica; no debe obviarse aquí que Laclau y Mouffe están discutiendo las tesis etapistas fuertes en la segunda internacional. En cualquier caso la hegemonía aparece como una acción articuladora entre clases sociales en lucha por el poder o por el desarrollo de tareas históricas necesarias para la revolución.

En la línea histórica que Laclau y Mouffe delineaban la consecuencia lógica es la introducción de Gramsci. Los desarrollos del sardo son la base autoconfesa de la teoría de la hegemonía de Laclau

y Mouffe. No corresponde aquí hacer una reconstrucción exhaustiva del concepto de hegemonía de Gramsci pero si vamos a rastrear la fuentes que marcan la lectura gramsciana de estos autores, *Las antinomias de Antonio Gramsci* (2018) de Perry Anderson¹⁸.

A diferencia de Lenin, quien consideró la hegemonía como un instrumento de la contingencia política, Gramsci incluyó en sus análisis la necesidad de que ésta incluyera además de los objetivos políticos la construcción de una dirección moral e intelectual desde el liderazgo de una clase social. Esto hizo que la visión de Gramsci avanzara frente a los desarrollos anteriores del concepto pues convierte una categoría de la táctica política en la lógica misma de una política democrática que es capaz de explicar cómo se pueden lograr los objetivos de los proletarios al tiempo que describe la forma del liderazgo político de la burguesía. Desde aquí, Gramsci despliega un arsenal de categorías para el análisis de las superestructuras.

Por el carácter editorial de los *Cuadernos de la prisión*, afirma Anderson (2018), algunas categorías gramscianas pueden tener diferentes significados según el momento de la escritura o la argumentación que el sardo intentaba. No obstante, la idea de bloque histórico es fundamental. Tal categoría es entendida como la unión de la estructura y la superestructura de una formación social en un consenso ideológico que llamaremos, siguiendo a Gramsci, hegemonía. Sin embargo, dicho así, el concepto es difícilmente entendible. Explicaré estas dos partes a detalle, estructura y superestructura. Recordemos la ya clásica cita de Marx en la *Contribución a la crítica de la economía política* (2008):

La totalidad de esas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se alza un edificio jurídico y político, y a la cual

¹⁸ Aunque el trabajo de Perry Anderson fue dominante en los estudios sobre Gramsci, lecturas actuales como la de Peter Thomas han mostrado la limitación de Anderson y de forma derivada la de Laclau y Mouffe. Un artículo determinante para ilustrar dicha limitación es “Populism Is not Hegemony: Towards a Re-Gramscianization of Ernesto Laclau” (2020) de Samuele Mazzolini.

corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material determina el proceso social, político e intelectual de la vida en general. No es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino, por el contrario, es su existencia social lo que determina su conciencia. En un estudio determinado de su desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes o lo cual sólo constituye una expresión jurídica de lo mismo con las relaciones de producción dentro de las cuales se habían estado moviendo hasta ese momento. Esas relaciones se transforman de formas de desarrollo de las fuerzas productivas en ataduras de las mismas. Se inicia entonces una época de revolución social. Con la modificación del fundamento económico, todo ese edificio descomunal se trastoca con mayor o menor rapidez (Marx, 2008, pp. 4-5).

Vemos que Marx entiende la sociedad en dos niveles: la estructura económica y la superestructuras jurídico políticas que reflejan la conciencia social derivada de la estructura económica. Pero la mera topografía social es insuficiente para analizar este pasaje de Marx. Aquí, el autor del *Capital* nos muestra con claridad la subordinación de las superestructuras a los cambios en las relaciones de producción pero no establece esa relación equivalente en la vía contraria. Como bien dirá al a renglón seguido hablando de la forma como se resuelve la conflictividad social a nivel ideológico: “se debe explicar esta conciencia a partir de las contradicciones de la vida material, a partir del conflicto existente entre fuerzas sociales productivas y relaciones de producción” (Marx, 2008, p. 5)

Gramsci hereda esta topología social pero introduce una relación novedosa entre estructura y superestructura, pues a diferencia de Marx, Gramsci no considera que esta última sea el reflejo abstracto de la primera. Por el contrario, el Sardo opina que los movimientos estructurales pueden ser influidos por los administradores de la superestructura y, por tanto, un análisis político puede explicar cambios en la estructura, es decir, en la economía (Gramsci, 1971). La superestructura para Gramsci es el Estado, conformado por la sociedad civil y la sociedad política. Esta última, tiene una definición relativamente clara pues es entendida por el autor como “la parte de la superestructura que ejerce la función de dominación mediante sus aparatos jurídicos y político-

militares del Estado” (Betancourt, 1990, p. 121). Es jurídica en tanto ofrece dirección a través de la búsqueda de consensos y es político-militar en la medida en que domina a través del uso de la fuerza a las clases subalternas. La sociedad civil, que tiene una definición más ambigua y dispersa en la obra de Gramsci, es por su parte “el complejo de las organizaciones privadas”. Estas entidades pueden ser iglesia, medios de comunicación, universidades, escuelas, centros de pensamiento, etc.” (Gramsci, 1971, p. 46). La sociedad civil es, en últimas, el espacio donde se desarrolla el debate ideológico para la construcción de una hegemonía. En esto último Gramsci también introduce una innovación pues las consideraciones clásicas sobre la sociedad civil, e.g. Hegel y el joven Marx incluían al mundo de la economía.

Pero, ¿Cuál es la novedad de la hegemonía en Gramsci? Para el Sardo la hegemonía se puede entender como la ideología transformada en el sentido común que asumen todas las clases sociales producto de un ejercicio de dirección de la clase dominante. Ahora bien, la hegemonía tiene un proceso de formación popular que recoge elementos del lenguaje común y que cuenta con la participación de los intelectuales como sistematizadores del pensamiento popular. Así, para Gramsci la filosofía de la praxis¹⁹ “no tiende a mantener a los "simples" en su filosofía primitiva del sentido común, sino, al contrario, a conducirlos hacia una concepción superior de la vida”²⁰ (Gramsci, 1971, p. 16). Es decir, la filosofía debe producir una transformación en el mundo al menos en la forma como los simples pueden interpretarlos y con esto, llevarlos a la acción.

Para lograr el paso del mero sentido común a la filosofía, según Gramsci, es necesario que los intelectuales estén en contacto con los simples para sistematizar y organizar ese pensamiento filosófico popular que hace parte del lenguaje de estos últimos. Por eso Gramsci plantea “la

¹⁹ El uso del término filosofía de la praxis en las obras de Gramsci es intercambiable con el marxismo .

²⁰ Comillas en el original.

exigencia del contacto entre intelectuales y simples (...) para construir un bloque intelectual-moral que haga posible un progreso intelectual de masas” (Gramsci, 1971, p. 16). Pero no todos los intelectuales son iguales ni cumplen la misma función ni hacen parte de la misma clase social. En la *Formación de los intelectuales* (1967), Gramsci distingue entre dos tipos de intelectuales: tradicionales y orgánicos. Los primeros se diferencian porque pertenecen a una hegemonía anterior al momento tales como los intelectuales del feudalismo frente a los intelectuales de la revolución francesa. Pero el concepto central para Gramsci es el de intelectual orgánico que define a partir de su función social en la clase a la que pertenece, así:

Todo grupo social que surge sobre la base original de una función esencial en el mundo de la producción económica establece junto a él, orgánicamente, una o más capas intelectuales, que le dan homogeneidad y conciencia de su propia función, no sólo en el campo económico, sino también en el social y en el político (Gramsci, 1967, p. 21)

A partir de este concepto y la función social que Gramsci le asigna se puede entender con claridad la importancia de la penetración de cualquier hegemonía en la superestructura para la orientación y dirección. Cada clase hegemónica o subalterna con aspiraciones hegemónicas produce intelectuales para facilitar el tránsito de las ideologías de clase al sentido común de la sociedad, es decir, la instauración de una hegemonía que sostenga el consenso del bloque histórico.

Perry Anderson muestra como la relación entre sociedad civil y Estado es ambigua y nunca bien definida por Gramsci. El autor británico (2018) muestra que Gramsci construyó por lo menos tres formas de relación entre sociedad civil y Estado. Por tanto, la función de la hegemonía como consenso de las clases dirigidas se sostuvo sobre terrenos pantanosos pero no por ello menos fértiles para la reflexión. La tesis que deriva Anderson es que la ambigüedad de Gramsci para establecer esa relación posibilitó las diversas lecturas que posteriormente se hicieron de él que van desde una perspectiva ortodoxa en el marxismo hasta el postmarxismo de Laclau y Mouffe.

2.3 Lucha de clases sin clases

Hegemonía y estrategia socialista se construyó sobre dos rechazos parciales: el primero, que ya vimos, en la determinación en última instancia por la economía y el segundo al llamado esencialismo de clase de Gramsci. Si bien el Sardo hizo, en la perspectiva de Laclau y Mouffe, un avance en el desarrollo de la hegemonía para convertirla en una categoría esencial de la acción política revolucionaria y no una estrategia de contingencia frente al desarrollo anormal de las fuerzas productiva, la posición de Gramsci está demasiado ligada a la existencia de clases fundamentales. Para estos autores, una aproximación renovadora a Gramsci se debe hacer a partir del desprendimiento de la idea de proletariado y la burguesía como clases fundamentales para abrir espacio a una pluralidad de posibles actores políticos en conflicto; mucho más cerca de aquello que Rawls llamó el “hecho del pluralismo”.

La crítica al esencialismo de clase es indispensable para comprender la hegemonía de Mouffe y Laclau. En primera instancia retomemos brevemente la idea de hegemonía de Lenin como alianza de clases en la que el proletariado ejerce una posición de liderazgo político. En esta versión “Las clases, a través de sus partidos representativos se unen, bajo el liderazgo de una de ellas, en una alianza contra el enemigo común” (Laclau y Mouffe, 2004, p. 86). Lo anterior implica que los intereses y objetivos de clase se mantienen en tanto el objetivo común se mantiene y está marcado por el antagonismo con una clase o un actor político específico. Sin embargo, esta posición crea una unidad contingente que “no afecta la identidad de las clases componentes de la alianza, identidad que es concebida bajo la forma de “intereses” que, en última instancia, son estrictamente incompatibles” (Laclau y Mouffe, 2004, p. 86)²¹. Luego, la consolidación de un proyecto político derivado de esa alianza contra un enemigo común depende del surgimiento de un nuevo

²¹Comillas en el original.

antagonismo derivado de esa alianza de clases. La única forma de salir avante aquí, en la perspectiva de Lenin, es hacer una distinción clara entre clase dirigente, el proletariado, y clases subordinadas corriendo el riesgo de caer en lo que los autores llamaron “prácticas hegemónicas autoritarias”. Al mismo tiempo, la hegemonía implicaría una práctica democrática si esta se desprende del esencialismo de clase pues podría lidiar en condiciones de igualdad con las diferentes clases y movimientos que potencialmente podrían articularse. Pero ¿por qué abandonar la idea de una clase fundamental? La argumentación de los autores parte de tres condiciones que en su de la tradición marxista subyacen tanto a las posiciones economicistas como a las anti-economicistas que impiden a ambas escapar a la clase fundamental, a saber:

La condición del carácter endógeno de las leyes de la economía, mediante la tesis de la neutralidad de las fuerzas productivas. La condición de la unidad a nivel económico de los agentes sociales, mediante la tesis de la homogeneización y pauperización crecientes de la clase obrera. La condición de que las relaciones de producción sean el locus de “intereses históricos”, que trasciendan la esfera de la economía, mediante la tesis de que la clase obrera tiene un interés fundamental en el socialismo (Laclau y Mouffe, 2004, P. 114).

Iniciemos el análisis de este fragmento estableciendo su posibilidad de caer en la falacia de la inducción deficiente pues la categorización amplia que hacen Laclau y Mouffe de los pensadores y pensadoras marxistas economicistas o no en estos tres puntos requiere de evidencia de lectura que superan los análisis de los autores o la evidencia que aquí podemos recopilar. La fuente probable de esta lectura del economicismo es el texto de Gerald Cohen *La teoría de la historia de Karl Marx: una defensa* (1986) que como muestra Anxo Garrido (2023) tiene una interpretación difícilmente generalizable de Marx y el marxismo en general. Concediendo a Laclau y Mouffe validez en la clasificación de condiciones de la cita nos encontramos con los elementos centrales de la tradición marxista que los autores rechazan definitivamente.

El primero consiste en que las leyes de la economía no son afectadas por otros niveles de la formación social. Esta idea es clave para los etapistas de la segunda internacional y para los

economicistas de la tercera, para los primeros porque el despliegue de la fuerzas productivas del capitalismo posibilitaría la llegada del socialismo y para los segundos porque de estas leyes endógenas se deriva la existencia de clases sociales objetivas. El rechazo de esta tesis surge de un análisis del trabajo en el modo de producción capitalista. Siguiendo los estudios de Harry Braverman en *Labor and Monopoly Capital* (1996) y de Mario Tronti en *Obreros y capital* (2001), Laclau y Mouffe concluyen que la lógica de la política irrumpe con fuerza en las leyes de la economía en tanto el mundo del trabajo y la producción se define por el resultado de la lucha de clases y no por las leyes de la eficiencia y la economía capitalista.

El marxismo, dirán los autores, consideraba que las dinámicas de las fuerzas de producción capitalistas generan una expansión y pauperización creciente del proletariado hasta que el antagonismo proletariado/burguesía alcanzaría un nivel de claridad tal que empujará a la clase trabajadora a asumir la tarea revolucionaria de construcción del socialismo. Sin embargo, esta visión ignoraba aquello que con Eric Olin Wrigth llamamos “capacidades estructurales de clase”, es decir, la capacidad de lograr cambios al interior de un modo de producción que mejoren o regulen relaciones económicas, políticas e ideológicas. Este olvido surgiría de un error de análisis del marxismo que no considera las condiciones en que se hace trabajar a la fuerza laboral comprada por los capitalistas pues el capitalista no solo compra la fuerza de trabajo del proletariado sino que además desarrolla mecanismos para hacerlos trabajar, en otras palabras, extraer el valor de uso de la fuerza de trabajo. No obstante, nos dicen Laclau y Mouffe, los mecanismos de dominación que se usan para extraer el trabajo no son exclusivos de los capitalistas sino que resultan de la lucha de clases. En otras palabras, el proceso del trabajo está mediado por la intrusión de la política y por tanto las leyes de la economía no son endógenas.

El resultado de la posición anterior afecta la segunda condición que establece la homogeneización de las clases sociales en el proceso de expansión de las fuerzas productivas del capitalismo. Al

contrario de lo sucedido, los autores muestran que “es pues imposible, hablar hoy día de una homogeneidad de la clase obrera, y menos aún referirla a un mecanismo que esté inscrito en la lógica de la acumulación capitalista” (Laclau y Mouffe, 2004, p. 121). Definir qué es la clase obrera es complicado y no es menester aquí pero la tesis de la fragmentación de la clase obrera existe una tradición de incluir en esta solamente a los trabajadores productivos del modo de producción capitalista ; ejemplo de esto es la posición de Poulantzas en *Las clases sociales en el capitalismo actual* (1998). Poulantzas ofrece una definición de clase social tal que :

Es un concepto que indica los efectos del conjunto de las estructuras, de la matriz de un modo de producción o de una formación social sobre los agentes que constituyen sus apoyos: ese concepto indica, pues, los efectos de la estructura global en el dominio de las relaciones sociales (Poulantzas, 1975, p. 75).

Esto indica que las clases no se pueden deducir exclusivamente de factores económicos sino que su existencia surge también de las superestructuras. No obstante, esta posición es matizada por el autor al afirmar que “las clases sociales son conjuntos de agentes sociales determinados principal pero no exclusivamente por su lugar en el proceso de producción” (Poulantzas, 1998, p. 12). Evidentemente este matiz ubica con mayor claridad la existencia de las clases en relación a la esfera económica pues a renglón seguido el autor griego afirma que “una clase social se define por su lugar en la división social del trabajo, que comprende las relaciones políticas y las relaciones ideológicas” (Poulantzas, 1998, p. 13). En suma, la esfera económica define la existencia de la clase al tiempo que actúa sobre el nivel político e ideológico en que esa clase social se articula. Pero la especificidad de la clase obrera estaría en “delimitada” no por un simple criterio negativo en sí (su exclusión de las relaciones de propiedad), sino por el trabajo productivo.

Por temas de espacio no es posible recuperar toda la argumentación de Poulantzas sobre el trabajo productivo e improductivo pero sí podemos afirmar que según su análisis el trabajo productivo en el modo de producción capitalista es todo aquel que produce plusvalor excluyendo a amplios

sectores de trabajadores asalariados que no producen plusvalor de pertenecer a la clase obrera. Para ubicar estas clases excedentes Poulantzas distingue entre nueva pequeña burguesía y antigua pequeña burguesía para diferenciar los nuevos trabajadores asalariados no productivos derivados del proceso de burocratización del mundo del trabajo y la prestación de servicios en el capitalismo tardío. Sin embargo, y pese a la distinción, para Poulantzas la estructura de clases (proletariado, pequeña burguesía, burguesía) tradicional del marxismo se mantiene en tanto los niveles político e ideológicos que intervienen en la definición de las clases sociales los cohesionan. Luego, la vinculación de los obreros improductivos con la lucha de la clase obrera por el socialismo es difícil y de darse sería inestable pues sus condiciones materiales los ubican al nivel de la pequeña burguesía.

Evidentemente, la posición de Poulantzas es rechazada por Laclau pues considera que en esta se mantiene una ficción de la clase obrera que no se corresponde con la realidad del capitalismo tardío. En su argumentación Laclau y Mouffe recurren a Eric Olin Wrigth para mostrar que en la estructura del trabajo y el acceso a los medios de producción del capitalismo tardío se producen “condiciones contradictorias de clase” pues lejos de homogeneizar al proletariado el capitalismo ha desarrollado diferentes niveles de relación con la producción gracias a la especialización y cualificación de los trabajadores y trabajadoras. En *Clase, Crisis y Estado* (1983) Wrigth muestra que en el capitalismo tardío existen clases no ambiguas y clases ambiguas siendo estas últimas definidas por ubicación a medio camino entre el trabajo de los obreros no calificados y la pequeña burguesía o entre la pequeña burguesía y la burguesía por la capacidad de contratación de pequeños grupos de obreros. Esta camino medio no está definido exclusivamente por la propiedad de los medios de producción o por la participación o no del trabajo productivo sino por “el control de la fuerza de trabajo, el control de los medios físicos de producción y el control de la fuerza física del trabajo” (Wrigth, 1983, p. 81).

La idea que adelanta a Wrigth de Poulantzas es que las condiciones de la lucha de clases a nivel político e ideológico determina el lugar y la articulación de las clases ambiguas en una de las clases no ambiguas.

Los procesos de mediación a través de la lucha de clases son especialmente importantes para la formación de la clase en situaciones contradictorias [...] Dependiendo de las condiciones en la lucha de clases, por ejemplo, los trabajadores semiautónomos pueden agruparse en organizaciones de clase pequeño burguesa (asociaciones profesionales) o en organizaciones obreras (sindicatos) o pueden permanecer al margen del encuadramiento en un organización de clase (Wrigth, 1983, p. 102).

Este análisis del sociólogo estadounidense sin duda se separa de cierto economicismo de Poulantzas pero deconstruye de forma insuficiente para Laclau y Mouffe el grado de fragmentación de las sociedades en el capitalismo tardío pues aún depende de la idea de clase objetiva. Los autores de *Hegemonía y estrategia socialista* consideran que la búsqueda y argumentación de la clase obrera o de la pureza de las clases en general carece de sentido. Pero en cualquier caso, las tesis de Wrigth demostrarían la tercera condición tal que la clase obrera tendría un legítimo interés en el socialismo no sé cumple. Si la clase obrera ya se ha fragmentado y partes importantes de esos fragmentos no se interesarán por el socialismo a menos que se den unas condiciones hipotéticas en el desarrollo de la lucha de clases no existe un interés históricamente determinado por el socialismo.

El resultado de esta deconstrucción del economicismo es un antagonismo social que se ha desprendido de las clases como elementos de análisis social y por tanto, Laclau y Mouffe se han movido definitivamente al postmarxismo. Esto guarda una relación con la despreocupación con las condiciones materiales de existencia que ya he citado anteriormente. En este punto definitorio algo deberá reemplazar la idea de clase en el análisis social y en el entendimiento de la hegemonía.

Tenemos una pista en la siguiente cita:

Para Lenin la economía mundial no es un simple dato económico, sino una realidad política: es una cadena imperialista. Y en ella los punto de ruptura no se producen en los eslabones más

avanzados desde el punto de vista de la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción, sino en aquéllos en que se ha acumulado un mayor número de contradicciones, en que se ha fundido en una unidad ruptural un mayor número de aquellas tendencias y antagonismos que, para una perspectiva ortodoxa, pertenecen a estadios muy diversos. Pero esto significa que el proceso revolucionario sólo puede concebirse como articulación política de elementos disímiles: no hay revolución sin una complejización social exterior al antagonismo entre las clases; o, en otros términos, no hay revolución sin hegemonía (Laclau y Mouffe, 2004, pp. 92-93).

Este fragmento es clave para entender la crítica al esencialismo de los autores pues resultaría necesario debido al desarrollo desigual y combinado que crea un desfase entre la clase trabajadora y las masas, especialmente en países periféricos al capitalismo más avanzado. Entre más contradicciones acumule una formación social mayor es la necesidad de realizar tareas hegemónicas lo que significa para Mouffe y Laclau integrar los intereses de los diferentes actores no clasistas que se integran en la articulación. El punto culmen de esta necesidad de apertura a las tareas hegemónicas lo encontramos al final de la cita: no es ya el antagonismo entre clases lo que importa sino la articulación de elementos disímiles; elementos que, como veremos adelante, tendrán más relación con el discurso que con la experiencia de la explotación²².

2.4 hegemonía como articulación discursiva

Si ponemos en perspectiva la crítica a la determinación en última instancia con la crítica al esencialismo encontraremos la definición específica de hegemonía para estos dos autores. Para usar la terminología de Laclau y Mouffe hegemonía es una práctica articuladora en un sistema abierto de relaciones diferenciales. Es decir, que los autores no comprenden la sociedad como una serie de

²² El argumento que sostienen Laclau y Mouffe es coherente con sus pretensión de la hegemonía como articulación discursiva que funda desde el nivel ontológico al nivel óntico de la sociedad. Para ambos autores las clases sociales y los antagonismos en general no se desprenden ya del modo de producción capitalista ni de las formaciones sociales que lo incluyen en mayor o menor medida sino de los discursos enfrentados que moldean la realidad social. Veremos en el punto 5.3 que esta posición flaquea pues además del riesgo antidemocrático que implica olvida las formas de dominación que despliegan las formaciones sociales capitalistas para obtener plusvalor de diversas configuraciones de clase, género y raza como muestra Étienne Balibar en su famoso texto “Lucha de clases sin clase” (1991) contenido en *Raza, nación y clase* (1991) que el autor francés comparte con el historiador Immanuel Wallerstein.

relaciones sociales y económicas materiales sino como un campo discursivo abierto donde muchos significantes se mantienen indeterminados e inconexos entre ellos y son articulados a través de un intento de totalidad discursiva constituido en la lucha política por establecer una hegemonía. Si la cercanía de los autores con Althusser se dio por el carácter simbólico de la sobredeterminación al mismo tiempo el rechazo a la determinación en última instancia es la condición básica para dejar lo simbólico como única posibilidad de articulación política. Laclau Y Mouffe se posicionan filosóficamente en este punto y le arrebatan su carácter material a la idea de Gramsci para acompañarlo con una nueva realidad social en que la clase no ocupa el lugar central en las luchas emancipatorias. Vale la pena en este punto traer la definición precisa de los elementos que constituyen la hegemonía en su versión discursiva:

Llamaremos articulación a toda práctica que establece una relación tal entre elementos, que la identidad de éstos resulta modificada como resultado de esa práctica. A la totalidad estructurada resultante de la práctica articuladora la llamaremos discurso. Llamaremos momentos a las posiciones diferenciales, en tanto aparecen articuladas en el interior de un discurso. Llamaremos, por el contrario, elemento a toda diferencia que no se articula discursivamente (Laclau y Mouffe, 2004, pp. 176-177).

La versión deconstruida de Gramsci la encontramos en la primera línea pues el proyecto de la hegemonía del sardo implicaba la transformación de la clase hegemónica para dar cabida a los objetivos de las clases subalternas en un ejercicio de dirección moral y política, para Laclau y Mouffe hegemonía debe implicar la transformación de todos los elementos puestos en juego en la articulación de elementos simbólicos y no de clases sociales. La articulación de elementos dispersos, ahora llamada discurso, es el resultado de la articulación hegemónica de esos elementos aislados que ahora adquieren una nueva identidad para convertirse en momentos, dejando como elementos solo aquellos símbolos que no participan de la articulación discursiva. La lógica de trasfondo es la sobredeterminación solo que ahora no lo hace sobre contradicciones principales y secundarias sino sobre la articulación misma de elementos simbólicos discursivos.

Lo anterior nos arroja ineludiblemente a una nueva ontología social donde la sociedad se funda en el discurso y su capacidad de fijar precariamente el significado de los elementos ideológicos. Este tipo de ontología social ha sido llamado por Oliver Marchart, pensamiento político postfundacional. El postfundacionalismo reniega de la existencia de fundamentos últimos de la sociedad pero tampoco asume la inexistencia optando por una vía intermedia en la que se defiende la existencia de fundamentos contingentes.

La noción de fundamentos contingentes propuesta por Butler como un marco alternativo del debate podría describirse mejor como un debilitamiento ontológico del estatus de fundamento que no los suprime por completo. Por esta razón, lo que llegó a denominarse posfundacionalismo no debería confundirse con antifundacionalismo. Lo que distingue el primero del segundo es que no supone la ausencia de cualquier fundamento; lo que sí supone es la ausencia de un fundamento último, dado que solamente sobre la base de esa ausencia los fundamentos (en plural) son posibles (Marchart, 2009, p. 29).

Aunque Marchart describe al pensamiento postfundacional en relación a una constelación de pensadores franceses el lugar de Laclau y Mouffe es evidente. La propuesta de la hegemonía como articulación discursiva encaja perfectamente en la definición de posfundacionalismo pues se ha desprendido de la determinación en última instancia haciendo que los elementos ideológicos puedan asumir una pluralidad de significados y por tanto, como elementos fundantes de la interpretación social de la realidad. Esto nos arroja inevitablemente al problema de la distinción de la política y lo político. Marchart, después de analizar a Arendt, Schmitt y Sartori, nos ofrece una distinción entre política y político que trasciende la versión clásica de fundación/administración. Para Marchart la diferencia fundamental entre la política y lo político se da “como diferencia temporal, vale decir, como un proceso de oscilación y dislocación que torna imposible cualquier fundamento estático” (2009, p. 86). El impacto de esta distinción temporal es clave pues supone que la sociedad está abierta siempre a la modificación de sus fundamentos a través de momentos de refundación que serían la esencia misma de lo político y se corresponderían con la hegemonía. Habría que aclarar que con fundamentos nos referimos a enunciados o palabras sobre las que es

difícil fijar un significado estable y que al tiempo son determinantes en la comprensión de la realidad social. Así, la sociedad no tiene sutura, es decir, no configuraría nunca una totalidad compuesta de fragmentos mediados por instituciones, como en Hegel, sino una identidad provisional siempre susceptible de una crisis hegemónica y de una nueva articulación.

Para ubicarse en este tipo de pensamiento y antes de derivar una crítica de idealismo ingenuo los autores salen al paso y establecen condiciones epistemológicas sobre el estatus de la realidad material y el discurso afirmando que:

El hecho de que todo objeto se constituya como objeto de discurso no tiene nada que ver con la cuestión acerca de un mundo exterior al pensamiento, ni con la alternativa realismo/idealismo. Un terremoto o la caída de un ladrillo son hechos perfectamente existentes en el sentido de que ocurren aquí y ahora, independientemente de mi voluntad. Pero el hecho de que su especificidad como objetos se construya en términos de “fenómenos naturales” o de “expresión de la ira de Dios”, depende de la estructuración de un campo discursivo (Laclau y Mouffe, 2004, P. 146).

El mundo material no está puesto en cuestión pero las formas de simbolización que incluyen el entendimiento de las relaciones sociales y las relaciones de producción quedan sometidas al poder fundante del discurso. Por supuesto, los autores argumentaron que el discurso tiene consecuencias en la vida material pues altera la forma como la entendemos y por tanto como reaccionamos y nos relacionamos con ella. Sin embargo, esta defensa no resuelve la crítica posible sobre el impacto de la vida material en la formación del discurso arrojando la fijación de este a una suerte de voluntarismo. El resultado definitivo de esta posición es una teoría que opera desde una visión ontológica de la sociedad antes que desde la óptica coqueteando subterfuciosamente con el idealismo ingenuo.

Aquí podemos tener los elementos básicos para comprender la definición de hegemonía de Laclau y Mouffe. Para los autores una concepción lingüística de lo social es clave para actualizar el concepto de hegemonía. Así, “los sujetos no pueden ser el origen de las relaciones sociales, ni

siquiera en el sentido limitado de estar dotados de facultades que posibiliten una experiencia, ya que toda experiencia depende de condiciones discursivas de posibilidad precisas” (Laclau & Mouffe, 2004, p. 156). Luego el papel de los sujetos en la perspectiva de los autores está sobredeterminado por las fijaciones inestables de significado haciendo que las posiciones que ocupan los sujetos en la sociedad sean producto de una práctica discursiva. Por tanto, la hegemonía debe ser entendida como una aspiración por determinar, precariamente, el sentido de las condiciones discursivas o significantes flotantes para articular y producir sujetos.

Aún tenemos solo una parte de la hegemonía pues recordemos que esta surge en el seno de la lucha de clases por lo que supone una división entre agentes sociales. Al mismo tiempo, la imposibilidad de cierre social o fijación estable de los significados tiene su cimiento en el antagonismo. En el primer ejemplo, el antagonismo es el de clase y en el segundo el antagonismo se da entre actores sociales con proyectos hegemónicos excluyentes. El antagonismo social se transforma para los autores en la imposibilidad de fijar plenamente el sentido de un significante pues existe una tensión con el intento de fijación de otros sentidos del mismo que bien podrían ser minoritarios pero que estarían a la espera de ser fijados. Ejemplificamos esto con el significante democracia: supongamos que las condiciones de lucha en la sociedad A están dadas tal que el significado de democracia se ha fijado usando el contenido de la democracia liberal. El motivo por el cual es posible la deliberación y la transformación de esa definición hipotética de democracia es porque el significado de la democracia liberal jamás podría agotar, hacerse igual, al de democracia a secas. Por el contrario, otras formas de entender la democracia como la democracia radical se mantendrían como elementos antagónicos en espera de condiciones de la lucha para asumir la relación asumir la posición hegemónica.

El resultado de las anteriores reflexiones nos da cuenta de la hegemonía de Laclau y Mouffe en primera instancia como una práctica articuladora que tiene como requisito la existencia de un antagonismo social expresado en el campo discursivo y la existencia de una cierta cantidad de significantes flotantes que permitan la articulación de los polos constituyentes del antagonismo; o de lo contrario la práctica articuladora sería no hegemónica. La articulación debe darse por un exterior constitutivo pues la diferencia inestable que constituyen los polos hegemónicos necesariamente procedentes de posiciones de sujeto ambiguas en el campo discursivo pues de lo contrario, si se originaran en una totalidad social cerrada, la articulación sería imposible²³. La articulación de esos significantes flotantes producirá una cadena de equivalencias entre ellos para establecer un nuevo intento de cierre social siempre condenado al fracaso pero justamente por esto democrático y plural.

Nos movemos pues en terrenos en que la hegemonía se desprendió de la vinculación con la materialidad de las prácticas sociales y políticas para asumir por completo el lugar de una práctica discursiva con un estatus especial en la formación del sentido común. Esta aspiración de determinación discursiva propia de la hegemonía implica una operación por la cual una particularidad asume una significación universal inconmensurable consigo misma” (Laclau y Mouffe, 2004, p. 95). Por tanto, en la perspectiva de estos pensadores, la hegemonía se convierte en el acto fundacional de un nuevo sujeto colectivo determinado por una disposición discursiva que se ha hecho universal de forma particularmente inestable.

²³ Esta distinción es fundamental en el desarrollo de la obra posterior de Laclau. Las posiciones de sujeto ambiguas serán reemplazadas, debido en parte a las reflexiones de Žižek en *El sublime objeto de la ideología* (1992), por la de objeto *a* de Lacan.

Capítulo 3. Hegemonía es política es democracia²⁴

Hasta ahora hemos lidiado con la Génesis del pensamiento de Laclau, en ocasiones en solitario y en otras de la mano de Mouffe, y el establecimiento de las bases teóricas de sus desarrollos políticos. En este punto vamos a ubicar la esfera propiamente política de esos desarrollos y como su transformación en el despliegue de la teoría del autor lo llevaron a una redefinición de lo político *tout court*. En primera instancia pasaremos de los fundamentos filosóficos de la hegemonía a su operatividad política. El segundo momento reconstruirá la relación entre la hegemonía y la democracia radical. Finalmente, presentaremos el populismo formalista, en oposición al populismo socialista descrito en el punto 1.5, como el desarrollo definitivo de una democracia radical para un proyecto emancipador.

3.1 Hegemonía y política moderna

Una vez la hegemonía se ha convertido en una categoría de articulación discursiva rompe con la lógica de articulación de clases, partidos o facciones de partidos. Ahora, aquello que se pretende articular son demandas sociales o en otras palabras la forma discursiva de expresión de una experiencia no necesariamente discursiva de la opresión o la injusticia. Este desplazamiento consolida a la hegemonía como práctica articuladora discursiva pero, según Laclau y Mouffe, mantiene la conexión con Gramsci o mejor aún, es una actualización de la visión gramsciana de la hegemonía después de deconstruir el esencialismo economicista.

²⁴ Este título se inspira en el artículo de Benjamín Arditi ¿Populismo es hegemonía es política? (2010).

¿Cómo se plantea esta actualización de Gramsci? En primera instancia el concepto de crisis orgánica que por definición es una crisis en la ideología que sustenta la dirección moral hegemónica se transforma en:

Efectivamente la operación política de la hegemonía consiste ahora en establecer un nuevo significado para esos elementos flotantes y convertirlos en momentos capaces de redefinir parcialmente las identidades sociales. Palabras más o palabras menos, la hegemonía operaría en tiempos en que los significantes importantes en política están a la deriva y por tanto a la espera de una redefinición. La acción hegemónica consistiría entonces en establecer un nuevo bloque histórico en tanto este es ahora entendido como “un espacio social y político relativamente unificado a través de la institución de puntos nodales y de la constitución de identidades tendencialmente relacionales” (Laclau Y Mouffe, 2004, p. 180). Esa unificación relativa implica la aparición de una frontera social discursivamente construida que reemplaza la idea de guerra de posición gramsciana al interior de la totalidad social. Así, Laclau asegura la imposibilidad de cierre discursivo de la sociedad y en consecuencia mantiene siempre activa la inestabilidad de las identidades surgidas asegurando la pluralidad democrática.

En su lectura de Gramsci, Laclau y Mouffe, concluyen que la propuesta de hegemonía del Sardo operaba únicamente en un campo político dividido en dos partes donde la hegemonía constituye la expansión de un campo sobre otro a partir de una articulación popular o de una antipopular; de esta manera la articulación hegemónica procede una visión determinista de lo social incompatible con la visión posmarxista de los autores de *Hegemonía y estrategia socialista*. La superación de esta visión implicaría una ampliación de la posibilidad de lucha que abandone la necesaria división en dos del campo político así:

Hablaremos pues de luchas democráticas en los casos en que éstas supongan una pluralidad de espacios políticos, y de luchas populares, en aquellos otros casos en que ciertos discursos construyen tendencialmente la división de un único espacio político en dos campos opuestos. Pero está claro que el concepto fundamental es el de “lucha democrática”, y que las luchas populares sólo constituyen coyunturas específicas, resultantes de una multiplicación de efectos de equivalencia entre las luchas democráticas (Laclau y Mouffe, 2004, p. 181).

Esta traducción de Gramsci es sin duda problemática y no ajena a los debates pues consiste en eliminar el sustrato político no discursivo, los intereses de clase, las articulaciones no hegemónicas y un largo etc., para convertirlos en él tras escena de elementos discursivos carentes de significado fijo.

A partir de este nuevo campo de acción político hegemónico emergen dos lógicas de lucha discursivamente construidas: las luchas democráticas y las luchas populistas. Las primeras atienden a momentos de lucha en que no se presentan condiciones de crisis orgánica y las segundas precisamente en tiempos de reorganización total de la formación hegemónica. No obstante, afirman los autores, “el concepto fundamental es el de “lucha democrática”, ya que las luchas populares sólo constituyen coyunturas específicas, resultantes de una multiplicación de efectos de equivalencia entre las luchas democráticas” (Laclau y Mouffe, 2004, P. 181)²⁵.

Lo anterior significa que para este momento del pensamiento de Laclau la lucha popular y el populismo ha perdido la centralidad de los años 70’s y ahora se estaría dirigiendo en la perspectiva de la democracia radical. La relación entre hegemonía y democracia es capital para Laclau y Mouffe pues ambos consideran que el surgimiento de la democracia burguesa resultado del proceso histórico inaugurado en la revolución francesa fue determinante para universalizar la forma hegemónica de la política como una tensión no resuelta por fijar los significantes libertad e

²⁵ Comillas en el original.

igualdad²⁶. En esta perspectiva, la revolución francesa sirvió como apertura de lo social y eliminó la pretensión de un fundamento de cierre dando como resultado la pluralidad de identidades sociales parcialmente indefinidas.

Vendrá de Claude Lefort (1990) la inspiración de estas ideas pues el autor francés ya había considerado ideas similares un par de años antes a la publicación de *Hegemonía y estrategia socialista*. La idea de Lefort es que el acontecimiento de la revolución francesa alteró el estatus de la política de forma que la democracia derivada del proceso revolucionario, aquello que Tocqueville llamó la “revolución democrática”, creó un lugar vacío del poder que otrora era encarnado por el príncipe. Desde ese momento, dirá Lefort (1990) “quienes ejercen la autoridad política son simples gobernantes y no pueden apropiarse del poder” (p. 90). De esta idea desprenden Laclau y Mouffe que la política moderna es indefectiblemente hegemónica pues sería esta lógica aquella capaz de organizar procesos políticos que ocupan parcialmente el vacío de poder²⁷. En términos de Laclau y Mouffe:

Hablaremos de “revolución democrática”. Con ella designaremos el fin del tipo de sociedad jerárquica y desigualitaria, regida por una lógica teológico-política en la que el orden social encontraba su fundamento en la voluntad divina. El cuerpo social era concebido como un todo en el que los individuos aparecían fijados a posiciones diferenciales. Por tanto tiempo como predominó un modo tal de institución “totalista” de lo social, la política no podía ser más que la repetición de relaciones jerárquicas que reproducían el mismo tipo de sujeto subordinado. El momento clave en los comienzos de la revolución democrática puede ubicarse en la Revolución francesa (Laclau y Mouffe, 2004, Pp. 173-174).

²⁶ Existe una relación cercana entre esta planteamiento y el de Étienne Balibar (2017) respecto de la igualibertad como característica fundamental de la modernidad política. No obstante, las implicaciones de esta posición divergen en ambos autores pues para Balibar la igualibertad implica una dialéctica de expansión o restricción del espacio democrático para Laclau es la imposibilidad de cierre social que indetermina a su vez los significantes útiles en el espacio democrático de lucha.

²⁷ La discusión Laclau – Lefort se debe a la distancia que ambos autores toman después de compartir esta idea respecto del acontecimiento revolucionario. Lefort criticará el riesgo de una deriva totalitaria en proyectos que aspiren a la reencarnación del poder mientras que Laclau en la *Razón populista* defenderá su desarrollo de la articulación hegemónica en torno al líder populista como una forma de democracia radical completamente separada de la construcción de un proyecto totalitario.

Hasta este punto Laclau sigue la misma idea de Lefort situando en la revolución francesa un acontecimiento de transformación radical en la dinámica propia de la política. Pero a renglón seguido, Laclau y Mouffe, siguen una posición diferente a la de Lefort al establecer una identidad, históricamente determinada por el acontecimiento revolucionario, entre política democrática y hegemonía, en la versión posmarxista de esta. La cita clave es la siguiente:

A partir de entonces la línea demarcatoria entre lo interno y lo externo, la divisoria a partir de la cual el antagonismo se constituye bajo la forma de dos sistemas opuestos de equivalencias, se tornó crecientemente frágil y ambigua, y la construcción de la misma pasó a ser el primero de los problemas políticos. Es decir, que de ahí en más ya no hubo política sin hegemonía (Laclau y Mouffe, 2004, P. 169).

El resultado de este debilitamiento de las líneas de división política en dos campos es la multiplicación de antagonismos sociales. Esta explosión de antagonismos no constituirá ningún tipo de proceso patológico producido por la segmentación y el atomismo propio del capitalismo sino el resultado de un vacío de poder que abre un campo de batalla siempre abierto a demandas sociales históricamente posicionadas.

3.3 Populismo formal o la razón populista.

No es fácil clasificar lo que significó el periodo de los noventas en el desarrollo de la teoría de Laclau. Por un lado, “Posmarxismo sin pedido de disculpas” en colaboración con Mouffe y “Psicoanálisis y marxismo” ambos textos incluidos en el libro *Nuevas reflexiones sobre la revolución en nuestro tiempo* (1993) dan cuenta del camino que empezaba a transitar el autor ahora reemplazando elementos althusserianos de su pensamiento por ideas de Lacan y por el otro separando su pensamiento aún más de las lógicas económicas del ahora neoliberalismo. En cualquier caso este primer ajuste de cuentas posterior a *Hegemonía y estrategia* socialista parecen reafirmar las ideas de la imposibilidad de lo social, la hegemonía fundada en el antagonismo y una ampliación del aire psicoanalítico que ya se empezaba a incluir en desarrollos anteriores. Quizá la

mayor innovación es la relativa aceptación de los puntos de vista de Žižek que propone abandonar la idea de posiciones de sujeto de Althusser por la de sujeto de Lacan. Así, Žižek afirma que:

El límite de lo social tal como es definido por Laclau y Mouffe, este límite paradójico que implica que "la sociedad no existe", no es solamente algo que subvierte toda posición de sujeto, toda identidad definida del sujeto; es, por el contrario, al mismo tiempo, aquello que sostiene al sujeto en su dimensión más radical: "el sujeto" en el sentido lacaniano es el nombre de este límite interno (Žižek, 1993, p. 261).

De lo anterior, Laclau va incorporar al sujeto lacaniano en el desarrollo de su posterior teoría del populismo. En buena medida, la teoría del populismo de Laclau es el punto de encuentro entre sus preocupaciones de los setentas y el populismo socialista matizadas por la hegemonía en su versión lacaniana. Esta transformación se va abriendo camino en sus textos de la segunda mitad de los años noventa, por ejemplo, *Emancipación y diferencia* (1996) incorpora definitivamente la relación entre significantes vacíos, hegemonía y democracia. La tesis que se abre camino en esta etapa del autor es que la hegemonía es la fijación de sentido, en un acto de poder, de significantes tendencialmente vacíos. Esto último es fundamental pues en *Hegemonía y estrategia socialista* el concepto central en la visión discursiva de la sociedad era el de significante flotante o, en otras palabras, una relación entre significado y significante que se encuentra sobredeterminada y por tanto puede flotar entre significados. Por el contrario, el significante vacío no se encuentra sobredeterminado sino que "sólo puede surgir si la significación en cuanto tal es una imposibilidad estructural" (Laclau, 1996, p. 70).

Por supuesto este lenguaje propio del análisis del discurso no esclarece de inmediato sus impactos políticos. Para establecer esta relación retomemos el concepto de hegemonía. Si la hegemonía se funda en el antagonismo social definido por un sistema diferencial de significado la imposibilidad estructural de una significante vacío implica la existencia de una tensión en el proceso de

significación. Por un lado, el significante vacío se inserta en la diferencia discursiva en tanto se refiere a un objeto abstracto o concreto, digamos libertad, pero al mismo tiempo en la lucha hegemónica implica oposición al sistema diferencial, porque esa libertad que se refiere es opuesta a la que la hegemonía vigente defiende. En concreto, dirá Laclau (1996) “el primer significado establece el carácter diferencial de esa reivindicación[...] El segundo significado establece la equivalencia de todas las reivindicaciones en su común oposición al sistema” (p. 78). Así, la hegemonía queda inscrita, vía significantes vacíos, en la lógica de la de la tensión diferencia-equivalencia.

El desplazamiento definitivo de la teoría de los significantes flotantes a los significantes vacíos se acompaña de una ruptura con los lazos sociológicos que pueden explicar la formación de identidades políticas. Como bien explica José Luis Moreno en “La lógica de los pequeños capitales” (2015), existe en la razón populista un nominalismo radical que da cuenta de una excesiva confianza de Laclau en la capacidad de dirigir el proceso de significación sin ningún anclaje en las prácticas sociales concretas. Tal desplazamiento, muestra Moreno, en la centralidad de los significantes flotantes a los vacíos tiene su origen en el comentario que el filósofo esloveno Slavoj Žižek hizo de *Hegemonía y estrategia socialista*. Gran parte de la argumentación de ese texto de Laclau y Mouffe parte de la idea de que la sociedad está discursivamente configurada y los significados flotantes pueden asumir funciones emancipadoras o conservadoras dependiendo de la composición de fuerzas políticas que asuman una posición hegemónica. Quien determina el sentido de los significantes flotantes puede por tanto liderar los escenarios de discusión política e impactar directamente en la configuración institucional de un Estado y la forma como este responde a las necesidades de las personas. Sin embargo, Žižek (2003) en su comentario opina que pese a la consistencia argumentativa de Mouffe y Laclau existe un vacío en la forma como se establecen las

relaciones entre los significantes flotantes pues no es claro cómo se establece la preponderancia de una lucha específica en la configuración del bloque hegemónico sin caer en esencialismos políticos e identitarios.

Por supuesto, un autor como Žižek no establecería un problema tal sin ofrecer una salida.²⁸ Este autor introduce la teoría de Saul Kripke y su antidescriptivismo como la salida teórica al problema de la preponderancia de la composición del bloque hegemónico. La idea de Žižek (2003, pp. 125-130) es que, siguiendo a Kripke, los nombres y su relación con los significados no se establecen por estos últimos sino por un acto bautismal originario. Es decir que el pueblo es tal porque se ha bautizado así y no porque contenga alguna cualidad o característica específica que lo haga serlo. En tal sentido, es posible establecer el liderazgo en la composición del bloque hegemónico en tanto destaque un sector que sea capaz de bautizar, de establecer para los demás, la relación entre los significantes y un determinado significado.

Esta no es una posición defendida por Laclau y Mouffe en los ochenta, pero si se tornará dominante en la *Razón populista* (2009) al tiempo que será adoptada también por Mouffe como puede evidenciarse en textos como *Construir pueblo* (2015) de la mano de Iñigo Errejón. En cualquier caso, la aceptación de esta posición se hace determinante para la construcción del antagonismo que implica la hegemonía laclausiana pues al establecer en un acto bautismal el nombre, y al tiempo el significado de las palabras importantes en política, Laclau avanza decididamente a una suerte de decisionismo político ontológicamente sustentado que es capital para comprender su concepto de populismo.

²⁸ Debo estas ideas a la conversación sostenida con el profesor José Luis Moreno Pestaña en el otoño de 2021. Parte de su argumentación al respecto puede encontrarse en “La lógica de los pequeños capitales” (2015).

Laclau inicia su descripción del populismo estableciendo una distinción entre el uso común del concepto que es normalmente asignado a ideologías o partidos y un uso técnico que solo puede predicarse sobre cierta lógica de articulación de las demandas sociales para crear la identidad del pueblo (Laclau, 2009b). Es decir, el populismo laclausiano no constituye la ideología de un grupo social específico sino que es una cualidad adjudicable a movimientos sociales o partidos políticos que adquieren una forma hegemónica de articulación de las demandas sociales insatisfechas, intentando desde la particularidad, asumir la representación universal del pueblo como un todo. Laclau ofrece tres orientaciones teóricas para comprender, entonces, qué es y cómo funciona el populismo:

1) que el pensar la especificidad del populismo requiere comenzar el análisis a partir de unidades más pequeñas que el grupo (ya sea en el nivel político o en el ideológico); 2) que el populismo es una categoría ontológica y no óptica –es decir, su significado no debe hallarse en ningún contenido político o ideológico que entraría en la descripción de las prácticas de cualquier grupo específico, sino en un determinado modo de articulación de esos contenidos sociales, políticos o ideológicos, cualesquiera ellos fueran; 3) que la forma de articulación, aparte de sus contenidos, introduce efectos estructurantes que se manifiestan principalmente en el nivel de los modos de representación (Laclau, 2009b, p. 53).

Diferenciar entonces la concepción de Laclau del populismo de otras formas implica considerar exclusivamente estos elementos fundamentales y sus interconexiones. Pensar en unidades de análisis infragrupales podría dirigir nuestra atención al individuo pero estaríamos perdidos pues ya vimos que los colectivos sociales y sus prácticas no son, para esta ontología social, previas al proceso de significación. Por el contrario, Laclau se decanta por una categoría tal que tenga un alcance más limitado que la identidad de grupo pero que al tiempo conserve el espíritu de colectividad que da origen al colectivo político esta categoría es la de “demanda social

insatisfecha”. Usemos el ejemplo del significativo pueblo, el colectivo por excelencia del populismo, para comprender por qué el análisis no podría partir de una colectividad social dada:

Una primera decisión teórica es concebir al “pueblo” como una categoría política y no como un dato de la estructura social. Esto significa que no designa a un grupo dado, sino a un acto de institución que crea un nuevo actor a partir de una pluralidad de elementos heterogéneos. Es por este motivo que insistimos desde el comienzo en que nuestra unidad de análisis mínima no sería el grupo, como referente, sino la demanda sociopolítica. Esto explica por qué preguntas tales como “¿de qué grupo social son expresión estas demandas?” no tienen sentido en nuestro análisis, dado que, para nosotros, la unidad del grupo es simplemente el resultado de una sumatoria de demandas sociales –que, por supuesto, pueden haber cristalizado en prácticas sociales sedimentadas– (Laclau, 2009, p. 278)²⁹.

Aquí, Laclau presenta los elementos fundantes de su teoría tanto populista como hegemónica. En primer lugar, él no pretende hacer una descripción sociológica de un grupo y sus prácticas o identidad particular, sino que entiende el colectivo como un concepto político y, por tanto, como el producto de la agrupación de personas con demandas sociales insatisfechas que guardan algún tipo de relación entre ellas. En esta perspectiva, no es el grupo anterior a la demanda social sino la demanda social anterior al grupo y sus las prácticas sociales y culturales.

El concepto de demanda tiene dos significados: petición y reivindicación. Laclau no toma posición por alguna acepción sino que prefiere mantener una tensión interna en el significado, que bien podría decantarse en una acción institucional o democrática, o, por el contrario, en una reivindicación de carácter populista. Cuando la demanda se expresa como petición en el engranaje de la institucionalidad estatal configura una demanda democrática. Este tipo de demandas sociales tendrían un alcance limitado en la perspectiva de articulación hegemónica pues se inscriben en sistemas de significados y poder políticos ya establecidos que tienen instituciones y funcionarios capaces de ofrecer soluciones a las mismas. Por lo anterior, y retomando el lenguaje de análisis del

²⁹ Comillas en el original.

discurso, las demandas democráticas son elementos propios de lo que Laclau llama lógica diferencial en tanto responden a relaciones de significado parcialmente fijados que les otorga una especificidad que impide el surgimiento de su capacidad universal. Sin embargo, “si por alguna razón la variedad de demandas insatisfechas es muy grande, esa frustración múltiple va a desencadenar lógicas sociales muy diferentes” (Laclau, 2009b, p 56).

Cuando una demanda insatisfecha, digamos sobre transporte público, se une con otras que aun siendo diferentes se entrecruzan se configurará una cadena de equivalencias. En una cadena de equivalencias, una demanda social, además de expresar su particularidad, denota también a todas las demandas insatisfechas y así configura al sujeto popular, el pueblo, es decir, al grupo de personas que comparten demandas insatisfechas. Esto en la lógica de los significantes vacíos se traduce que las demandas populistas tensionan los sistemas de significados diferenciales y permiten una nueva universalización hegemónica en el proceso de significación.

A partir de esta lógica de equivalencias recuperamos el otro elemento central de la conceptualización del populismo: el antagonismo. Que las demandas se mantengan insatisfechas supone la existencia de un poder externo, generalmente estatal, que las mantiene así porque no responde efectivamente a las mismas. Es decir, una cadena de equivalencias tiene como función dividir el campo social entre el sujeto popular y el otro, el afuera constitutivo que representa un sistema diferencial agotado. No obstante, la existencia de la equivalencia entre las demandas depende de una fuerza que las vincule y las mantenga unidas en su potencial universalista que no puede proceder únicamente del afuera constitutivo. Para sortear este problema, Laclau propone que el proceso de creación de una identidad política, el pueblo, es solo posible, desde la perspectiva de a través de la hegemonía en la versión decantada por el nominalismo.

Siguiendo la lectura de Retamozo (2011), el concepto de hegemonía como particularidad hecha universalidad tiene tres usos prácticos: primero, es una lógica de formación constitutiva de la sociedad; segundo, es una lógica política que en ocasiones pareciera hacerse sinónimo de esta; tercero, es una lógica de constitución de identidades políticas. En esta línea, la construcción del pueblo, como identidad política pero también como totalidad parcial de la sociedad, se da después de la construcción hegemónica y no antes pues este pueblo sólo podrá ser comprendido a partir de las nuevas relaciones entre significantes y significados que ha impulsado la lucha política por la hegemonía haciendo que el populismo sea entendido como una lógica de articulación política que implica una lucha por los significados del campo semántico de lo social.

Como menciona Benjamín Arditi (2011), en ocasiones Laclau genera una equivalencia entre política, populismo y hegemonía, aunque mantenga una diferencia de orden entre las dos últimas:

La diferencia específica que introduce el populismo vis-à-vis la hegemonía es la división de la sociedad en dos campos con la finalidad de producir una relación de equivalencia entre demandas y construir una frontera o relación antagónica entre ellas. Esta es la razón por la que se puede decir que el populismo es una especie del género hegemonía, la especie que cuestiona el orden existente con el propósito de construir otro orden. La otra especie es el anverso de la anterior: es el discurso institucionalista cuya esencia es mantener el estatus quo y funciona como el blanco de la política populista (Arditi, 2011, p. 9).

La hegemonía es una particularidad que se convierte en universalidad en un campo semántico (social) determinando el sentido de los significantes vacíos y flotantes. El populismo, entonces, usa la hegemonía de dos formas: como proyecto de resignificación de lo social y fundación de una nueva identidad política (*Plebs convertida en Populus*) y también, la usa como blanco de tiro, en el caso de las hegemonías dominantes, para marcar el antagonismo entre el pueblo y el no pueblo. En consecuencia, el populismo de Laclau requiere de la hegemonía para ser tal, tomar el poder y

establecer un consenso sobre los significantes vacíos a partir de la creación de nuevas identidades políticas.

No obstante, ni hegemonía ni populismo, pueden sin más, construir un pueblo, pues el proceso de vaciamiento de las demandas necesario para la construcción de la cadena de equivalencias diluye las posibilidades de encuentro y unión de estas. En términos del mismo autor, existe una tensión irresoluble entre la lógica diferencial y la lógica equivalencial en una misma demanda social. No obstante, el populismo privilegia la lógica equivalencial sobre la diferencial, sin que esta última desaparezca para operativizar el acto hegemónico de producción de identidad política. Así:

Cualquier identidad popular requiere ser condensada, como sabemos, en torno a algunos significantes (palabras, imágenes) que se refieren a la cadena equivalencial como totalidad. [...] Es decir, a la función de representar la cadena va a prevalecer sobre la de expresar el reclamo particular que constituye el material que sostiene esta función (Laclau, 2009, p. 125).

Por tanto, es indispensable en la consolidación hegemónica de un proyecto populista suplir esa necesidad de representación abstracta casi vacía de la cadena de equivalencias. La forma en que Laclau aborda esta cuestión es a través de una forma particular de entendimiento de la representación política:

Ahora bien, hay una característica de este proceso de construcción de una significación popular universal que reviste particular importancia para la comprensión del populismo. Es la siguiente: cuanto más se extiende la cadena de equivalencias, más débil será la conexión de las demandas particulares que asumen la función de representación universal con su particularismo inicial. Esto nos lleva a una conclusión que es central para nuestro análisis: la construcción de una subjetividad popular es posible sólo sobre la base de la producción discursiva de significantes tendencialmente vacíos. La denominada "pobreza" de los símbolos populistas es la condición de su eficacia política como su función es brindar homogeneidad equivalencial a una realidad altamente heterogénea, sólo pueden hacerlo sobre la base de reducir al mínimo su contenido particular-. En su expresión más extrema, este proceso llega a un punto en que la función homogenizante es llevada a cabo por un nombre propio: el nombre del líder (Laclau, 2009b, p. 60).

Así, en la perspectiva de Laclau, el nombre del líder populista se convierte en la representación de la totalidad de la cadena de equivalencias aun cuando represente efectivamente una parte. Sin

embargo, no es el líder como individuo mismo quien puede representar la cadena de equivalencias sino la enunciación de su nombre en tanto se ha convertido en significante vacío de la cadena de equivalencias y por tanto puede contener la particularidad hecha universalidad que es el pueblo. En palabras de Laclau, en tanto que la “totalidad o universalidad encarnada es, como hemos visto, un objeto imposible, la identidad hegemónica pasa a ser algo del orden del significante vacío, transformando a su propia particularidad en el cuerpo que encarna una totalidad inalcanzable” (Laclau, 2009, p. 95).

Para este autor entre más amplio sea el campo social a incluir en la hegemonía más necesario será diluir la particularidad de las demandas individuales y darle relieve a la cadena de equivalencias hasta alcanzar la “identidad puramente equivalencial de un espacio comunitario” (Laclau, 1996, p. 78). Así, el significante vacío configura el límite entre el sujeto popular y su contrario y aprovecha la dilución de las demandas insatisfechas locales para concentrarlas en el significante vacío como representación de la totalidad de la cadena equivalencial.

Es tal la centralidad de esta figura para Laclau, que la considera condición necesaria para la concreción de un movimiento populismo. Opina el autor que un grupo

tal que, mediante la organización, hubiera asumido todas las funciones del individuo y hubiera eliminado la necesidad de un líder se corresponde, casi punto por punto, con una sociedad totalmente gobernada por lo que hemos denominado lógica de la diferencia (Laclau, 2009, P. 109).

La lógica de la diferencia que se menciona aquí es aquella que tramita las demandas insatisfechas en su especificidad mediante el aparato institucional de una sociedad y, por tanto, la posibilidad de una articulación populista sería imposible. Así, demanda social, cadena de equivalencias, hegemonía y líder carismático, se convierten en los elementos esenciales para pensar el populismo en la obra de Laclau pues a falta de alguno la articulación necesaria para el populismo no sería posible.

Es necesario precisar ahora cómo la exposición hecha da cuenta de las orientaciones que ofrece Laclau para comprender qué es y cómo funciona el populismo. El primer punto está relacionado con la unidad mínima del populismo, la demanda. Como vimos, Laclau considera que las demandas sociales son los elementos estructurantes de una cadena de equivalencias que constituye, por asociación, el sujeto popular o pueblo. Respecto al segundo punto, referido a la naturaleza del populismo como lógica de articulación en sentido ontológico, es decir, como forma de articulación a través del discurso que instaura en los sujetos la interpretación del mundo. Vimos cómo al anclarse en la hegemonía como acto productor de identidades políticas mediante los significantes vacíos y flotantes el populismo *per se* no implica un contenido ideológico-político u óntico. Finalmente, la tercera orientación dirigida a los modos de representación da cuenta de la necesidad del líder populista en tanto nombre, porque seguimos operando en el terreno ontológico, que traza la frontera social entre el pueblo y los otros. Esta necesidad surge de la formación misma de la cadena de equivalencias pues cada demanda ha tenido que vaciarse de contenido para hacerse equivalente y requiere, para mantener la unidad de grupo, de una forma de representación semántica que se expresa en un signifiante vacío.

3.2 Hegemonía y democracia radical

El desplazamiento en el análisis antes marxista y ahora posmarxista de Laclau y Mouffe que es verificable en una década de desarrollo no es un cambio en el vacío. Por el contrario, es un proceso que debe comprenderse en la evolución misma de los problemas que la izquierda internacional y el proyecto soviético están enfrentando a inicios de los años ochenta. La vía del eurocomunismo ya estaba formada y fuentes directas de los autores como Poulantzas se habían movido hacia el terreno del socialismo democrático. La caída del bloque del Este ya se palpaba y el crecimiento de las posiciones neoconservadoras de Estado Mínimo lideradas por Reagan y Thatcher empezaban a

dominar los escenarios políticos internacionales. Este ambiente configuraba también la emergencia de nuevas formas de interpelar el antagonismo social en reemplazo de las luchas obreras, como bien hizo Balibar en “Lucha de clases sin clases” (1991), tradicionalmente relacionadas con el proyecto soviético. Este escenario configuraría a la postre lo que Nancy Fraser (1997) llamó la época postsocialista que se corresponde con “el agotamiento de las fuerzas utópicas” que Habermas (1998) diagnosticó. En otras palabras, la pérdida de credibilidad en la lucha por la construcción del socialismo y la mutación de los antagonismos sociales otrora enmarcados en la lucha de clases objetivas y ahora designados por movimientos sociales de diversa índole. Este marco intelectual y político es el marco en que tanto Laclau como Mouffe trasladan su preocupación de una estrategia socialista a una propuesta de radicalización democrática.

La cuestión de la hegemonía en términos de democracia radical es sin duda el cómo de la articulación de luchas democráticas por la emancipación. Los autores proponen instalar la lucha democrática en el campo de la política en tanto institución de lo social. Es decir, su proyecto no se reduce a la discusión de partidos y Estado sino a las lógicas de “transformación de una relación social que construye a un sujeto en relación de subordinación [teniendo presente] en qué condiciones una relación de subordinación pasa a ser una relación de opresión y se torna, por tanto, la sede de un antagonismo” (Laclau y Mouffe, 2004, p. 195). En un campo social cerrado las relaciones de subordinación no tienen implicaciones para los procesos de emancipación pues el cierre de lo social implica la existencia de un fundamento que justifica la desigualdad. Pero en la perspectiva de un campo social no suturado las relaciones de subordinación pueden ser puestas en cuestión. Por lo anterior, los autores nos proponen la siguiente clasificación:

Entenderemos por relaciones de subordinación aquella en la que un agente está sometido a las decisiones de otro —un empleado respecto a un empleador, por ejemplo, en ciertas formas de organización familiar, la mujer respecto al hombre, etc.—. Llamaremos, en cambio, relaciones de opresión a aquellas relaciones de subordinación que se han transformado en sedes de

antagonismos. Finalmente, llamaremos relaciones de dominación al conjunto de aquellas relaciones de subordinación que son consideradas como ilegítimas desde la perspectiva o el juicio de un agente social exterior a las mismas —y que pueden, por tanto, coincidir o no con las relaciones de opresión actualmente existentes en una formación social determinada (Laclau y Mouffe, 2004, p. 196).

¿Cómo tensionar las relaciones de subordinación? En principio las relaciones de subordinación son descriptivas de la posición social ocupada en una determinada diferenciación. La posibilidad de transformar la subordinación en antagonismo y por tanto transformarse en relaciones de opresión depende de la existencia de un campo discursivo externo que abra el espacio para crear una lógica de equivalencia como por ejemplo los derechos de los ciudadanos como exterior a las lógicas discursivas de la relación súbdito-soberano. Siguiendo su lectura de la modernidad política ese afuera discursivo que desestabiliza las relaciones de subordinación es la democracia y los valores revolucionarios de igualdad y libertad.

Así la democracia y el principio de equivalencia permiten que las luchas democráticas posteriores a la revolución francesa tomarán un curso de constante diversificación. Aquello que abrió la revolución francesa en términos de igualdad política que desestabilizó el antiguo régimen se trasladó “a través de los distintos discursos socialistas, un desplazamiento hacia la crítica de la desigualdad económica, lo que conducirá a la puesta en cuestión de otras formas de subordinación y a la reivindicación de nuevos derechos” (Laclau y Mouffe, 2004, p. 198). El resultado de esta apertura de nuevos antagonismo en la altura del momento postsocialista es la aparición de los llamados “nuevos grupos sociales” que serán la variedad de agentes posibles de transformación del proyecto de democracia radical de Laclau y Mouffe.

Esta multiplicación de agentes sociales sería producto de las dinámicas mismas del capitalismo del siglo XX mediado por el discurso democrático moderno. Muy por el contrario a las posiciones anticapitalistas Laclau y Mouffe encuentran benéfico el desarrollo del capitalismo de posguerra

para la radicalización democrática. El Estado de bienestar tendría pues una ambigüedad con cara virtuosa pues por un lado los procesos de expansión del capital tendrían un auge sin comparación durante este proceso pero al mismo tiempo la existencia de una ciudadanía social permitió que las contradicciones y limitaciones de la ampliación del capitalismo produjeran nuevos antagonismos que debían ser tramitados políticamente desde una lógica democrática. Para usar la jerga de los autores: en la medida en que el capital se expandía y penetraba esferas sociales diferentes a la economía producía nuevas relaciones de opresión pues realzaba las relaciones de subordinación que en presencia del discurso democrático se transformaban en luchas igualitarias.

Claus Offe ha indicado, por ejemplo, cómo la provisión por el Estado de servicios ligados al salario social puede tener efectos que vayan en la dirección de una “desmercantilización”. Esta última puede afectar adversamente los intereses de la acumulación capitalista, en la medida en que una serie de actividades que podrían ser fuentes de beneficio pasan a ser provistas por el sector público. Para Offe este fenómeno, unido al de la “desproletarización” resultante de las diversas indemnizaciones que permiten a los trabajadores sobrevivir sin estar obligados a vender su fuerza de trabajo a cualquier precio, sería incluso un factor importante en la crisis actual de las economías capitalistas (Laclau y Mouffe, 2004, p. 206)³⁰.

Offe continúa su argumento más allá de la cita de Laclau y Mouffe afirmando que las instituciones de bienestar efectivamente han puesto en jaque la economía capitalista. Empero, también considera el riesgo probable que los discursos neoconservadores, que hoy llamaríamos neoliberales, se hicieran con los réditos de esa crisis en lugar de una alternativa anticapitalista. No obstante, los autores de *Hegemonía y estrategia socialista* se decantaron por la posibilidad emancipatoria de esa crisis en la que la multiplicación de luchas democráticas era el síntoma de un proceso de mayor

³⁰ Offe efectivamente considera que existe una relación contradictoria entre las instituciones del Estado de Bienestar y el desarrollo del capitalismo. Las instituciones de bienestar soportan la existencia misma de la fuerza laboral y en la lógica del Estado de Bienestar estas instituciones pasaron de sectores privados caritativos a ser organizaciones estatales con independencia y dinámicas propias mediadas por la fuerza de los sindicatos. Offe Cierra su argumento afirmando que “I think that much can be learned from the neo-conservative argument that the welfare state is becoming an intolerable burden on the capitalist economy.” (Offe, 1984, p. 236)

democratización de la sociedad y de desarrollo de las contradicciones internas en la formación capitalista junto con el ideario liberal democrático. Así, la idea de ciudadanía social se convierte en un referente para las luchas democráticas que reemplaza en buena medida la idea del proletariado como agente revolucionario pues las luchas de este último quedan contenidas en las luchas ciudadanas posibles únicamente en el marco del discurso liberal democrático³¹.

El resultado de ese proceso democratizador impulsado por el Estado de bienestar fue que la gramática de la igualdad como base de las demandas sociales que la ciudadanía empezaba a reclamar masivamente al Estado y las instituciones de bienestar fuera desplazada a “una nueva gramática de la lucha social” como la llamó Axel Honneth (1997). La hipótesis de los autores era la siguiente:

El hecho de que estos “nuevos antagonismos” sean la expresión de resistencias a la mercantilización, la burocratización y la homogeneización crecientes de la vida social, explican que ellos se manifiesten a menudo a través de una proliferación de particularismos y que cristalicen en la reivindicación de la propia autonomía. Es también por esto por lo que se constata una neta tendencia a valorar las “diferencias”, y a crear nuevas identidades que tienden a privilegiar criterios “culturales” (vestimenta, música, lengua, tradiciones regionales, etc.). En tanto que de los dos grandes temas del imaginario democrático —el de la igualdad y el de la libertad— era el de la igualdad el que había tradicionalmente predominado, las demandas de autonomía hacen adquirir al tema de la libertad una centralidad cada vez mayor (Laclau y Mouffe, 2004, p. 208)³².

³¹ Los autores reafirman así “Es la noción misma de ciudadanía la que ha sido transformada con el Estado social, puesto que se atribuyen ahora al ciudadano “derechos sociales”. Como consecuencia, las categorías de “justicia”, “libertad”, “equidad” e “igualdad” han sido redefinidas, y el discurso liberal– democrático ha sido profundamente modificado por esta ampliación de la esfera de los derechos. La nueva concepción “socialdemócrata” de la realidad, que ha llegado a ser hegemónica, se inscribe sin duda en el cuadro del liberalismo, pero de un liberalismo profundamente transformado por su articulación con la idea democrática.” Al mismo tiempo “Este enfoque permite redimensionar y hacer justicia a las mismas luchas obreras, cuyo carácter es tergiversado cuando se las contraponen como un bloque a las luchas de los “nuevos sujetos políticos”. Una vez rechazada la concepción de la clase obrera como “clase universal” es posible, en cambio, reconocer la pluralidad de los antagonismos que tienen lugar en el campo de lo que arbitrariamente se engloba bajo el rótulo de “luchas obreras”, y la importancia inestimable de gran parte de ellas para la profundización del proceso democrático (Laclau y Mouffe, 2004, p. 207-208).

³² Comillas en el original.

Si aceptamos esta idea podemos comprender el desplazamiento en la teorización de la lucha social sobre el final de los años ochenta e inicios de los noventa que impulsó con fuerza las llamadas luchas multiculturales. No se trata de que las nuevas luchas no sean igualitarias sino que surgen de la identificación de nuevas relaciones de opresión y por tanto buscan un contenido propio que permita explicar su situación particular influidas por una búsqueda general de la igualdad pues es justo esto lo que permite que se configuren como tal. No obstante, el registro filosófico de estos procesos da cuenta de la verosimilitud de la interpretación de Laclau y Mouffe. Un texto clave y sintomático de este cambio es *El multiculturalismo y la política del reconocimiento* (1997) de Charles Taylor que tuvo una inusitada relevancia en la intelectualidad norteamericana liberal. El argumento de Taylor es que:

Con la política de la diferencia se nos pide que reconozcamos la identidad única de un individuo o un grupo, el hecho de que sea diferente de todos los demás. La idea es que precisamente esa diferenciación es lo que se ha ignorado, encubierto, asimilado a la identidad dominante o mayoritaria. Y tal asimilación constituye el pecado capital (Taylor, 1997:304).

Esta tendencia denuncia a la política de la igualdad como causante de daños a las personas y grupos sociales por cuenta del mal reconocimiento. A la vez, propone tratos diferenciados a las minorías que deberían traducirse en un marco de derechos sociales que, en forma de acciones afirmativas, esperan resolver injusticias derivadas del mal reconocimiento. El impacto de esta teorización se ve con mayor claridad en otra intelectual orgánica, en este caso del feminismo estadounidense, Iris Young.

En su propuesta, Young consideraba a las acciones afirmativas como respuesta de una política de la diferencia a los reclamos de injusticia. Esta salida consiste fundamentalmente en la asignación de cuotas, autonomías y derechos colectivos a grupos sociales históricamente excluidos. En lugar de desear un Estado neutral, la apuesta de Young es un Estado inclusivo con los grupos sociales no

dominantes que no exija la asimilación sino que opere en la heterogeneidad. Por tanto, las personas no tendrían que aceptar que su visión de la vida es menos valiosa que las dominantes para poder participar en los espacios de decisión política sino que enriquecerían el espacio de debate público con sus diferencias mismas teniendo un poder desestabilizador de las visiones de la vida dominante.

Al afirmar el valor de los grupos sociales no dominantes, la visión dominante deja de ser hegemónica y se convierte en una más que hace parte del juego político y debe dialogar con las otras. Sin embargo, la mera diferencia sin aparataje estatal que la apalanque no sería efectiva. Young (2000) sostiene que la afirmación requiere “cambios institucionales básicos [...] representación del grupo en la elaboración de políticas y la eliminación de la jerarquía de recompensa que fuerzan a las personas a competir por los escasos puestos más altos” (p. 281). Lograr esto implica un marco de derechos básicos para todos adicionado a un marco de derechos específicos para los grupos. En este sentido, la acción afirmativa que establezca un marco de derechos particular, siempre y cuando no reproduzca la visión menospreciada del grupo social, es la forma en la que según Young se elimina la opresión y la injusticia, incluso la económica.

Laclau y Mouffe perciben que esta dinámica de la lucha social puede ser captada con relativa facilidad por los proyectos conservadores y por tanto se inquietan por lo que la izquierda debería hacer frente a este escenario. ¿Cómo responder a las lógicas del particularismo sin que esto implique el triunfo del atomismo liberal? La respuesta es la lógica de la hegemonía. Lo anterior compagina perfectamente con la definición formal de democracia radical de los autores pues si “el proyecto de una democracia radical y plural [...] no es otra cosa que la lucha por una máxima autonomización de esferas, sobre la base de la generalización de la lógica equivalencial—

igualitaria” (Laclau y Mouffe, 2004, p. 211), no puede hacerse otra cosa que la articulación de actores sociales para la transformación social y por tanto, una construcción hegemónica.

La crisis del Estado de Bienestar y la crisis del bloque del Este amenazaban con la construcción de una hegemonía neoliberal, que a la postre resultó victoriosa³³, teniendo por antagonista al ya debilitado Estado de Bienestar. La posición neoconservadora es bien descrita por Claus Offe así:

La fuerte recesión económica de mediados de la década de 1970 dio lugar a un renacimiento intelectual y políticamente poderoso del neo-laissez-faire y las doctrinas económicas monetaristas. Estas doctrinas acopian una crítica fundamental del estado de bienestar que es visto como una enfermedad que pretende ser curada: más que eficaz armonizando los conflictos de una sociedad de mercado, los exacerba e impide que las fuerzas de la paz y el progreso social (a saber, la fuerzas del mercado) funcionen de manera más eficiente y beneficiosa. Se dice que esto es así por dos razones principales, en primer lugar, el bienestar aparato estatal impone una carga de impuestos y relación con el capital que constituye un desincentivo para invertir. Segundo, al mismo tiempo, el estado de bienestar otorga demandas, derechos y posiciones de poder colectivo a trabajadores y sindicatos que equivalen a un desincentivo para trabajar o por lo menos a trabajar tan duro y productivamente como lo harían bajo el mandato de las fuerzas del mercado sin restricciones (Offe, 1984, p. 143).

En nombre de la liberación de la fuerzas del mercado el neoliberalismo potenció la reducción, no solo del Estado, sino de la conflictividad social y sus usos políticos transformando, desde su visión, los problemas políticos en asuntos de administración pública determinados por una tecnocracia ideológicamente comprometida. Contrario a su origen conservador la lógica hegemónica del neoliberalismo fue tal porque colonizó el sentido común de los procesos socialdemócratas como

³³ Fue tal la consolidación hegemónica del neoliberalismo que la socialdemocracia otrora defensora del Estado de Bienestar terminó absorbida por la lógica neoliberal. Al respecto Stuart: “El híbrido de Blair, el nuevo laborismo, que abandonó la agenda histórica laborista y se dispuso a reconstruir la socialdemocracia como “el mejor revestimiento” para una variante del neoliberalismo del Nuevo Laborismo. Híbrido, porque - tomar prestadas las habilidades de triangulación (una idea de cada extremo de la política espectro para hacer una “tercera vía”) de Clinton - rearticuló la reforma social, la libre empresa y el mercado. Esta mezcla fue la verdadera fuente del giro del Nuevo Laborismo. El Nuevo Laborismo se reposicionó de centro izquierda a centro derecha, cubierto por eso eufemismo, “modernización””. (2011, P. 19).

bien muestra Chantal Mouffe en sus críticas a la propuesta de tercera vía de Anthony Giddens y el nuevo laborismo de Tony Blair. El elemento fundamental que retoma Mouffe es la tendencia a anular el conflicto político al interior de las democracias liberales postsocialistas.

En tanto modo de razonamiento el neoliberalismo busca anular la conflictividad política pues el esquema de valores con los que opera la economía, ahora rectora de la esfera política, es incompatible con la fuerza transformadora de la conflictividad social. El resultado de la expansión neoliberal es el consensualismo ahora rasgo distintivo de la política como bien describe Chantal Mouffe en *La paradoja democrática* (2003). Las democracias contemporáneas han perdido su carácter democrático en tanto las cuestiones propiamente políticas, que bien se expresan en la dialéctica de la igualdad, están fuera del debate. Así, la democracia se reduce o simplemente se usa como parapeto para la realización de un proyecto ideológico no necesariamente democrático.

En tal sentido el neoliberalismo sería el antagonista por definición del proyecto que Laclau y Mouffe han defendido en *Hegemonía y estrategia socialista* haciendo que la búsqueda de fórmulas de democracia radical sea el centro del proyecto, que según los autores, actualizaría al socialismo en tiempos neoliberales. La democracia radical implicaría así “la dimensión socialista —es decir, la abolición de las relaciones capitalistas de producción—; pero rechaza la idea de que de esta abolición se sucede necesariamente la eliminación de las otras desigualdades” (Laclau y Mouffe, 2004, p. 239). La anterior conclusión se deriva de la convicción de los autores que la democracia exige la superación de las contradicciones económicas del capitalismo para evitar su dominación en la participación de las personas en la democracia no obstante, confirman que la multiplicidad de antagonismos debe tener otro tipo de acercamientos que no se agotan en las reivindicaciones económicas de la tradición marxista. Así, el elemento central en la lucha por el socialismo y por las demás formas de opresión. Las líneas finales de *Hegemonía y estrategia socialista* son

determinantes pues afirman que: “la política como espacio de un juego que no es nunca “suma–cero”, porque las reglas y los jugadores no llegan a ser jamás plenamente explícitos. Este juego, que elude al concepto, tiene al menos un nombre: hegemonía.” (Laclau y Mouffe, 2004, p. 239). El efecto de este cierre es que la hegemonía no es una mera estrategia sino que se ha hecho equivalente con la política moderna y sólo desde ella es posible pensar la democracia.

No obstante la forma en que ambos autores proceden después de esto separa sus caminos pues aunque ambos han asumido la hegemonía como concepto central sus desarrollos son diversos, al menos en un primer momento, lo desarrollaron de formas separadas. Compartiendo la idea de hegemonía y postmarxismo Chantal Mouffe continuó su camino en solitario elaborando el concepto de democracia agonista. Separándose de las doctrinas liberales de Rawls y Habermas, Mouffe propuso revisitar la obra de Carl Schmitt y sus críticas a liberalismo para, una vez matizado el conservadurismo del autor alemán, poner dicha crítica al servicio de una democracia radical que supere la necesidad de un fundamento racional cohesionador de las instituciones y la sociedad misma. En tal sentido Mouffe (1999) afirma que:

Necesitamos un modelo de democracia capaz de comprender la naturaleza de la política. Esto requiere desarrollar una aproximación que ponga las cuestiones de poder y antagonismo en su propio centro. Es una aproximación tal que deseo defender y cuyas bases teóricas ya han sido delineadas en *Hegemonía y estrategia socialista*. La tesis central de ese libro es que la objetividad social se constituye a través de actos de poder. Esto implica que cualquier objetividad social es a fin de cuentas política y que ha de mostrar las trazas de la exclusión, que determinan su constitución. Este punto de convergencia – o además mutuo colapso- entre objetividad y poder es lo que nosotros llamamos “hegemonía”. Esta forma de posicionar el problema indica que el poder no debe concebirse como una relación externas tomando lugar

entre dos identidades preconstituidas, si no, la constitución misma de las identidades (Pp. 14-15)³⁴.

En buena medida nos encontramos con el desarrollo de la idea de luchas democráticas que Laclau y Mouffe defienden de forma tal que la hegemonía se convierte en la base de inteligibilidad de la democracia al tiempo que es agente de estabilización republicana de los antagonismos. No obstante, el camino de Laclau se aparta rápidamente de este camino como muestra Mark Wenman (2003). Según el comentarista, los caminos de desarrollo teórico de Laclau y Mouffe se separan rápidamente pues Mouffe asume una posición republicana que recuperar lo mejor del liberalismo mientras que Laclau abandona por completo el proyecto de la democracia para abrir espacio a una dimensión de la hegemonía que privilegia el universalismo sobre los múltiples antagonismo generando una aparente contradicción con la esencia misma de la propuesta de democracia radical. Cuando Wenman hace tal análisis aún no se había publicado *La razón populista* pero veremos que, efectivamente los argumentos de Laclau dan credibilidad a la lectura de este autor.

³⁴ Traducción libre de “we need a democratic model able to grasp the nature of the political. This requires developing an approach, which places the question of power and antagonism at its very center. It is such an approach that I want to advocate and whose theoretical bases have been delineated in *Hegemony and Socialist Strategy*. The central thesis of the book is that social objectivity is constituted through acts of power. This implies that any social objectivity is ultimately political and that it has to show the traces of exclusion, which governs its constitution. This point of convergence – or rather mutual collapse – between objectivity and power is what we meant by “hegemony”. This way of posing the problem indicates that power should not be conceived as an external relation taking place between two pre-constituted identities, but rather as constituting the identities themselves.” (Mouffe, 1999, Pp. 14-15)

Parte II El populismo, la democracia y lo social: limitaciones y posibilidades del concepto de populismo de Ernesto Laclau.

En nuestro ejercicio anterior hicimos una reconstrucción de la genealogía del concepto de populismo de Ernesto Laclau que retomó su relación con el marxismo estructuralista de Althusser hasta su desplazamiento definitivo al nominalismo como base de su ontología de lo social. En otras palabras, ya tenemos una genealogía del populismo laclausiano. No obstante, tal empresa no implicó el acercamiento crítico al autor pese a que sí fueron señalados algunos puntos determinantes en su argumentación que deben pasar por una revisión más profunda.

Lo que nos proponemos en esta segunda parte es precisamente construir el acercamiento crítico al populismo de Laclau en su versión de la *Razón populista*; cuando la relación entre las prácticas sociales materiales y el proceso de significación discursiva habían roto lazos por completo. Pese a esto, no haremos una evaluación excesivamente academicista sino por el contrario una tal que permita evaluar al populismo formal a la luz del proyecto de la democracia radical. En otras palabras, evaluar la propuesta teórica a partir de su funcionalidad auto impuesta.

Abordaremos entonces dos frentes de crítica y uno de recuperación de potencialidades. Las críticas se dividirán en dos momentos: la primera versará sobre la ontología social que sustenta el populismo formal y la segunda sobre las implicaciones políticas de esa ontología social para la democracia radical. Finalmente, el último momento recogerá los elementos que, a juicio de las críticas, mantengan potencialidad política para un proyecto democrático radical. Veremos así que, pese a su juicioso desarrollo y sus claroscuros, el populismo tiene una utilidad capital para la política democrática siempre que se eliminen sus tentaciones autoritarias.

Capítulo 4. Cuestiones de ontología social: ¿una lógica antidemocrática?

En este primer acercamiento crítico a la obra de Laclau, vamos a analizar las implicaciones políticas de los conceptos que el autor ha desarrollado en su obra, especialmente aquellos recogidos en el momento cumbre de *La razón populista*. Evaluaremos aquí la ontología social de Laclau y, desde esta perspectiva, examinaremos cómo se introducen elementos antidemocráticos, no debido a una mera desviación de la personalidad de quienes ocupan posiciones de liderazgo político populista, sino desde la propia estructura conceptual del autor.

Ahora bien, nuestra evaluación no puede agotar la totalidad de los aspectos teóricos de la obra de Laclau. Por lo tanto, procederemos guiados por la democracia radical como criterio. Entendemos la democracia radical como la ampliación del poder popular y de las condiciones materiales y simbólicas que permiten su ejercicio. Este criterio de evaluación no es arbitrario, sino que responde a la misma exigencia que Laclau traza para sus desarrollos. Si el autor reclama que su teoría puede enmarcarse en la democracia radical, tensaremos ese enfoque para determinar hasta qué punto se cumple y qué concesiones teóricas son necesarias.

4.1 De las oposiciones al antagonismo social

El punto de partida de la ontología social de Laclau es que la sociedad no tiene fundamento material y solamente puede originarse en el discurso y la lucha política basada en la negatividad como mecanismo constituyente. Debemos, por tanto, analizar primero el antagonismo y su negatividad para abordar con precisión el problema del fundamento de lo social en el autor. Para Laclau el antagonismo es el elemento constitutivo de las identidades sociales pero no por que ofrezca contenido a dichas identidades sino que, por oposición, niega la relación de significado entre objetos materiales y sus contraparte discursiva, de nuevo la distinción óntico/ontológico, dejando

abierto el proceso de significación a las fuerzas de la política. En otras palabras, el antagonismo debe constituir las identidades por la exclusión de otra identidad.

La pregunta evidente es ¿cuál es la naturaleza del antagonismo? Laclau se remonta a la *Crítica de la razón pura* (2007) y al “Ensayo para introducir en la filosofía el concepto de magnitudes negativas” (1977) para analizar la posición de Kant respecto a las oposiciones y contradicciones. En Kant, el primer tipo de oposición, la contradicción lógica, es una tal que se oponen dos conceptos opuestos y “consiste en que de una cosa se afirme o se niegue al simultáneamente” (Kant, 1997, p. 141). La forma lógica de ejemplificar esta oposición es A no $\neg A$, una oposición entre enunciados que se produce por atracción de opuestos pues la identidad de $\neg A$ depende de la identidad de A . Este tipo de contradicción está regido por el principio de no contradicción y da como resultado lo que Kant llamó *nihil negativum irrepraesentabile*, es decir que nada representable sigue de esta contradicción, no hay salida a la misma. Por su parte, la oposición real, el segundo tipo de contradicción, se da cuando se oponen objetos. Esta segunda contradicción no alberga limitaciones por el principio de no contradicción pues los objetos no derivan su identidad de la negación de su opuesto y por tanto su oposición es contingente. En concreto Kant afirma que:

El principio de que las realidades (como meras afirmaciones) no se oponen nunca lógicamente unas a otras, es una proposición muy verdadera acerca de la relación de los conceptos; pero no significa lo más mínimo, ni en lo que concierne a la naturaleza, ni en general en lo que concierne a una cosa cualquiera en sí misma (de ésta no tenemos concepto alguno) pues la oposición real tiene lugar siempre que $A - B = 0$, es decir, cuando, estando una realidad enlazada con otra en un sujeto, una suprime el efecto de la otra (Kant, 2007, p. 363).

La consecuencia de esta oposición aunque representable con enunciados se dice de objetos reales. Así la oposición real debe representarse como $A - B$, dos objetos que se enfrentan escapando al principio de no contradicción y que terminan en un *negativum representabile*, es decir una fuerza negativa representable. Pensemos el ejemplo de un objeto x al que se ejerce una fuerza de empuje a la derecha de 10 newtons y otra fuerza equivalente en sentido contrario. Tal oposición es real,

enfrenta fuerzas reales sobre un objeto concreto y produce un elemento representable como predicado de un objeto real, la quietud del objeto que en todo caso no es un término superador sino la expresión de un magnitud negativa.

La discusión sobre a qué tipo de oposición pertenece la contradicción dialéctica produjo un debate interesante en el marxismo científicista italiano. Como autor destacado en este debate encontramos a Lucio Colletti quien remarca la importancia de esta distinción entre oposiciones para comprender la naturaleza de la contradicción dialéctica marxista. El autor italiano define a la contradicción dialéctica:

Se expresa tradicionalmente mediante la fórmula "A no-A". Es el caso en el que un opuesto no puede existir sin el otro y viceversa (atracción mutua de los opuestos). No-A es la negación de A. En sí y para sí no es nada; es la negación del otro y nada más. Por lo tanto, si deseamos atribuir algún significado al no-A, debemos al mismo tiempo saber qué es A, es decir, qué es lo que él no-A está negando. Pero A también es negativo. Así como no-A es su negación, así A es la negación de no-A. Así, dado que decir A es en efecto equivalente a decir no-no-A, también A, para que tenga algún significado, debe referirse al elemento del cual es la negación. Ninguno de los dos polos es nada en sí ni para sí; cada uno es negativo. Además, cada uno es una relación negativa. Si realmente queremos saber cuál es un extremo, debemos al mismo tiempo saber cuál es el otro, que el primer elemento niega. Cada término, por tanto, para ser él mismo, implica una relación con el otro término; el resultado es la unidad (la unidad de los opuestos). Sólo dentro de esta unidad cada término es la negación del otro (Colletti, 1975, p. 4).³⁵

Vemos así que la contradicción dialéctica sigue las lógicas de la contradicción lógica pero evita partir de una identidad dada o una positividad, como lo llamaría Laclau, sino de dos identidades que están relacionadas ontológica pues dependen específicamente de la identidad del contrario

³⁵ Traducción libre de "This is traditionally expressed by the formula A not-A. It is the instance in which one opposite cannot stand without the other and vice-versa (mutual attraction of opposites). Not-A is the negation of A. In itself and for itself it is nothing; it is the negation of the other and nothing else. Therefore, if we wish to attach any significance to not-A, we must at the same time know what A is, i.e. what not-A is negating. But A, too, is negative. Just as not-A is its negation, so A is the negation of not-A. Thus, since to say A is in effect equivalent to saying not-not-A, A too, if it is to have any meaning, must be referred to the element of which it is the negation. Neither of the two poles is anything in itself or for itself; each is a negative. Furthermore, each is a negative-relation. If in fact we wish to know what one extreme is, we must at the same time know what the other is, which the first element is negating. Each term therefore, to be itself, implies a relation to the other term; the result is unity (the unity of opposites). Only within this unity is each term the negation of the other" (Colletti, 1975, p. 4)

(hasta aquí la contradicción lógica). Sin embargo, agrega Colletti, la contradicción dialéctica produce un tercer concepto superador como resultado de esa relación necesaria de identidad, unidad de opuestos. En conclusión, la descripción de Colletti es la del movimiento dialéctico en su sentido más tradicional que aparece como una contradicción lógica que ignora el principio de no contradicción; un exabrupto. El problema de Colletti con esta contradicción, la lógica, es que el marxismo en tanto ciencia no puede rechazar el principio de no contradicción además de expresarse en términos de ideas o conceptos, herencia del hegelianismo. Como anota Laclau, “Hegel construiría la aparente coherencia de su discurso mezclando de manera ilegítima la contradicción lógica y la oposición”(Laclau, 2014, p. 132). La conclusión de Colletti es que el marxismo heredó la hibridación invalida de Hegel y dejó de considerar la oposición real como una alternativa válida para representar el antagonismo.

Para Colletti, entonces, solo la oposición real puede representar el antagonismo social pues lo social es material y respeta el principio de no contradicción pues los objetos opuestos no derivan su identidad de la negación del contrario; su oposición es contingente. Por tanto, diría Colletti:

La diferencia entre “oposición real” y “contradicción dialéctica”. Ambas son casos de oposición, pero son de índole radicalmente distinta. La “oposición real” (o “contrariedad” de opuestos incompatibles) es una oposición “sin contradicción”. No viola los principios de identidad y no contradicción y, por tanto, es compatible con la lógica formal. La segunda forma de oposición, por el contrario, es “contradictoria” y da lugar a una oposición dialéctica (Colletti, 1975, p. 3)³⁶.

El principio de no contradicción no permite derivar un tercer término de la oposición lógica pero si está abierto a oposiciones reales, fuerza opuestas o choques sociales y por tanto es la mejor

³⁶ Traducción libre de “the problem of the difference between real opposition and dialectical contradiction. Both are instances of opposition, but they are radically distinct in kind. Real opposition (or contrariety of incompatible opposites) is an opposition without contradiction. It does not violate the principles of identity and (non) contradiction, and hence is compatible with formal logic. The second form of opposition, on the contrary, is contradictory and gives rise to a dialectical opposition.”

candidata para representar los antagonismos pues opera entre objetos que se contradicen contingentemente en el devenir de la historia. Con esto, Colletti aspira a mantener al marxismo como ciencia planteando un análisis de la realidad social bajo criterios lógicos. Así, la argumentación del autor italiano cierra con aparente holgura en el texto “Marxism and the dialectic” donde afirma que “el principio fundamental del materialismo y de la ciencia, como hemos visto, es el principio de no contradicción. La realidad no puede contener contradicciones dialécticas sino sólo oposiciones reales, conflictos entre fuerzas, relaciones de contrariedad” (Colletti, 1975, p. 28).³⁷³⁸

Laclau por su parte comparte el análisis de Colletti respecto la insuficiencia de la contradicción lógica como forma de representación de los antagonismos y más de los antagonismos sociales. Sin embargo, también le parece insatisfactoria la salida de Colletti con la oposición real. El motivo de ese rechazo es que no hay negatividad constituyente en la oposición real pues los objetos opuestos son dos positividades, dos identidades plenas, encontradas. Además, agrega el autor argentino la oposición real significa cosas distintas cuando se aplica en el plano social y en el plano de la naturaleza. Afirma Laclau que “la compresión de un gas y una movilización sindical son identificadas por el simple hecho de que ninguna de las dos es contradictoria -lo cual es indudablemente verdad-, pero se pasa enteramente por alto el hecho de que el término "oposición" significa en ambos casos algo enteramente diferente” (Laclau, 2014, p. 136).

³⁷ Traducción libre de “The fundamental principle of materialism and of science, as we have seen, is the principle of non-contradiction. Reality cannot contain dialectical contradictions but only real oppositions, conflicts between forces, relations of contrariety” (Colletti, 1975, p. 28).

³⁸ En su libro “*La superación de la ideología*”(1982) Colletti dedica gran parte de su investigación a demostrar que en textos de Lenin y Mao lo que se muestra como contradicción dialécticas son en realidad oposiciones reales como una forma de demostrar el argumento que aquí exponemos.

Para Laclau, tanto la contradicción lógica como la oposición real parten de positividades: categoriales en primer caso y materiales en el segundo que implican la existencia de un campo discursivo cerrado; pues la fijación de sentido entre el plano ontológico y óntico no son inestables sino necesarias. Este ejercicio parecería mera exegesis si no refiriera al problema central de la ontología social de Laclau que bien resume el autor en su última publicación, *Los fundamentos retóricos de la sociedad* (2014):

En primer término, el ser de una identidad no es meramente dado; es el resultado del investimento de un contenido óntico por una significación ontológica que no emerge lógicamente de ese contenido. (O, para ponerlo en otros términos, que la articulación entre lo óntico y lo ontológico está siempre mediada discursivamente.) Esto se aplica a los dos lados de la ecuación. No hay contenido óntico que, por sí mismo, tenga una significación ontológica precisa. Pero, a la vez, no hay significación ontológica que no se construya a través del investimento de un contenido óntico (Laclau, 2014, p. 142).

Analicemos con detalle la profundidad de esta cita. La primera parte reafirma la división óntico-ontológico para el análisis de la sociedad pero establece una relación específica entre estos niveles. Las identidades, que no son otra cosa que el resultado del proceso de significación, se dan en un proceso donde lo óntico es investido de significado desde el nivel ontológico sin que éste recupere sustancialmente elementos precisos de lo óntico y por tanto, la identidad no es plena y menos el signo que la representa. Para ponerlo en términos menos técnicos, las identidades de los objetos son discursivamente instituidos sin que su materialidad traslade necesariamente alguna característica o esencia al significado en que aparece la identidad ontológica. La segunda parte de la cita confirma que para Laclau lo material como referencia del proceso de significación no es determinante pues no tiene por sí mismo un contenido preciso. Y, la última sección, nos dice que no hay nada en los significados que operan a nivel ontológico que no refiera a lo óntico sin que esto implique la intención de significarlo fielmente. Así, el antagonismo social debe ser diferente de las oposiciones reales y categoriales, de las primeras porque la generación de identidades viene

después del investimento ontológico de significado para los objetos reales y no puede estar dado sin más, y de las segundas, pues la identidad necesaria para una oposición real es siempre una positividad, haciendo imposible el proceso de significación por negatividad.

4.2 La deriva antidemocrática del antagonismo social

Con los elementos que tenemos a mano la pregunta evidente es ¿cómo opera este antagonismo social a nivel político? La respuesta, ya recurrente, es la lógica de la hegemonía. Si un antagonismo social fuera oposición real la formación política de clase o partido debería representar los intereses de un sector de la sociedad objetivamente identificable. No obstante, Laclau ya ha argumentado contra la existencia de grupos definidos objetivamente y la ontología social del autor descansa en la imposibilidad de representación de la sociedad como dato objetivo en el discurso y por tanto, el antagonismo representa una objetividad fallida pues, aunque incorpora un intento de cierre del campo discursivo, es siempre inestable. Por tanto, un proyecto hegemónico es un esfuerzo político por intentar cerrar la representación discursiva de la sociedad desde la interrupción del investimento de lo ontológico sobre lo óntico como positividades por la existencia de una negatividad constituyente³⁹.

El énfasis debemos ponerlo en el carácter político que implica la existencia de sujetos activos que impulsan vía lucha política tal proceso de representación fallida. Así, el lugar del líder populista como ejemplo claro de un significante vacío materializa el proceso de construcción hegemónica siendo quien finalmente determina la dirección del esfuerzo de articulación. En términos de análisis

³⁹ Aquí la argumentación nos regresa al punto 3 donde vimos que las cadenas de equivalencia se producen cuando un otro constituyente aglutina las diversas demandas sociales por oposición. En una teoría tal que el discurso consiste justamente en la articulación de identidades inestables en presencia de negatividades irrepresentables pero fundantes el antagonismo no puede ser otra cosa que el límite racional de esas mismas identidades. El efecto político derivado es que el plano ontológico y óntico deben existir para comprender el proceso mismo de formación de significados e identidades inestables que garantizar, vía la imposibilidad de cierre del discurso, las condiciones de pluralidad democrática.

democrático esta posición respecto a la ontología social, que no la sociedad en sí misma, tiene como consecuencia política inicial un rechazo teórico a cualquier proyecto totalitario. Si la sociedad se fundamenta en el antagonismo, es decir en la ausencia de positividad social pero en presencia de una negatividad fundante, y, por tanto, no existe la posibilidad de un cierre total del campo discursivo, los proyectos políticos dejan siempre por defecto espacio a la oposición y a la transformación. Luego las lógicas de la insurrección y de la constitución, para usar lenguaje de Étienne Balibar en *La igualdad* (2017), como momentos en que las identidades están parcialmente fijadas o en crisis, son procesos naturales en la lógica hegemónica que propone Laclau. Sin embargo, esta posición antitotalitaria puede resultar una mera apariencia o por lo menos aplicable solo al exterior del proyecto hegemónico pero no a su interior.

Existe una derivación lógica en la dinámica del investimento ontológico en presencia del antagonismo pues el proceso de significación termina por ser un proceso arbitrario de carácter nominal. La idea de que el pueblo o las identidades sociales se constituyen en el proceso de investimento implica la existencia de actores concretos que intervienen en la construcción de dichas identidades. Como mostramos en el punto 3.3 el resultado final de constitución de una cadena de equivalencias es posible únicamente porque esta se encarna en un nombre: el nombre del líder, quien hace las veces de significante vacío con función de representación de la misma cadena. Al mismo tiempo, el líder y sus actos de habla, es decir sus actos locutivos nominales que fijan parcialmente el sentido de un campo discursivo concentra el poder de fundación de las nuevas identidades políticas. Esto implica que la constitución interior de la identidad política de una cadena de equivalencia mantiene una imposibilidad de cierre totalitario respecto de quienes no se articulan en ella pero es profundamente vertical en su interior.

Si seguimos la lectura de la psicoanalista Nora Merlín encontraremos una conclusión igual. Para Merlín (2013) “las demandas populistas no son unidades de sentido apriorísticas, sino que se dirigen al Otro (campo del lenguaje), que se encarna en las instituciones y en un otro semejante que deviene líder populista porque produce el efecto de la sanción y significación de demandas (como explicamos al comienzo del trabajo)” (p. 46). La interpretación de este proceso de significación es explicada por la autora como el proceso de transferencia, es decir, con la función que hace el líder y no con su persona misma. Luego, esta lectura psicoanalítica, que además es mayoritaria en los estudiosos de Laclau, resguarda el carácter democrático de la función del líder pues en tanto él o ella es el resultado de la cadena de equivalencia, cumple la función de devolver el mismo discurso de los componentes de la cadena de forma invertida. Para Merlín pues, la representación de líder populista es democrática en sentido amplio. No obstante, desde otro acercamiento, desde la política y no desde el psicoanálisis, del mismo problema de representación encontramos resultados diferentes. Para esto usaremos uno de los referentes políticos de Chantal Mouffe para su formulación de la democracia agonista suscrita por Laclau cuando afirma que “esta noción de la identidad democrática (la de Mouffe) es prácticamente indiferenciable de lo que hemos denominado identidad popular” (Laclau, 2009, P. 213). Tal proceso de identificación entre democracia agonista e identidad popular es posible porque recoge elementos equivalentes: Laclau del psicoanálisis y Mouffe de Carl Schmitt.

Mientras se escribía este documento se cumplieron 100 años de la publicación de *La dictadura* (1968), trayendo de nuevo al presente la cuestión del poder político excepcional, de tradición republicana, que no ha encontrado una resolución democrática. Por supuesto, una salida democrática para la excepción política no hacía parte del proyecto Schmitt. No obstante, los textos y las ideas trascienden nuestra voluntad y se hacen útiles, o no, según el contexto y en este caso

pueden ayudarnos a entender los problema al interior de la formulación ontológica del populismo de Laclau.

El autor alemán es escasamente citado en la obra individual de Laclau siendo ignorado por completo en *La razón populista*. Empero, su influencia es patente sobre todo por la similitud entre la función de líder populista y la del dictador. Los lazos entre Schmitt y Laclau se derivan principalmente de la suscripción de ambos al decisionismo como rasgo de lo verdaderamente político y por la apelación al antagonismo social. En este orden de ideas, lo que se pretende defender aquí como idea básica es que el antecedente inmediato del liderazgo populista teorizado por Laclau se encuentra en la obra de Schmitt, particularmente la referente a la dictadura, y esto es justamente lo que hace al liderazgo populista una talón de Aquiles para el proyecto demócrata radical de Laclau. Sostener esta idea implica revisar la construcción que hace Laclau en *La razón populista* de la figura del líder carismático como articulador de las cadenas de equivalencias para contrastarlo con las figuras de la dictadura estudiadas por Schmitt en *La dictadura*, especialmente en la idea de dictadura soberana.

Siguiendo la argumentación de Laclau y Mouffe una construcción social democratizante debe asumir formas antagónicas de interpretación. Contrario a la tradición liberal que, incluso en Hobbes, ya daba muestras de su preferencia por el apaciguamiento de la discusión política entre adversarios, Mouffe y Laclau encuentran que una democracia sólo podría ser tal, en términos de un proyecto de izquierda, si usaba la hegemonía y el antagonismo subsecuente como combustible de su propia radicalización. La hegemonía, como categoría central, implica la construcción de identidades políticas a partir de un afuera constituyente y por tanto, no hay hegemonía sin una división social entre amigos-enemigos o, en su versión matizada entre aliados y adversarios. En cualquier caso, solo hay hegemonía en una sociedad dividida o unificada en su totalidad contra un

afuera externo a la misma. Esa división provee los elementos aglutinadores suficientes para que aparezca una cadena de equivalencias o lo que es igual, que las demandas y posiciones sociales no necesariamente conectadas se encuentren y agrupen en torno al rechazo al adversario. Pero ¿cómo se materializa este desarrollo político hegemónico sino es con la figura del líder carismático? En esto, ya Laclau en solitario, discurre sobre la necesidad de encarnar la cadena de equivalencia producida por el antagonismo social en un hombre o una mujer capaz de convertirse en significante vacío, de punto nodal donde se encuentran todas las demandas sociales, en capacidad de acción y decisión para agenciar la conflictividad social que le dio origen.

¿Para qué un líder si no es para que nos proteja de los peligros de lo extraño a nosotros y nosotras? ¿Para qué un líder sino es para resguardar nuestra construcción social colectiva? ¿Para qué un líder sino para tomar decisiones y materializarlas? Por supuesto la posición de Laclau responde a este tipo de preguntas de forma negativa. Un líder carismático o una lideresa deben ser capaces de responder afirmativamente a estas preguntas o por lo menos hacer creer que puede responder. Aquí, Laclau empieza a mostrar una conexión más clara con los desarrollos de Schmitt en general, pero en especial con un problema que desde la tradición republicana no ha sido resuelto y se nos presenta en *La dictadura*: ¿cómo evitar que el dictador republicano y por tanto comisarial no se convierta en un dictador soberano? O en términos del populismo: ¿cómo evitar que el líder populista no suplante al pueblo? En el pensamiento laclausiano tardío la idea de un líder fuerte que pueda dirigir al pueblo más allá de los ordenamientos jurídicos existentes, o mejor, fundando ordenamientos jurídicos futuros queda a medio camino entre la dictadura comisarial y la soberana.

La figura del líder fuerte se ha expresado en la obra de Laclau como el líder carismático y, por tanto, se ha teorizado más desde Weber, el psicoanálisis y las teorías elitistas de la hegemonía que desde la figura republicana del dictador. Una lectura más juiciosa de Laclau mostrará entonces que

la conexión de Laclau con el republicanismo que señalan autores como Eduardo Rinesi y Matías Muraca (2009) es también una conexión con Schmitt pues hereda una comprensión funcional del líder populista como dictador comisario. Según Schmitt:

El dictador [comisario] tenía una sola comisión, como conducir la guerra, reprimir una rebelión, reformar al Estado o instituir una nueva organización de los poderes públicos. También los decenviros, los diez comisarios, como los llama Bodino, tenían la plenipotencia absoluta para implantar una nueva constitución y mientras duraba su actividad eran suspendidos todos los demás poderes (Schmitt, 1968, p. 58).

El líder populista de Laclau cumple con esta descripción a cabalidad puesto que este aparece cuando una porción importante del pueblo de una unidad política se encuentra excluido en la práctica de los espacios de toma de decisión. Es allí cuando el pueblo se convierte en una cadena de equivalencia que comisiona al líder, ahora voz del pueblo, para reordenar el Estado e incluirlos en el espacio democrático. No en vano la función de los líderes populistas latinoamericanos ha empezado casi siempre con la construcción de un nuevo orden constitucional. Aquí, a diferencia de lo que opinará Schmitt, lo constituido que comisiona al líder populista es el pueblo mismo como fuente de todo poder político. En consecuencia, no nos encontramos ante una dictadura comisarial sino, en la práctica, ante una dictadura soberana que se corresponde sorprendentemente con la figura del líder populista. Veamos a Schmitt:

La dictadura soberana... no suspende una constitución existente valiéndose de un derecho fundamentado en ella, y, por tanto, constitucional, sino que aspira a crear una situación que haga posible una constitución que considere una constitución verdadera. En consecuencia, no apela a una constitución existente sino a una que va a implantar (Schmitt, 1985, p. 182).

Si la intuición de que al liderazgo populista subyace una dictadura soberana disfrazada de dictadura comisarial este fragmento confirma en parte tal intuición justamente porque se viola la comisión que recibe el dictador comisarial por parte de la comunidad política que lo comisionó. La cuestión

entonces es ¿cómo evitar la ruptura de la relación comisarial entre el pueblo y el líder? Antoni Doménech nos ayuda a clarificar este problema y encontrar una salida. En *Eclipse de la fraternidad* (2019), Doménech define la relación de comisión entre agente y principal así “un fideicomitente, P, es alguien que encarga una tarea, T, que él mismo, por lo motivos que fuere, no está en condiciones de realizar, a otro individuo, A, el cual no necesariamente está interesado por si mismo en la relación de T” (Doménech, 2019, p. 219). Este modelo, que Doménech explica desde la economía, describe perfectamente nuestro problema con Laclau y Schmitt. Supongamos que el pueblo, en este caso el fideicomitente, no puede encargarse de una transformación institucional, crisis política etc., pues debe mantenerse en labores de producción y cuidado, encarga al líder/dictador comisarial de realizar la tarea política de superación de la crisis o transformación institucional. Bajo este supuesto, que es el del liderazgo populista de Laclau, la cuestión es determinar si el agente comparte o no los objetivos y el programa que se le encomienda. La cuestión es difícilmente resoluble.

Doménech explora desde la función en las empresas hasta el derecho privado las formas como la modernidad política ha intentado resolver el problema del agente y el principal. Menciona, y me parece concordante con cierta ilusión de Laclau, la introducción en los contratos privados de las cláusulas de buena fe. Sin embargo, la solución, no definitiva pues siempre existirán formas de evitar los controles institucionales, está en organizar las relaciones políticas como verdaderas relaciones fiduciarias donde el principal sea siempre el pueblo, para el caso de la organización populista, y el líder o la elite dirigente sea el agente reemplazable y controlado; en otras palabras horizontalizar vía democratización la verticalidades dañinas en las organizaciones políticas⁴⁰.

⁴⁰ Doménech deduce el análisis de la fiducia a nivel político del análisis de Marx sobre el funcionamiento de las empresas socialistas. Una explicación adicional y actualizada de este problema se encuentra en el capítulo “Honneth, Marx y la filosofía del socialismo de mercado” de José Luis Moreno en el libro *Recuperar el socialismo* (2022) y en

El problema de Laclau con salidas como la que presenta Doménech es que la función básica del líder populista es la creación de un nuevo escenario institucional y una nueva articulación social. Como bien anota Francisco Panizza (2008) el liderazgo populista parte del estado de cosas existente que encuentra corrupto y desviado para operar como promesa de instauración de un nuevo estado de cosas constitucional. Si sumamos a esto la idea anti-descriptivista de Žižek que ya explicamos en el capítulo 3 y que es incorporada por Laclau, nos encontramos en un escenario tal que el líder populista determina el marco semántico de la nueva constitución amparado en su propia figura. Se superponen entonces esa función hegemónica y la función que Schmitt asigna a la dictadura soberana de forma sorprendentemente similar. Aquí Panizza aclara el panorama:

En el discurso populista, un nuevo orden constitucional es necesario para superar la tensión entre el momento de ruptura – que, si fuera reproducido en el tiempo, conduciría a una política de revolución permanente – y la integración al orden institucional existente – que, de completarse, marcaría el fin del populismo –. Una asamblea constituyente representa el momento de ruptura radical que significa el ejercicio inmediato de la soberanía por parte del pueblo: como miembros de la asamblea, quienes integran la plebe pueden aspirar a convertirse en el demos. La autoridad política del pueblo es legitimada por la investidura radical del poder soberano en la asamblea constituyente, liberada de cualquier otra fuente de autoridad: con esta base, el pueblo, como portador de la soberanía, no sólo tiene el derecho de decidir las reglas para tomar decisiones en la asamblea, sino también para determinar las reglas del nuevo orden político sin considerar ningún precedente ni convención (Panizza, 2008, p. 89).

Claramente esta descripción de la necesidad populista de los momentos constituyentes nos deja en la estela de la dictadura soberana. La formación hegemónica laclausiana no puede escapar a ese momento de refundación y su sedimentación en instituciones políticas sólidas dependerá en buena medida de las acciones que siga adelantando el líder. No hay pues un camino sólido a la democratización, pero sí una huella schmittiana, que por más que se intente instrumentalizar para

el artículo Jesús Ángel Ruiz y José Luis Moreno “¿Qué libertad requiere el socialismo de mercado? Las contribuciones de Antoni Doménech y Axel Honneth” (2022)

la emancipación, lleva a Laclau a un camino sinuoso hacia cualquier aspiración democratizante. Sobreviene aquí la mayor debilidad del pensamiento laclausiano: la perpetuación del poder y la identificación del Estado con el líder. Indiscutiblemente, una mejor lectura de Schmitt facilita una teoría menos ingenua respecto de los poderes que se confieren al líder populista pero Laclau la pasó por alto.

En *la dictadura* Schmitt entiende que toda dictadura comisarial se deriva de la representación que el dictador hace del pueblo que lo ha comisionado. Hasta allí Laclau sigue la misma idea. No obstante, entiende Schmitt también que el dictador soberano se constituye en oposición total al estado de cosas constitucional de una unidad política. El dictador soberano es soberano en tanto redefine por completo al Estado mismo y a quienes en un momento inicial le confiaron el poder de decisión. El dictador soberano es soberano en tanto la frontera entre el Estado y él se ha diluido y, por tanto, su actuar y sus decisiones son la fundación de un nuevo escenario constitucional ajeno por completo al anterior. Es aquí donde Laclau hereda de forma ingenua una posición de Schmitt; la soberanía es la capacidad de decisión diría el pensador alemán y el argentino entenderá lo mismo, el problema evidente es que el pueblo, quien comisionó al líder es suplantado en su función e identidad por la decisión de líder y recuperar en este momento el poder fiduciario se vuelve particularmente difícil. No obstante, para Laclau, aunque el líder populista se superponga al Estado mismo, mantiene la comisión del pueblo para tal magnitud de poder. Es decir, Laclau está de acuerdo con Schmitt en la identificación de soberanía y decisión-acción pero es incapaz de ver cuándo se ha traspasado la barrera entre comisión y soberanía. Tal es la ingenuidad de Laclau en este punto que, aun cuando aparece de acuerdo con Schmitt, no capta la condición fundamental de Schmitt respecto a la soberanía, la excepcionalidad.

Aparece de nuevo la idea del acto bautismal que Laclau ha incorporado como otra forma de leer, o mejor aún complementar, esta deriva antidemocrática. Si asumimos que el liderazgo populista es una forma de presentar la dictadura comisarial en la topología del populismo, al tiempo que nos desconcierta la forma cómo, de esa dictadura comisarial, el líder populista se desliza con facilidad a la dictadura soberana. La explicación de ese desliz se encuentra en la conjugación entre antidescriptivismo que incorporó Laclau de Žižek y el decisionismo político de Schmitt. Por un lado, nos encontramos que el pensador argentino ha encontrado en la hegemonía, siguiendo a Benjamín Arditi (2010), la política en su estado más puro que se puede entender como la capacidad de bautizar y definir al mismo tiempo los significados flotantes. Por otro lado, nos encontramos al pensador alemán mostrando que la política en su estado puro es el decisionismo político. Parece que en ambos se habla de la misma cosa en dos niveles distintos: el de Laclau ontológico y el de Schmitt óntico. El acto bautismal de la hegemonía que defiende Laclau parece operar como el anverso discursivo de la decisión política concreta. Esa superposición teórica refuerza la idea de que el líder populista es tal en tanto puede tomar decisiones fundadas en su propia capacidad discursiva para definir las.

Este problema aparentemente teórico tiene fundamento en el análisis que Juan Carlos Portantiero y Emilio de Ipola hicieron en los ochentas sobre el análisis de los populismos reales, particularmente de Perón. En “Lo nacional-popular y los populismos realmente existentes” (1981) los autores sugirieron que en el ejercicio del populismo real existe una tendencia a la cooptación de la iniciativa política de las masas por la elite dominante, así:

- 1- Por un lado, desplazan los elementos antagónicos a la opresión en general, efectivamente presentes en las demandas populares, sólo contra una expresión particularizada de aquella, "un bloque en el poder" históricamente dado. (Por ejemplo, en la Argentina en los 40, contra "la hegemonía oligárquica")
2. Por otro, interfieren en esas demandas con la propia

matriz doctrinaria de la élite que dirige al movimiento (con lo que el tema de la relación entre intelectuales y pueblos se replantea) 3. Finalmente, como una combinación natural de los pasos anteriores, recomponen el principio general de dominación, fetichizando al Estado ("popular", ahora) e implantando, de acuerdo a los límites que la sociedad le ponga, una concepción organicista de la hegemonía (De Ipola y Portantiero, 1981, p. 54).

Nótese que el paso uno es coincidente con el antagonismo de la teoría laclausiana puesto que una identidad externa bajo la lógica schmittiana amigo/enemigo. Lo anterior, no encontraría discusión en Laclau pues así considera que opera el populismo. Sin embargo, el paso dos requiere un acercamiento más detallado. En la construcción de cadenas de equivalencia el insumo fundamental son las demandas sociales producto de la insatisfacción pero el contenido interpretativo de esas demandas no se produce en el debate democrático sino que, en un acto de prestigitación, la doctrina ya instaurada en la elite termina por definirla efectivamente aunque se mantenga la ficción de que son las demandas las que realmente nutren de doctrina a la elite. Básicamente Portantiero y de Ípola describen una suplantación antidemocrática de la voluntad del pueblo por la del líder a través de la estructura del movimiento. En consecuencia, la construcción de cadenas de equivalencia bajo esta lógica es necesariamente antidemocrática. El paso tres como consecuencia de lo anterior, implica la reconfiguración de un principio de dominación antidemocrático sostenido (y también limitado) sobre el pueblo que se articuló contra una dominación similar pero anterior y de otro signo ideológico (o no necesariamente). El problema de Laclau es que la visión de Portantiero y De Ípola describe con mayor precisión las experiencias populistas que su ontología social explica y defiende como democráticas.

Capítulo 5. La hegemonía y lo social: de una ontología social discursiva a una política democrática

Ya hemos establecido los *impasses* democráticos de la ontología social de Laclau y su cercanía inconveniente para un proyecto emancipador con los postulados del realismo político de Schmitt. En otras palabras analizamos las cuestiones de ontología social desde arriba, es decir, desde quienes dirigen los procesos políticos en sentido macro. No obstante, la ontología social de Laclau opera también a nivel de las bases de un movimiento político. Lo que nos interesará ahora es ver como la idea de una ontología social basada en el discurso promueve o limita políticas democráticas en la experiencia social localizada o, para usar términos de Laclau, en las partes de la cadena de equivalencia.

El punto de partida de este ejercicio de análisis ya fue presentado en el punto 2.4 de este documento en el que se explicaba la idea de la hegemonía como función política discursiva de articulación. El presupuesto teórico de Laclau al respecto es que su ontología social no es ingenua a nivel epistemológico y, por tanto, reconoce la existencia de fenómenos materiales que no dependen de la existencia de un marco simbólico que lo represente. No obstante, dichos fenómenos pasan inmediatamente a la interpretación simbólica del lenguaje de modo tal que la erupción de un volcán, un hecho material, es nombrado como ira de dios o fenómeno natural. Sin embargo, la complejidad del problema se amplía cuando el fenómeno material es un hecho social y no una disposición de la naturaleza en ausencia de control o intervención humana. Por tanto, cuando Laclau avanza en su visión de la naturaleza de la política democrática se hace insoluble de procesos simbólicos del lenguaje.

Veremos entonces que la posición de Laclau en este frente es problemática en varios niveles. El primero que exploraremos es el sociológico, para lo cual veremos las críticas de Pierre Bourdieu

el dominio de la lingüística en las ciencias sociales en las que incurre la posición de Laclau, para mostrar que las condiciones materiales de una sociedad influyen en la formación de los procesos simbólicos. El segundo momento responde a la operatividad política de la propuesta de Laclau. Con esto, tendremos elementos suficientes para revisar la idea de hegemonía de Laclau como elemento central en un proyecto demócrata radical.

5.1 Una economía del lenguaje

Establecer la cercanía de Laclau con los postulados fundamentales de Saussure permitirá a su vez ver el alcance de un debate no dado directamente entre Laclau y Bourdieu pero que tiene sin duda impactos fundamentales en los sustentos teóricos de la teoría política de Laclau. El acercamiento de este texto a la lingüística se ha dado desde el uso de categorías de esta área en textos de Laclau. No obstante, una revisión de los elementos centrales en el pensamiento de Saussure mostrará como gran parte del proceso de Laclau ha consistido en una adaptación al análisis político de estos. En su *Curso de lingüística* (1945) Saussure afirma del pensamiento que:

Para darse cuenta de que la lengua no puede ser otra cosa que un sistema de valores puros, basta considerar los dos elementos que entran en juego en su funcionamiento: las ideas y los sonidos. Psicológicamente, hecha abstracción de su expresión por medio de palabras, nuestro pensamiento no es más que una masa amorfa e indistinta. Filósofos y lingüistas han estado siempre de acuerdo en reconocer que, sin la ayuda de los signos, seríamos incapaces de distinguir dos ideas de manera clara y constante. Considerado en sí mismo, el pensamiento es como una nebulosa donde nada está necesariamente delimitado. No hay ideas preestablecidas, y nada es distinto antes de la aparición de la lengua (Saussure, 1945, p. 136).

Como hemos visto repetidamente a la idea de hegemonía de Laclau subyace el presupuesto de que la interpretación del mundo social es el resultado del proceso de significación y articulación política que la instauración de la hegemonía misma supone. Y si bien es cierto que para Laclau la apuesta democrática implica la imposibilidad de cierre de un sistema de significados este sistema como tal

no atiende a nada más que una cierta pureza del acto bautismal hegemónico. Luego, el cierre del proceso de significación es imposible o de lo contrario el lenguaje no evolucionaría, pero al tiempo, dicho proceso no escapa de un cierre positivista sobre el origen de la significación misma. Así, la idea de Saussure de que la aparición del lenguaje es el momento ordenador del pensamiento es solo una antecedente más general de la hegemonía de Laclau. Pero, quizá, su herencia más fuerte venga de la idea misma de diferencia y articulación. Según el lingüista Suizo:

Un sistema lingüístico es una serie de diferencias de sonidos combinados con una serie de diferencias de ideas; pero este enfrentamiento de cierto número de signos acústicos con otros tantos cortes hechos en la masa del pensamiento engendra un sistema de valores; y este sistema es lo que constituye el lazo efectivo entre los elementos fónicos y psíquicos en el interior de cada signo. Aunque el significante y el significado, tomado cada uno aparte, sean puramente negativos y diferenciales, su combinación es un hecho positivo; hasta es la única especie de hechos que comporta la lengua, puesto que lo propio de la institución lingüística es justamente el mantener el paralelismo entre esos dos órdenes de diferencias (Saussure, 1945, p. 144).

Ya nos ha dicho Laclau que un sistema lingüístico se compone de diferencias pero que justamente la existencia de estas diferencias entre signos permite una articulación que produce esquemas valorativos en política. Estos esquemas resultan de la articulación entre diferencias que vienen del significado y el significante en el proceso de investimento como vimos en el punto 4.1. Con estos elementos podemos trazar una línea definitiva de continuidad entre Laclau y Saussure. No obstante, esta continuidad no implica una mera continuación pues Laclau ha involucrado muchos elementos adicionales de las ciencias sociales que complementan y corrigen posibles errores de Saussure. Sin embargo, los fundamentos mismos que permiten la dominación de la lingüística en las ciencias

sociales que proceden de una ontología social exclusivamente discursiva no hacen parte de los posibles desencuentros entre Laclau y Saussure⁴¹.

En una obra ya clásica, en tanto crítica con el papel de la lingüística en las ciencias sociales, *¿Qué significa hablar?* (1985) Bourdieu se propone superar la parcialidad del análisis producido por la lingüística en tanto ciencia dominante en el análisis social. Para el sociólogo francés

Por legítimo que sea tratar las relaciones sociales —y las propias relaciones de dominación— como interacciones simbólicas, es decir, como relaciones de comunicación que implican el conocimiento y el reconocimiento, no hay que olvidar que esas relaciones de comunicación por excelencia que son los intercambios lingüísticos son también relaciones de poder simbólico donde se actualizan las relaciones de fuerza entre los locutores y sus respectivos grupos (Bourdieu, 1985, P. 11).

En esta declaración de crítica Bourdieu no se opone al análisis lingüístico *per se* sino a la presunción de que este es suficiente para comprender la formación de significados en el marco de dinámicas sociales. Aquello que para Laclau no es sino un acontecimiento que solo puede ser entendido bajo la lógica del discurso debería, según el sociólogo francés, considerarse sólo una parte en un posible análisis más amplio. Así, aquello que plantea Bourdieu como crítica a la primacía de la lingüística se dirige a las bases epistemológicas que usa el estructuralismo de Saussure para describir el proceso de significación. Como afirma en *Razones prácticas* (2008)

Plantear[...] que el verdadero medio de la comunicación no es el habla como hecho inmediato considerado en su materialidad observable sino la lengua como sistema de relaciones objetivas [...], es operar una inversión completa de las apariencias, subordinando a un puro *constructum*, del que no existe experiencia sensible (Bourdieu, 2008, p. 51).

⁴¹ Una revisión a detalle de la relación entre Laclau y Saussure puede encontrarse en el texto “La política y el discurso más allá de la estructura” (2014) del profesor Eduardo Gustavo Rojas,

Así, el reclamo inicial de Bourdieu es sobre el lugar de la experiencia de los hechos sociales, materiales y sensibles, que se ignora bajo la lógica de significante/significado como verdadero ordenador y generador de las ideas. Pero ¿Cuáles son las condiciones sensibles que condicionan el proceso de significación? El autor de *Qué significa hablar* considera que son las condiciones de poder simbólico anteriores pero coaligadas a aquellas que determinan las condiciones del proceso de significación.

Si bien Laclau y Bourdieu son en cierto sentido estructuralistas la idea de *habitus* implica una separación radical entre ellos. Laclau considera, como ya hemos visto, que los discursos se sedimentan y determinan la ontología social y por tanto el comportamiento de los sujetos. Bourdieu, encuentra esto insuficiente pues la materialidad de las prácticas sociales que se concretan en instituciones y en el cuerpo mismo de los sujetos operan como estructuras estructurantes. No es fácil, sin embargo, hallar una definición precisa de *habitus* en la obra de Bourdieu pero la siguiente aproximación es suficiente para el argumento que construimos aquí:

Los condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia producen *habitus*, sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predisuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a su meta sin suponer el propósito consciente de ciertos fines ni el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente "reguladas" y "regulares" sin ser para nada el producto de la obediencia a determinadas reglas, y, por todo ello, colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta (Bourdieu, 2008, p. 86).

Este concepto se hace capital para una ontología social que supere el simbolismo del lenguaje pues nos ofrece una mirada más amplia y compleja de la formación de un sistema de significados. Así, Bourdieu incluye elementos no necesariamente simbólicos sino asociados a las condiciones materiales de existencia que influyen en las dinámicas del poder social que determinan la formación de los significados mismos. Una lectura desde la hegemonía de esta cuestión tiene profundos

impactos pues al separarla de las condiciones materiales de existencia Laclau nos presentó la hegemonía, casi exclusivamente, como un asunto discursivo en la que el discurso mismo determina sus condiciones de emergencia. Ante lo anterior, Bourdieu nos ofrece el faltante a la hegemonía laclausiana desde las lógicas de poder no discursivas.

Aquí nos encontramos sin duda con que el concepto de discurso de Laclau es equivalente a lo que Bourdieu llama: lengua saussureana. En efecto afirma el sociólogo la “lengua saussureana, ese código a la vez legislativo y comunicativo que existe y subsiste al margen de sus utilizadores y de sus utilidades, tiene de hecho todas las propiedades comúnmente reconocidas a la lengua oficial” (Bourdieu, 1985, p. 17). En Laclau, el discurso en disputa busca ser legislativo y comunicativo de modo tal que sea la lengua oficial de un determinado bloque histórico. Por supuesto Bourdieu no considera inútil la existencia y uso de esta lengua. Por el contrario, reconoce la importancia de sus implicaciones en ciertas estructuras sociales. Veamos:

Los mayores efectos ideológicos de la religión y la política se derivan de las posibilidades que encierra la polisemia inherente a la ubicuidad social de la lengua legítima. En una sociedad diferenciada, los nombres llamados comunes, trabajo, familia, madre, amor, reciben en realidad diferentes significaciones, significaciones incluso antagónicas, debido a que los miembros de la misma “comunidad lingüística” utilizan, mejor o peor, la misma lengua y no varias lenguas diferentes —la unificación del mercado lingüístico es así causa de que cada vez haya más significaciones para los mismos signos (Bourdieu, 1985, p. 14).

La cita anterior es ejemplo de aquello que el profesor argentino Javier Pastor (2016) llamó un contrapunto entre lo simbólico de Laclau y Bourdieu. En primera instancia nos encontramos con dos autores que reconocen la utilidad política del lenguaje y su polisemia, cosa que hemos señalado antes, como el punto de encuentro entre los dos pensadores. Sin embargo, la segunda parte de la cita de Bourdieu nos da cuenta de una dinámica más amplia respecto al lenguaje pues considera las condiciones sociales con las que los usuarios de la lengua acceden a ella y como su capital cultural permite un acercamiento favorable o no. Laclau, por su parte, ha argumentado en diversas

ocasiones sobre las ventajas de la simplificación de los significantes haciendo que su capacidad de contener diferentes significados permitiese las articulaciones entre ellos. Sin embargo, el sociólogo francés pone en cuestión que dicha simplificación opere al margen de las posiciones sociales ocupadas por quienes hagan uso de dichos significados.

Analicemos esta cuestión siguiendo el comentario del profesor Pastor que encuentra que en Laclau: “su concepción de lo simbólico, de herencia lacaniana, condicionará el tratamiento del mismo, al situarlo como el momento radicalmente constitutivo de lo social por antonomasia, al igualarlo a lo que Laclau llamará “el campo de la discursividad” como juego infinito de las diferencia” (2016, p. 7). Sin duda este comentario es congruente con el análisis que hemos presentado de la ontología social de Laclau pero nos ofrece un contraste claro con Bourdieu. Dicho contraste proviene del acontecimiento mismo de la fijación de los significados pues Laclau lo considera el momento fundacional de un campo discursivo que determina *a posteriori* las condiciones materiales y de dominación política de una sociedad determinada. Bourdieu por el contrario nos hace notar que la fijación de significado no se hace sobre la nada sino sobre los capitales y *habitus* de clase existentes en el momento de la resignificación misma. En otras palabras, Bourdieu nos propone la existencia de un mercado de capitales, en sentido ampliado, que impone las condiciones de utilización del lenguaje y por tanto hacen ineficaz la mera ontología del discurso. No obstante, lejos de refutar algunos de los elementos centrales de la operación política de Laclau, Bourdieu pareciera complementarlo⁴² para brindar una base sociológica más sólida frente a la salida poco satisfactoria

⁴² Aunque evidentes las distancias entre Laclau y Bourdieu no es novedoso el acercamiento entre ambos. Un buen ejemplo de complementariedad entre ambas teorías se encuentra en “The Media as the Neoliberalized Sediment: Articulating Laclaus Discourse Theory with Bourdieus Field Theory” (Phelan, 2011) quien argumenta que la construcción de significados tendencialmente vacíos debe tener en cuenta las condiciones de análisis de la práctica social que sugiere Bourdieu.

respecto al análisis material de la sociedad que propuso Laclau cuando afirmó, como vimos en el punto 2.1, que :

El problema es que si “la economía” es determinante en última instancia para todo tipo de sociedad, debe también definirse con independencia de todo tipo particular de sociedad; y las condiciones de existencia de la economía deben también definirse al margen de toda relación social concreta. Pero si las condiciones de existencia se definen haciendo abstracción de toda relación social, su única realidad es la de asegurar la existencia y el papel determinante de la economía, es decir, que son un momento interno de la economía como tal (Laclau y Mouffe, 2004, p. 111).

Este rechazo de la determinación en última instancia reaparece para mostrar la debilidad de Laclau respecto a la formación de los significados. El argumento de Laclau es problemático desde el inicio pues considera que la perspectiva de la economía implicaría una abstracción de las condiciones concretas e históricas de las sociedades que se quiera analizar pues el análisis material debería separarse de las relaciones sociales concretas. Esto sin duda da cuenta de un problema de hiperabstracción teórica similar al que el mismo Laclau denunciaba en Poulantzas que describimos en el punto 1.1 de este texto. En concreto, Laclau⁴³ denunciaba que Poulantzas hacía análisis sociales y propuestas políticas haciendo únicamente una propuesta de alternativa teórica a las condiciones dadas sin analizar las condiciones mismas y sus implicaciones teóricas. En el mismo momento, criticó a Milliband por hacer lo opuesto, quedarse en la contrastación empírica, sin revisar las implicaciones teóricas y proponer una alternativa. Laclau aquí requiere justamente lo que hizo Miliband al considerar los datos empíricos para el análisis social y luego despejar sus implicaciones teóricas y por tanto, en el lenguaje de Laclau, ontológicas.

⁴³ Para facilitar la lectura ofrezco de nuevo los pasos de análisis que usó Laclau en su crítica hacia Poulantzas: (a) indicar cuáles puntos de conflicto entre la esfera de la confrontación empírica y el sistema teórico en cuestión, teniendo en cuenta que ésta está lejos de ser una operación mecánica, puesto que sería necesario llevar a cabo la confrontación, teniendo en cuenta el nivel de abstracción de la proposición [...] b) partiendo de los puntos en discordia, identificar los problemas teóricos; c) partiendo de los problemas teóricos, demostrar las contradicciones internas que conducen al colapso del sistema teórico; d) proponer un sistema teórico alternativo que supere las contradicciones internas del sistema anterior. (Laclau, 1978, P. 66)

En general, encontraremos que Bourdieu hace una propuesta complementaria con Laclau que supera el problema metodológico antes mencionado. Pensemos en términos de ruptura o crisis ideológicas. Según el sociólogo francés:

En las situaciones revolucionarias, las palabras corrientes reciben sentidos opuestos. De hecho, no hay palabras neutras: la investigación, muestra, por ejemplo, que los adjetivos más corrientemente utilizados para expresar los gustos suelen revestir sentidos diferentes, incluso opuestos, según las diferentes clases: la palabra “esmerado” elegida por los pequeños burgueses, se ve rechazada por los intelectuales para quienes, justamente, utilizar esa palabra resulta pequeño burgués, pobre, mezquino. La polisemia del lenguaje religioso y el efecto ideológico de unificación de los contrarios o de negación de las divisiones que produce sólo se mantiene a costa de las reinterpretaciones que implican la producción y recepción del lenguaje común por locutores que ocupan posiciones diferentes en el espacio social, locutores, por tanto, con intenciones e intereses diferentes (Bourdieu, 1985, p. 14).

Este fragmento nos ofrece una perspectiva sociológica de la crisis de una hegemonía pues precisamente la polisemia emergente implica la lucha por la fijación de significados. Laclau estaría de acuerdo hasta aquí. No obstante, avanza Bourdieu, tal lucha por los significados tiene sentido en la medida en que se produce desde posiciones sociales que facilitan o no que ciertas interpretaciones sean más exitosas que otras. En consecuencia, es esperable que una articulación lingüística se derive del aprovechamiento que desde clases sociales particulares puedan hacer del mismo según sus condiciones en la lucha política dada. Así las condiciones de posibilidad de que un discurso se vuelve hegemónico residirán en:

Los discursos sólo cobran su valor (y su sentido) en relación con un mercado, caracterizado por una ley particular de formación de precios: el valor del discurso depende de la relación de fuerzas que se establece concretamente entre las competencias lingüísticas de los locutores entendidas a la vez como capacidad de producción y capacidad de apropiación y de apreciación o, en otras palabras, como la capacidad que tienen los diferentes agentes que actúan en el intercambio para imponer los criterios de apreciación más favorables a sus productos. Esta capacidad no se determina sólo desde el punto de vista lingüístico. Ciertamente la relación entre

las competencias lingüísticas —que en tanto que capacidades de producción socialmente clasificadas caracterizan unidades de producción lingüística también socialmente clasificadas, y, en tanto que capacidades de apropiación y de apreciación, definen mercados, asimismo socialmente clasificados— contribuye a determinar la ley de formación de precios que se impone para un cambio particular. En cualquier caso, la relación de fuerza lingüística no está exclusivamente determinada por las fuerzas lingüísticas en presencia. A través de las lenguas habladas, los locutores que las hablan y los grupos definidos por la posesión de la correspondiente competencia, es toda la estructura social lo que está presente en cada interacción (y, así, en el discurso) (Bourdieu, 1985, pp. 40-41).

Siguiendo esta idea de Bourdieu toda interacción simbólica depende de las condiciones de acceso a la interacción misma en lo que bien podríamos llamar un mercado lingüístico. La existencia de estos mercados implica una historicidad social de los procesos de significación y demuestran que la posición de Laclau es tan solo la visión de la mitad del proceso de fijación de significados y su operatividad política. No obstante, Bourdieu no presenta aquí un modelo específicamente político sino una descripción sociológica de procesos de formación de significados.

5.2. Hacia la hegemonía como principio democrático

Hasta ahora no hemos ahondado en Laclau como un pensador de izquierda sino que hemos intentado mostrarlo en su faceta no militante para revisar con mayores detalles sus conceptos en el nivel de la teoría política. No obstante, es preciso aclarar que Laclau suscribe un populismo de izquierda donde, siguiendo todos los elementos mencionados antes, se construye un pueblo con los de abajo para su emancipación. Esto implica, siguiendo la ontología vaciada del populismo, que la característica “izquierda” en un movimiento populista está determinada exclusivamente por el tipo de demandas sociales que fundamentan al mismo.

El compromiso político de Laclau fue inicialmente con la profundización de la democracia liberal a través de la estrategia hegemónica como puede evidenciarse en *Hegemonía y estrategia*

socialista. Sin embargo, *La razón populista* da cuenta de un Laclau que ya no guarda compromiso alguno con las demandas democráticas ni con la democracia liberal y su posible radicalización. En ambos casos, el compromiso con la izquierda del autor se hace desde la hegemonía misma, pues afirma que “la visión de Gramsci de hegemonía trasciende la distinción Estado/sociedad civil, pero es, sin embargo, profundamente democrática porque implica la introducción de nuevos sujetos colectivos en la arena histórica” (Laclau, 2009, p. 212).

La crítica al uso de la hegemonía en la obra de Laclau ha sido quizá la más abultada y diversa. Algunos críticos como Benjamín Arditi (2010) se inquietan por la indistinción entre populismo y hegemonía. Otros, desde una perspectiva gramsciana como Samuelle Mazzolini (2020), han mostrado la inoperancia de la hegemonía laclausiana por ser un concepto vacío de contenido que simplifica al extremo la idea original de Gramsci. Y otros han inquietado por la capacidad emancipadora de la hegemonía como concepto central del accionar populista especialmente en un populismo de izquierda. Entre estos últimos, destaca la crítica del filósofo argentino Emilio de Ipola que presentaremos a continuación.

Emilio de Ipola en un artículo ya clásico al interior de los estudios populistas “La última utopía” (2009), ha hecho una de las críticas más brillantes a la hegemonía presente en *La razón populista* de Laclau. La crítica es esencialmente una objeción al potencial democratizador o emancipador de la hegemonía en Gramsci y secundariamente en Laclau. El argumento de Ipola es que el desarrollo de la hegemonía por Gramsci se hizo como una alternativa a la toma violenta del poder coercitivo del Estado pues parecía que tal cosa no era viable en las sociedades desarrolladas europeas de principios del siglo XX. En todo caso, tanto la toma del poder coercitivo como la hegemonía, la toma de los espacios culturales para obtener la adhesión de las clases subalternas, tienen como fin último, para Gramsci, la instauración de la dictadura del proletariado.

El impacto de la hegemonía como estrategia de toma del poder muestra que según Ipola, Gramsci ve al marxismo como “un movimiento suprapolítico que se proyectaba a escala mundial como el heredero auténtico del mensaje de salvación universal del mesianismo cristiano” (Ipola, 2009, P. 218). Así, el marxismo no se limitaba a un movimiento político que se agotaba en la terminación de la explotación capitalista de la clase obrera sino una ciencia que podría redefinir por completo la forma de vida del planeta entero. Por supuesto, anota Ipola, una visión totalizadora del mundo tiene poco de democrática y el ejercicio de su expansión por la acción hegemónica tampoco, pues tiene como finalidad la creación de una identidad política universal que excluiría culturalmente cualquier otra.

Cómo hace notar Ipola, este rasgo totalizador se evidencia aún más con la centralidad que da Gramsci al Partido Comunista como “sujeto trascendente y providencial [...] al cual la historia le ha asignado la misión de transformar al hombre y la sociedad” (Ipola, 2009, P. 2019). Entiende Gramsci que la hegemonía debe ser la estrategia a seguir por el partido comunista para lograr su objetivo trascendente; la emancipación. Ipola trae una cita especialmente clara de Gramsci en este sentido:

El moderno Príncipe, desarrollándose, trastorna todo el sistema de relaciones intelectuales y morales en cuanto que su desarrollo significa precisamente que todo acto es concebido como útil o dañino, como virtuoso o perverso, sólo en cuanto que tiene como punto de referencia al moderno Príncipe mismo y sirve para incrementar su poder o para obstaculizarlo. El Príncipe toma el lugar, en las conciencias, de la divinidad o del imperativo categórico, se convierte en la base de un laicismo moderno y de una completa laicización de toda la vida y de todas las relaciones habituales (Gramsci citado en Ipola, 2009, p. 218).

Vemos entonces como el príncipe moderno o el Partido comunista se convierte en el líder totalizante de una sociedad o incluso, según la aparente visión mesiánica de Gramsci, del planeta entero y esto es posible a través de la hegemonía. El problema para Laclau, afirma Ipola, es que al

retomar el concepto hegemonía como elemento central del populismo hereda también su carga antidemocrática pues una hegemonía efectiva tendería “a destruir todas las organizaciones o incorporarlas en un sistema donde el partido sea el único regulador” (Ipola, 2009, p. 2019). Esta consecuencia antidemocrática sería igual para el partido comunista y para el líder populista pues en ambos la hegemonía implica la representación de la totalidad social por parte de una de sus partes negando la especificidad de las demás.

En consecuencia, y aunque Laclau no lo viera así, según el sociólogo argentino el resultado necesario del ejercicio hegemónico, más si es entendido como un productor de identidades políticas, es necesariamente antidemocrático. Si entendemos que el potencial emancipador del populismo reside en su capacidad para incluir en el sistema político a las demandas sociales invisibilizadas o no resueltas, la estrategia hegemónica laclausiana de acción no podría responder a dicho potencial porque no desembocaría en un sistema institucional de respuesta a las mismas sino en una refundación política totalizante.

La crítica de Ipola ataca el principio fundamental de la teoría de Laclau pero parte de una lectura descontextualizada de Gramsci y lo hace además cómo si las posiciones posmarxistas mantuvieran la lógica de una clase privilegiada para la revolución cuando la hegemonía, en el sentido de Laclau, rompe precisamente con el obrerismo y abre espacio para una pluralidad de agentes políticos en la configuración de la lucha política.

El primer error de lectura de Ipola, que además puede atribuirse a la recuperación de Laclau, consiste en darle mayor peso en la configuración de un proyecto hegemónico a la sociedad política y no a la sociedad civil. Es posible que parte de esta interpretación se derive de la influencia marcada de la lectura de Perry Anderson (2018) que fue definitiva en las lecturas de Laclau y según la cual, a lo largo de sus escritos Gramsci establece tres formas diferentes de relacionar el Estado

con la sociedad civil: en la primera forma se oponen, en la segunda el Estado contiene a la sociedad civil y finalmente, son idénticos. Sin embargo, lecturas contemporáneas, particularmente la de Peter Thomas, han demostrado la insuficiencia de la posición de Anderson. Para Thomas:

Así como la proposición de Spinoza de que la mente es la idea del cuerpo -es decir, es la idea del cuerpo la que constituye la mente, en lugar de que la mente dé origen al cuerpo, o la mente y el cuerpo existan como dos órdenes paralelos- establece un orden entre los dos atributos, no obstante, claramente distintos; Gramsci otorga prioridad a uno de los términos. La sociedad política es la idea de la sociedad civil, la mente del cuerpo de la sociedad civil; el poder en la sociedad política es una condensación particular, para usar un término de Poulantzas, o la organización institucional de las fuerzas sociales en la sociedad civil (2009, p.193)⁴⁴.

Mientras que la lectura predominante en Laclau e Ipola separa las esferas de la sociedad civil de la sociedad política Thomas demuestra que la lectura correcta del Estado de Gramsci es el de un reflejo en la sociedad política de las relaciones de fuerza, el estado de la lucha ideológica, en la sociedad civil. Por supuesto, aquí mantenemos una posición positiva sobre cierto grado de desprendimiento de la determinación en última instancia por la economía y la idea de una clase social privilegiada para la revolución pero, en cualquier caso, la crítica de Ipola exagera el peso de la dominación de la sociedad política en la obra de Gramsci frente a la cuestión de formación cultural de una filosofía de la praxis que sirviera de base en la sociedad civil para la revolución. Si, como afirma Thomas, Gramsci privilegia la sociedad civil se abre camino para la hegemonía como principio democrático porque justamente la lucha intelectual y filosófica de las fuerzas sociales se condensa en la organización institucional del Estado.

Si recuperamos la crítica de Laclau y Mouffe a la hegemonía de Gramsci respecto de la clase pero evitamos reducir la hegemonía a una operación del lenguaje podemos encontrar líneas de

⁴⁴ Traducción libre de “Just as Spinozas proposition that mind is the idea of the body—that is, it is the idea of the body that constitutes the mind, rather than the mind giving rise to the body, or mind and body existing as two parallel orders—establishes an order between the two nevertheless distinct attributes, so Gramsci assigns priority to one of the terms. Political society is the idea of civil society, the mind of civil societys body; power in political society is a particular condensation, to use a term of Poulantzas, or institutional organization of the social forces in civil society” (2009, p.193)

comunicación interesantes entre la hegemonía y teorías políticas más recientes como la de Rawls. Como muestra el profesor Jorge Álvarez (2022) después de retirar la carga fuertemente eticista de la propuesta de Gramsci frente a lo que Rawls llama el “hecho del pluralismo”, es decir, frente a la diversidad de luchas sociales que no se pueden reducir a conflictos de clase y que profesan visiones diferentes de la vida buena, es compatible con la idea de consenso traslapado de Rawls. Esto supone una separación clara entre la idea de justicia referida a la organización institucional de la sociedad y las diferentes fuerzas sociales con visiones diferentes del bien que participan de la lucha política bajo esas condiciones al tiempo que la fundan. Así, la hegemonía como lógica de la política es capaz de mantener una cara altamente formal y procedimental como propone Laclau sin separarse de las condiciones culturales y materiales que se ponen en juego por las fuerzas sociales en conflicto. La consecuencia de esta posición es que la hegemonía tiene las características de convertirse en un principio democrático y por tanto, el populismo como expresión de la lógica hegemónica tiene una oportunidad de escapar de las tentaciones autoritarias que lo acompañan.

5.3 Retomar el populismo socialista

Desde Bourdieu vemos limitaciones en la perspectiva formalista de Laclau y su reinterpretación de la hegemonía de Gramsci. Lo que debemos revisar ahora es si efectivamente la perspectiva de Laclau debe complementarse o incluso retomar elementos que contuvo en momentos anteriores de su desarrollo. Mostraremos que parte de las carencia adjudicables a la hegemonía como articulación discursiva del Laclau maduro se desprenden de su distanciamiento con Althusser y particularmente con la idea de clase social al tiempo que resta potencial democrático al concepto de hegemonía de Gramsci al reducirlo a una operación lingüística. Por supuesto, no se propone aquí que la obra de Laclau debe retomarse en su versión de los años setenta porque en esa versión cargaba también con los problemas que ya hacían crisis en el marxismo sino, a partir, de elementos presentes en el

populismo socialista se puede vislumbrar un camino del populismo a la democracia radical sin abandonar el compromiso socialista.

El primer elemento a ser abordado es la relación con Althusser. Para esto desarrollaremos parte de la crítica del profesor William Lewis (2005) respecto de la lectura que Laclau y Mouffe hicieron del concepto de sobredeterminación de Althusser y por consiguiente de la determinación en última instancia. Recordemos que la interpretación que le permite a Laclau y Mouffe romper con la determinación en última instancia por el economía es una reapropiación de la idea de sobredeterminación en la que los autores suponen que Althusser toma el préstamo tal cual lo sugiere Freud en la *Interpretación de los sueños* como un exceso simbólico. Con esta posición defendida en *Hegemonía y estrategia socialista* la posición de la hegemonía como articulación discursiva dejaba de requerir elementos provenientes del análisis material de la sociedad y por tanto, rompían con el todo social complejo de Althusser para fundar una todo social discursivamente determinado. No obstante Lewis nos hace notar que:

A diferencia de lo que sostienen Laclau y Mouffe, la razón por la cual Althusser tomó prestado el concepto de sobredeterminación de la psicoanálisis no se debe a que lo simbólico o lo social funcionen como un lenguaje totalmente separado de lo real. Más bien, Althusser toma prestado el término sobredeterminación porque este expresa los efectos acumulativos de la determinación social que son causados por, o mejor dicho, que corren paralelos a la determinación económica. Esto es una analogía estructural, no literal. El desarrollo desigual de lo económico, al igual que los impulsos en el psicoanálisis, es lo real o esencial que produce diversos fenómenos. Estos fenómenos se unen y se concentran y se reflejan en una contradicción individual que está sobredeterminada por ellos. La sobredeterminación, contrario a la definición de Laclau y Mouffe, está siempre vinculada a lo real, incluso si siempre está principalmente en relación con y solo puede conocerse a través de los fenómenos que lo real o lo económico produce. Eliminarlo de esta base es entender fundamentalmente mal el término y perder su significado⁴⁵ (Lewis, 2005, p.1).

⁴⁵ Traducción libre de “Contrary then to what Laclau and Mouffe maintain, the reason that Althusser borrowed the concept of overdetermination from psychoanalysis is not because the symbolic or social functions as a language totally

Si seguimos la posición de Lewis, podemos comprender porque la sobredeterminación no cumplía el efecto deconstructor que Laclau y Mouffe reclamaban, pues lo simbólico que incorporó Althusser era un correlato de las dinámicas de lo económico que en ningún sentido elimina la determinación de lo material en los procesos simbólicos sino que establecía una relación de doble vía. Para Laclau y Mouffe la sobredeterminación requería el desprendimiento total del análisis de lo material para dar paso a la configuración de lo social como discurso. Debemos decir sobre esto en primera instancia que independiente de las consecuencias teóricas de la sobredeterminación en la versión de Laclau y Mouffe la lectura que propusieron de Althusser en *Hegemonía y estrategia socialista* es cuando menos inapropiada.

Una vez sabemos que la salida de Laclau y Mouffe con Althusser resulta ilegítima debemos analizar las implicaciones de dicha ruptura. Si bien Althusser nos ofreció una posibilidad de comprensión de la formación de sujetos mediados por la ideología, no dejó duda de que incluso la ideología tiene materialidad en los aparatos del Estado. Por el contrario, Laclau y Mouffe nos ofrecen una visión donde la formación de los sujetos depende exclusivamente de la sujeción a un discurso dominante que no depende de la realidad material que experimenta el sujeto. Esto constituiría

Un error filosófico básico condena esta explicación al hipervoluntarismo: tergiversa las funciones del lenguaje. El rechazo de Laclau y Mouffe de las distinciones entre lo material y lo mental, y entre lo discursivo y lo no discursivo, los lleva (la mayoría de las veces) a rechazar la idea de que el lenguaje tenga una función referencial distinta, no "indisolublemente

removed from the real. Rather, Althusser borrows the term overdetermination because overdetermination expresses the cumulative effects of social determination which are caused by or - better put - parallel to economic determination. This is a structural, not a literal analogy. The uneven development of the economic - like the drives in psychoanalysis - is the real or essential that produces diverse phenomena. These phenomena come together and are focused and reflected in an individual contradiction which is overdetermined by them. Overdetermination, contrary to Laclau and Mouffes definition, is thus always tied to the real even if it is always primarily in relation to and can only be known through the phenomena which the real or economic produces. To remove it from this base is to fundamentally misunderstand the term and to lose its meaning" (Lewis, 2005, p. 11)

combinada" con sus otros fines. Desde su punto de vista, no puede hacer referencia, ya que no hay nada fuera del discurso a lo que hacer referencia. En cambio, el lenguaje es visto ya sea como constitutivo, siguiendo a Wittgenstein, o performativo, siguiendo a Searle (Rustin, 1988, P. 160)⁴⁶.

Revisemos la idea de hipervoluntarismo como categoría crítica de aquello que hemos sugerido a lo largo de esta sección. Si la ontología social de Laclau permite que elites o personas en posición de poder determinen el proceso de significación y por tanto el discurso que constituye una hegemonía, tal discurso no tiene otro sentido que el de quien lo construyó o le dio sentido sin necesidad de tener en cuenta la participación legítima de las clases, grupos o personas que hagan parte de la articulación política. Así las cosas, la hegemonía como articulación discursiva y su rechazo a la existencia de prácticas sociales no discursivas configura un terreno fértil para el mero voluntarismo de líder populista.

La idea del voluntarismo se refuerza por la sociología de clases que ofrecen Laclau y Mouffe. Recordemos que en el punto 2.3 vimos que en su deconstrucción del esencialismo de clase, los autores relegan las identidades sociales a la configuración discursiva de las mismas, una lucha de clases sin clases. Sin embargo, este problema tiene otra aproximación, la de Étienne Balibar. Balibar también habla de una lucha de clases sin clases pero no porque el dato material que permite la agrupación y la construcción de grupos sociales no exista sino porque el antagonismo proletariado/burguesía quedó desactualizada con el proceso de expansión del capitalismo y por la

⁴⁶ Traducción libre de "A basic philosophical error dooms this account to hyper-voluntarism: it misrepresents the functions of language. Laclau and Mouffe's rejection of the distinctions between the material and the mental, and between the discursive and the non-discursive leads them (most of the time) to reject the idea of language having a distinct referential function, not "indissolubly mixed up" with its other purposes. From their point of view, it cannot refer, since there is nothing outside discourse to have reference to. Instead, language is viewed either as constitutive, following Wittgenstein, or as performative, following Searle".

declaración contraevidente del fin de la lucha de clases en el socialismo real. Para Balibar es necesaria una crítica radical de los:

Presupuestos ideológicos que conducen a imaginar el desarrollo del capitalismo como una "simplificación de los antagonismos de clase" (conteniendo "en sí" la necesidad de la sociedad de clases), los conceptos de clase y de lucha de clases designarían, por el contrario, un proceso de transformación sin finalidad preestablecida; en otras palabras, corresponderían en primer lugar a una transformación incesante de la identidad de las clases sociales (Wallerstein y Balibar, 1991, p. 259).

Por el contrario, el capitalismo tardío ha multiplicado los antagonismos y a nivel político los agentes en disputa no representan a las clases sociales explotadas en su totalidad, incluso pueden representar solo a facciones pequeñas de las mismas. Esto sucede porque la clase objetiva, existe y se ha diversificado pero no se corresponde con una ideología que la cobije en su totalidad. Laclau no es ajeno a esta posición o al menos hay algún aire de familia pero a diferencia del autor argentino Balibar no abandona la existencia de la clase en sí esté o no siendo parte de la lucha política. Desde la perspectiva que hemos señalado a lo largo de este capítulo la idea de Balibar es más precisa pues sin abandonar un proyecto crítico del esencialismo de clase mantiene un análisis materialista de lo social. Además, en el mismo texto, Balibar incluye la necesidad de pensar otros antagonismos que no se reducen a la clase como la raza o la nacionalidad y que deben coexistir con la lucha de clase. Si mantenemos la idea de la clase en sí un líder no puede simplemente asumir la representación de ese antagonismo sin más, así, el análisis material resguarda al populismo de una deriva antidemocrática.

Ena posición democrática de articulación política tiene que considerar tanto las prácticas discursivas como las no discursivas para construir la propuesta hegemónica de modo tal que el límite del proceso de significación está limitado y determinado por la experiencia concreta de las partes integrantes. Por lo anterior, parece que el camino para democratizar el populismo de Laclau

pasa por retornar algunas de sus posiciones a lo que hemos llamado el populismo socialista pero no para quedarse allí sin más sino para recorrer un camino diferente de teorización del populismo que partiendo de los mismos cuestionamientos que se hizo Laclau respecto de la tradición marxista pueda encontrar otra forma de discurrir por las propuestas de que integren análisis materialistas.

Capítulo 6. El populismo, la política y la democracia.

Hasta ahora hemos visto las dificultades democráticas de la ontología social que Laclau construyó a lo largo de su obra para dar sentido a sus elementos clave explicativos de la democracia: populismo y hegemonía. No obstante, la teorización de Laclau, como bien ha señalado Luciana Cadahia y Paula Biglieri (2021), es posterior a la experiencia misma del populismo y no su agenda de trabajo. Primero fue Perón y luego Laclau. También es cierto que el mismo Laclau posibilitó el análisis de diferentes modelos de populismo y recientemente Rosanvallon (2020) ha intentado construir una nueva teorización sobre el populismo que si bien reconoce a Laclau no lo asume como la teoría determinante. Así, los problemas de la teoría de Laclau no son suficientes para descartar el populismo como una herramienta democrática.

En este apartado vamos a analizar la potencialidad democrática de las experiencias populistas con el objetivo de revisar las prácticas democráticas exitosas que dichas experiencias dejaron en las sociedades donde se intentó su ejecución y, cómo desde estas experiencias podemos, siguiendo el test anti-oligárquico de José Luis Moreno Pestaña, encontrar caminos para una teoría democrática del populismo.

6.1 Un test anti-oligárquico

Al iniciar este documento dijimos que era necesario repensar el populismo y esta necesidad surge de las condiciones reales de las experiencias políticas que se abren camino en la actualidad. La visión positiva del populismo que sigue Laclau relaciona la articulación populista con la expansión de la participación de sectores excluidos en las decisiones democráticas. Ya hemos visto los peligros ontológicos de la teoría populista de Laclau pero ahora debemos considerar al populismo, en su versión más amplia, desde una perspectiva democrática que sirva para evaluar su potencialidad democrática que nos permita regresar después a la cuestión de la ontología social. La elección de un test es sin duda una acción sesgada que deja elementos evaluativos por fuera. No obstante el test anti-oligárquico que desarrolló José Luis Moreno en sus recientes textos *Retorno a Atenas* (2019) y *Los pocos y los mejores* (2021) incluye dos elementos indispensables para establecer criterios de evaluación para el populismo: la participación, la eficacia y la motivación.

José Luis Moreno defiende una revisión de las experiencias históricas de la democracia ática para repensar problemas del presente. El ejercicio de este autor pasa por reconstruir la recepción que la filosofía francesa, particularmente Castoriadis, Foucault y Rancière, hicieron de diversos elementos democráticos de la experiencia ateniense con una particular revisita al dispositivo político del sorteo como herramienta de distribución del poder político entre los ciudadanos atenienses. Pese a la riqueza del trabajo de Moreno, el punto de encuentro entre las preocupaciones de este documento y la propuesta del autor español pasa por la crítica a la función democrática de los liderazgos fuertes en situaciones de crisis política. Sin duda, revisar críticamente el populismo pasa por tomar distancia de la función del liderazgo fuerte que ejercen unos pocos en representación de muchos con tendencia a suplantarlos. Moreno, nos presenta como punto de partida las tragedias de Edipo y Creonte para desarrollar una posición democrática y anti-oligárquica cuando hombres

o mujeres con liderazgos fuertes asumen lugares de poder que les permiten hacerse con la identidad del pueblo.

En las tragedias de Sófocles tanto Edipo como Creonte enfrentan situaciones políticas adversas que los prueban como líderes democráticos. Con la representación del pueblo en los coros, ambos personajes van concentrando el poder político en nombre de la eficacia. Empero, en el proceso de toma de decisiones frente a las dificultades que enfrentan van extraviando su actitud democrática para centrarse en luchas entre elites que terminan por medrar el poder político. En otras palabras, en nombre de la efectividad tanto Edipo como Creonte concentraron su energía y visión política en la lucha de las élites por el poder y no en la solución efectiva de problemas que afectaban al pueblo de Tebas. En situaciones límite, Edipo en su lucha contra la peste y Creonte en su rechazo a la posición de Antígona frente a los ritos fúnebres de Polinices, los líderes democráticos que fueron Edipo y Creonte tuvieron una deriva oligárquica. José Luis Moreno nos propone que:

El modelo democrático ateniense tuvo en la tragedia un lugar fundamental de reflexión. Perdidos por los conflictos oligárquicos, los dirigentes empiezan a acumular lo que se conoce como enormes “costos externos”, derivados de que las prácticas de decisión empiezan a dejar fuera a la gran mayoría de los afectados. Estos se admiten por mor de la eficacia. Hasta ese momento, los dirigentes recogían el apoyo popular para evitar los “costos transactivos” en política. Estos hacen referencia al esfuerzo que debe realizarse –esfuerzo en información que debe circular, en deliberaciones que deben enfrentarse...– para incorporar a las decisiones al mayor número posible de afectados. Antoni Domènech habló de una “tangente ática” para referirse al punto de equilibrio entre la búsqueda de los bienes privados y la búsqueda de los bienes públicos. Puede hablarse, en homenaje a esa gran obra, de una “tangente de Edipo/Creonte” como intuición central en la imaginación democrática clásica. Los costos externos derivados de la pugna entre elites comienzan a ser tan altos que cualquier costo de transacción, derivado de la articulación compleja de la acción de los más, comienza a ser bienvenido (Moreno, 2019, p. 38).

La cuestión que nos propone Moreno es sin duda equiparable con el problema del liderazgo populista. En el modelo de democracia ateniense/tebana que estudia en *Retorno a Atenas*, el liderazgo fuerte es necesario en momentos en que las decisiones no admiten una deliberación amplia en función de la solución de los problemas que aquejan a una sociedad. Una pandemia por ejemplo no da tiempo suficiente a deliberar ampliamente sobre las medidas que deben tomarse pues justamente el tiempo necesario para la deliberación va contra la eficacia de las medidas que se pueden aplicar. No obstante, estos liderazgos fuertes tienden a concentrarse en definir quien ostentará el poder y como se acomodarán las cúpulas y camarillas gobernantes en los posibles reacomodos de poder, arrojando a los mismo líderes democráticos a una ceguera del poder que los aleja de la toma y ejecución de las decisiones que benefician al pueblo. Así, estos gobernantes terminan acumulando costos sociales que debilitan su acción y que “transitan hacia conflictos de élite políticamente dañinos e irrelevantes [...] dañinos porque restringen la democracia hacia la pugna por poblar sus cúspides, irrelevantes porque los problemas efectivos del gobierno en una situación de excepción tienden a quedarse al margen” (Moreno, 2019, P. 38). Sin duda la crítica habitual a los líderes populistas no dista mucho de lo planteado por Moreno.

Pese a la tendencia a la tendencia oligárquica que detecta el profesor Moreno en Edipo y Creonte, su propuesta es precisamente la de una tangente es decir, que la experiencia de la tangente democrática Edipo/Creonte hace referencia a su carácter democrático inicial y nos ayuda a tomar distancia de los desvíos perniciosos de su ejercicio del poder. Así, podemos establecer un paralelo con el liderazgo populista. Cómo bien sabemos, Laclau y Poulantzas nos mostraron que en tiempos de descomposición ideológica aparecen las articulaciones políticas que se sirven de hombres y mujeres de liderazgo fuerte y carismático. Por tanto, es justamente en los momentos de crisis y de necesidad en que se abre camino la articulación populista. Ante esto Moreno opina que:

Edipo y Creonte, en Edipo Rey y Antígona, nos muestran a dos dirigentes sobresalientes abocados a la ceguera. Los dos salvaron a su patria en una situación extraordinaria. El primero con su ingenio ante la temida Esfinge y el segundo pacificando Tebas tras la contienda por el poder entre los hijos de Edipo. En tales circunstancias la praxis política no puede prescindir del genio y la energía de individuos que sobresalen. Convocar a los ciudadanos y ciudadanas implica una importante pérdida de tiempo cuando se nos exige una respuesta urgente: es la forma misma de la irresponsabilidad (Moreno, 2021, p.27).

El populismo se alinea con esta visión, el liderazgo populista se considera necesario para superar momentos de crisis orgánica, para usar las palabras de Gramsci. Luego, el problema del liderazgo populista no está en su existencia que evidentemente puede ocupar un lugar en el bienestar de una sociedad sin implicar necesariamente perjuicios para la misma. La cuestión estriba en las consideraciones necesarias para evitar que la deriva oligárquica efectivamente se dé, lo que es una enseñanza para la democracia y un punto de partida para democratizar el populismo. Sin duda, el principio anti-oligárquico por excelencia es la democracia pues “necesitamos puntualmente personas extraordinarias, siempre y cuando sobresalgan en comunidades vigorosas capaces de contrarrestar su posible desquiciamiento” (Moreno, 2021, p. 28).

Para buscar las medidas que promuevan una comunidad política vigorosa Moreno nos propone tres elementos de evaluación del principio democrático antioligárquico basada en el equilibrio entre los costes de transacción y los costes sociales. Dicho test evalúa además del liderazgo político democrático una epistemología política del especialista y la motivación moral de la participación. Pasemos entonces al populismo por este filtro. La primera cuestión se da por descontada. La tangente Edipo/Creonte refiere a liderazgos políticos democráticos que terminan ciegos por el ejercicio mismo del poder y sin duda la experiencia de los populismos reales da cuenta de la misma deriva. De nuevo, Emilio de Ipola y Juan Carlos Portantiero nos traen un ejemplo de Perón:

Los elementos "nacional-populares" figuraron efectiva y eficazmente en la ideología del peronismo, pero lo hicieron siempre insertados en los marcos estrictos de una lógica que llevaba en última instancia a depositar en el poder estatal, y particularmente en el de su jefe máximo, la "palabra decisiva". Con su habitual claridad, dicho jefe no se privó en momento alguno de afirmar el carácter incontestable y casi perentorio de sus directivas políticas. Tanto en 1944 como en los años posteriores, esas directivas apuntaron siempre no a eliminar, pero sí a limitar y sofrenar las voces, las iniciativas y, sobre todo, las resistencias nacidas "desde abajo", haciendo para ello uso de sus no insignificantes poderes. Para limitarnos a unos pocos ejemplos, fue el propio caudillo quien solicitó, primero "confianza" y luego "fe" en su gestión personal y en la del gobierno que presidía, no sin acotar juiciosamente que pediría quizás alguna vez "ayuda" a las clases trabajadoras, pero ello "sólo si fuera necesario" (De Ípola y Portantiero, 1981, p. 54).

La participación limitada desde arriba y la representación usurpada a las bases del movimiento son también reconocidas por Laclau como parte del éxito del peronismo. En *Ideología y política en la teoría marxista* Laclau concluía que la duración del peronismo y su fuerza residía precisamente en el carácter homogéneo de sus bases que permitía un liderazgo diáfano por parte de Perón mientras que el fenómeno del Varguismo en Brasil, el homólogo de Perón en los llamados populismo clásicos, no pudo sobrevivir a su líder precisamente por la diversidad que Vargas articulaba y que le impedía hacer un ejercicio de representación total de sus bases.

¿Qué nos queda entonces del Test? En primer lugar, tenemos la certeza de que no todos los procesos populistas comparten las mismas condiciones de partida y conformación. Esto se debe a que lo que podríamos llamar, siguiendo a Bourdieu, el *habitus*, varía entre diferentes grupos sociales. Esta variabilidad tiene impactos significativos en la ontología social propuesta por Laclau, ya que cuestiona la idea de una sociedad preexistente que simplemente se crea en el discurso. En segundo lugar, debemos considerar las condiciones de participación. Según lo demostrado por Portantiero y De Ípola, la experiencia de formación del Peronismo implicó la usurpación del papel del pueblo en el debate político. Esto subordinó el conocimiento político a la militancia en el movimiento y

limitó la participación a una experiencia verticalmente organizada por el mismo. Sin embargo, esta parece ser simplemente la experiencia negativa del devenir del Peronismo, que podría haber tenido un destino diferente. El problema fundamental radica en supeditar la experiencia democrática a la eficacia aparente de la decisión de un solo líder elegido. Esto no solo va en contra del test propuesto por Moreno, sino que también implica una ruptura adicional con lo que podríamos llamar la dimensión republicana de las instituciones democráticas.

6.2 El populismo y las instituciones: de las demandas sociales sin solución

Al presentar un desarrollo sobre un concepto tan polémico y mal publicitado como el populismo, Ernesto Laclau ha enfrentado críticas desde diversos frentes teórico-políticos. El caso de Atilio Borón (2000) es uno de los mejores ejemplos de este tipo de críticas a Laclau, ya que, en lugar de interesarse por la utilidad o el potencial emancipador del populismo, Borón cuestiona la forma en que Laclau intenta mantener lazos con el marxismo, incluso después de defender ciertas formas de democracia liberal en su obra *Hegemonía y estrategia socialista*. Aunque, en general, el uso peyorativo de la palabra populismo se encuentra bastante lejano de la realidad, hay algo en lo que no se equivoca: el populismo, tal como lo describe Laclau, es una antítesis de la institucionalidad. Desde el origen mismo del análisis laclausiano sobre el populismo, el concepto de demanda social presenta una ruptura tácita pero radical con la institucionalidad democrática, ya que considera que ante una demanda resuelta por el orden institucional no existe posibilidad alguna de articulación populista. Por eso, Laclau traza una distinción entre su lógica, la equivalencial, y la lógica democrática, o lógica de la diferencia. Mientras la primera permite la articulación populista, la segunda afianza un régimen político determinado.

El problema derivado de esta ruptura es doble: por un lado, rechaza la posibilidad de mitigación del sufrimiento y la injusticia vivida por los demandantes y por el otro, deja sin sustento teórico a

lo que Luciana Cadahia (2019) llama una “institucionalidad populista”, es decir, una salida para la solución de las demandas que originaron al movimiento populista en primer lugar. El rechazo de Laclau a la institucionalidad se profundiza cuando afirma que “las lógicas sociales que operan de acuerdo con este modelo diferencial e institucionalizado las denominaremos lógicas de la diferencia. Ellas presuponen que no hay división social y que toda demanda legítima puede satisfacerse de un modo administrativo, no antagónico” (Laclau, 2009b, p. 56). En otras palabras, Laclau considera que la institucionalidad que tramita una demanda social y la satisface afianza aquello que Mouffe llama la “pospolítica”, el escenario opuesto a la conflictividad populista.

Frente a este posicionamiento de Laclau encontramos dos críticas brillantes y particularmente articuladas. Francisco Panizza (2008) y Gerardo Aboy Carlés (2010) discuten la relación entre populismo e institucionalidad democrática y plantean una visión crítica frente a la dislocación esencialista que pretende Laclau al rechazar dicha institucionalidad. En un marco más amplio de crítica se encuentra Panizza, quien se pregunta por las fisuras entre populismo y democracia derivadas de la forma de representación del populismo laclausiano, que aspira a la conversión de la *plebs* en el *populus*. Es decir, Panizza encuentra la fisura como el resultado del acto hegemónico por el cual una parte de la sociedad aspira a representar a la totalidad sin representarla efectivamente. Veamos su análisis:

En el discurso populista, un nuevo orden constitucional es necesario para superar la tensión entre el momento de ruptura – que, si fuera reproducido en el tiempo, conduciría a una política de revolución permanente – y la integración al orden institucional existente – que, de completarse, marcaría el fin del populismo –. Una asamblea constituyente representa el momento de ruptura radical que significa el ejercicio inmediato de la soberanía por parte del pueblo: como miembros de la asamblea, quienes integran la plebe pueden aspirar a convertirse en el demos. La autoridad política del pueblo es legitimada por la investidura radical del poder soberano en la asamblea constituyente, liberada de cualquier otra fuente de autoridad: con esta base, el pueblo, como portador de la soberanía, no sólo tiene el derecho de decidir las reglas

para tomar decisiones en la asamblea, sino también para determinar las reglas del nuevo orden político sin considerar ningún precedente ni convención (Panizza, 2008, p. 89).

Aquí, Panizza pone en relieve las implicaciones para un sistema democrático de la llegada de un populismo al poder. El movimiento populista se presenta, por lo general, en tiempos de ruptura política o crisis orgánicas que requieren refundaciones institucionales de los sistemas políticos para crear nuevos consensos en torno a instituciones. No obstante, el populismo, necesitado de esos momentos de ruptura, generalmente asociados a asambleas constituyentes, debe resolver una tensión subyacente a la ruptura misma: mantener la asamblea en el tiempo o producir un marco institucional nuevo que resuelva las demandas sociales que originaron la ruptura en primer lugar. En ambos casos sobreviene el debilitamiento del movimiento populista y para un populista convencido como Laclau esto debe ser. La solución populista a esta tensión es la legitimación, antes política y ahora jurídica, del líder como representante de la totalidad social.

El resultado de este proceso, anota Panizza, es una indiscutible fisura entre populismo y democracia especialmente debilitante para las instituciones democráticas-republicanas. Al final, el intento hegemónico de representación de la totalidad social es “una ilusión, porque ningún orden social puede existir sin un afuera constitutivo” (Panizza, 2008; P. 89). Así, Panizza muestra con claridad el problema que anuncié en la introducción, el problema del día después, o lo que es igual, la falta de teoría o la incompatibilidad de la teoría de Laclau con cualquier posible “institucionalidad populista” duradera.

La centralidad de este problema para el populismo es capital pues, aunque explica satisfactoriamente la conformación de un movimiento populista, no ofrece luz alguna sobre cómo el movimiento populista en el poder podría resolver alguna de las demandas que originaron la cadena de equivalencias. Panizza expresa este problema así:

El énfasis en el momento de ruptura ignora las aspiraciones fundacionales del populismo. La alternativa entre la institucionalización o la continuidad con un signo ideológico distinto reduce el populismo al momento de la ruptura y, como tal, no nos permite entender la transición del populismo como el movimiento en las calles que llega a convertirse en régimen oficial (Panizza, 2008, P. 86).

En esta misma dirección apunta la crítica de Aboy Carlés. Este sociólogo argentino ataca directamente la argumentación de Laclau respecto a la ruptura populismo-institucionalidad pues considera que existe, así Laclau se empeña en negarlo, cierto grado de institucionalidad en el adentro de la lógica equivalencial que es compatible con las dinámicas populistas. Carlés sugiere que Laclau ha mitificado el momento de ruptura populista al punto que solo considera verdaderamente populista la consolidación de la ruptura en el acto hegemónico de representación. No obstante, habría una omisión de Laclau en su análisis de las tensiones derivadas del antagonismo social en la formación de cadenas de equivalencias que tienden a resolverse en algún proceso de integración comunitaria por medios institucionales. Estas tensiones son resultado de la doble cara de la cadena de equivalencia entre su adentro y su afuera. Por eso Carlés afirma que

La equivalencia será precisamente la lógica de constitución de algún tipo de límite que separa una solidaridad de otra, mientras que la diferencia es el nombre de su consecuente reverso, el espacio interior de una solidaridad conformada en la comunión en una exclusión. Lo que es equivalencia o diferencia en cada caso será por tanto una función de la determinación de un cierto límite solidario que por algún motivo es considerado decisivo en una situación dada (Carlés, 2010, p. 25).

La negación de Laclau de cualquier forma de institucionalización democrática resultante del populismo o su rechazo explícito de la lógica de la diferencia, al menos en el interior mismo de la cadena de equivalencia, deja al populismo, como propuesta de acción política, maniatado para resolver cualquiera de las demandas constitutivas de sí mismo. En la aspiración de la consolidación de la hegemonía a través del significante vacío o líder populista, que como afirmará Jon Beasley

Murray (2010) “nunca ha existido ni existirá”, Laclau no logra ver las necesidades de institucionalización democrática que sirva para mediar la tensión entre los adversarios resultantes de la ruptura populista. Carlés, sostiene que, incluso desde la misma argumentación laclausiana se deduce esta necesidad institucionalista así:

Si el populismo es una forma específica de negociar mediante inclusiones y exclusiones la tensión entre la representación de la parte y la representación del todo comunitario, es claro que aun desde la perspectiva de Laclau, el movimiento del cierre comunitario, de la representación de la comunidad en su conjunto, sería también un momento institucionalista, ya que en sus propios términos y como hemos citado anteriormente, “un discurso institucionalista es aquel que intenta hacer coincidir los límites de la formación discursiva con los límites de la comunidad” (Carlés, 2010, P. 35).

Puede notarse aquí que la lógica institucionalista, entendida en términos laclausianos, comparte características con la hegemonía entendida como representación de la totalidad social por una de sus partes. No obstante, el resultado de la argumentación laclausiana nos deja en un escenario catastrófico para un posible actuar populista en el día después. El motivo de esto es que no habría un escenario institucionalista auténticamente populista más allá de la consolidación hegemónica, pero esto, antes que emancipador, elimina la capacidad de respuesta de la democracia a los problemas de los ciudadanos dejando al populismo laclausiano presa de críticas como las de Eric Fassin (2018) o José Luis Villacañas (2017) quienes identifican el funcionamiento de los proyectos populistas reales con el desmonte de las instituciones democráticas producidas por el neoliberalismo. Nada más preocupante para Laclau que los efectos indeseados de su propuesta teórica que se reclama de izquierda sean los mismos del neoliberalismo.

Pese a las críticas señaladas algunos y algunas teóricas han señalado que la experiencia específica del populismo latinoamericano ha logrado consolidar las instituciones políticas republicanas. Los trabajos de Luciana Cadahia y Valeria Coronel han apuntado en esta dirección. En la perspectiva

de estas autoras las formaciones populistas latinoamericanas han tenido un papel clave en la creación de instituciones políticas republicanas en lugar de la denuncia de usurpación de representación del pueblo. Por supuesto, esto implica un problema nuevo que abordaremos después y que responde al interés central de esta investigación sobre la relación entre populismo y democracia. Por ahora, si seguimos la teoría de las autoras latinoamericanas en el populismo:

El antagonismo solamente apunta a los de arriba de un modo no inmunitario, es decir, no ya como aquellos que corrompen la identidad previamente establecida de un pueblo, sino como los responsables que obturan las posibilidades aún no transitadas de este. Y es esta forma emancipadora del populismo lo que conecta con la democracia, puesto que su forma de establecer esta frontera está dada por una profunda voluntad democratizadora (Cadahia y Coronel, 2018, p. 77).

En esta visión generosa con la articulación del pueblo las autoras sugieren que el resultado democrático de la irrupción populista es la creación de instituciones políticas que sustenten esa igualdad de los de abajo. El populismo se presentaba como una propuesta contraria a las instituciones republicanas debido en parte al rechazo de Laclau a la lógica diferencial. Sin embargo, como muestran Rinesi y Muraca (2009), el republicanismo que expone Maquiavelo en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (2011) confiere al conflicto de clases la potencialidad de crear instituciones republicanas que respondan a las necesidades de cada clase construyendo un único cuerpo popular (*populus*) que es base de la república. Rinesi y Muraca (2009) opinan que es precisamente la dualidad conflictivismo-consensualismo presente en todo populismo y en el republicanismo de Maquiavelo que se pueden dar puntos de encuentro entre ambas tradiciones. Es decir que el conflictivismo propio del populismo puede configurar un populismo que sea antesala de un proyecto republicano para los de abajo.

En el texto mencionado, Maquiavelo recupera de los romanos la idea de conflicto entre “dos espíritus contrapuestos: el de los grandes y el del pueblo” (Maquiavelo citado en Rinesi y Muraca,

2009: 65) como una idea buena y necesaria en la conquista de la libertad, puesto que todas las leyes que procuran la libertad provienen de la desunión. Para justificar la conveniencia de esta idea de conflicto, Maquiavelo recupera la historia de la creación de los tribunales del pueblo en la república romana. El pensador de Florencia establece el tipo de república que considera mejor, siendo este, un modelo mixto que incluya elementos monárquicos, aristocráticos y democráticos:

Digo, pues, que todas estas formas de gobierno son perjudiciales; las tres que calificamos de buenas, por su escasa duración, y las otras tres, por la malignidad de su índole. Un legislador prudente que conozca estos defectos huirá de ellas, estableciendo un régimen mixto que de todas participe, el cual será más firme y estable; porque en una constitución donde coexistan la monarquía, la aristocracia y la democracia, cada uno de estos poderes vigila y contrarresta los abusos de los otros (Maquiavelo, 2011, p. 262).

Este autor se decanta por un sistema mixto pues, referenciado a otros pensadores, probablemente a Aristóteles⁴⁷, distingue entre gobierno buenos y degradaciones. Sin embargo, a diferencia de Aristóteles, considera que los gobiernos buenos son también peligrosos en la medida en que inevitablemente degradaran en gobiernos perjudiciales; siendo esta degradación una mera cuestión de tiempo. Para evitar la degradación de los sistemas, opina Maquiavelo, se deben mezclar elementos de los tres sistemas buenos para evitar la concentración de poderes y mantener la estabilidad de la sociedad política. Recuerda entonces que:

Entre los legisladores más célebres por haber hecho constituciones de esta índole descuella Licurgo, quien organizó de tal suerte la de Esparta, que, distribuyendo la autoridad entre el rey, los grandes y el pueblo, fundó un régimen de más de ochocientos años de duración, con gran gloria suya y perfecta tranquilidad del Estado (Maquiavelo, 2011, p. 262).

Estas reflexiones son importantes porque demuestran que Maquiavelo tenía una genuina preocupación por la estabilidad del Estado a través de un sistema de cargas y contrapesos que lo

⁴⁷ En la obra de Maquiavelo no se enuncian los autores concretos de esta tradición, pero guarda estrecha relación con los sistemas de gobierno buenos y sus degradaciones que presenta Aristóteles en *La política*.

sitúa en la tradición republicana⁴⁸. Y es también, la base de la lectura positiva que hace el autor del conflicto social para la creación y mantenimiento de instituciones republicanas. En su análisis de la creación de la república romana, Maquiavelo distingue tres momentos importantes. En primer lugar, desde Rómulo hasta el último de los reyes, se instituyeron leyes que garantizaban la libertad, pero excluían la aristocracia y al pueblo⁴⁹. Esta exclusión era peligrosa para la unidad del Estado, pues podría exacerbar rebeliones en las de la oligarquía y del pueblo (*Plebs*). Una vez caída la monarquía, desapareció la figura del rey que fue reemplazada por la de Cónsul que cogobernaba con el senado. Ahora se incluía a la aristocracia en la dirección política, brindando más estabilidad a la república que ya era un sistema mixto con pesos y contrapesos. Sin embargo, la exclusión del pueblo, entendido como *Plebs*, era aún más peligrosa, pues la mayoría de los romanos eran parte de este grupo y ahora eran los únicos excluidos del sistema de gobierno. Para contrarrestar el peligro de rebelión del pueblo, se crearon los tribunales del pueblo, que incluían el elemento popular que estaba ausente en el gobierno mixto de Roma (Maquiavelo, 2011). Los tribunos del pueblo o tribunos plebeyos eran magistraturas escogidas por la asamblea plebeya con la intención de hacer contrapeso a los poderes de los aristócratas (Patricios). Según Gavernet y Moler:

Su función esencial es proteger a la plebe individualmente o como clase, contra eventuales arbitrariedades de los magistrados patricios. Para el ejercicio de este *auxilium* se valían de la *intercessio*, del derecho de veto con el que pueden detener e impedir las órdenes, los decretos, las levas del Cónsul, las decisiones del Senado, las propuestas de ley, las elecciones, y las convocatorias a comicios para cualquier fin, así como todo acto de los poderes públicos, hasta el extremo de poder detener toda la maquinaria de Estado. Esta actividad la ejerce por petición del ciudadano o por su propia iniciativa (1992. pp. 55).

⁴⁸ La lectura de Maquiavelo como republicano no está exenta de debates y es relativamente reciente, pero ha tomado bastante fuerza. Autores como Gramsci, Fernández, Mouffe, Castro Gómez y Cadahia, han retomado esta lectura en forma bastante parecida.

⁴⁹ Lo que en español llamamos pueblo es una palabra polémica que tiene su origen en dos palabras latinas: *Plebs* y *Populus*. *Plebs* se corresponde con las clases bajas y marginadas de la sociedad romana. *Populus* corresponde a la totalidad de las personas pertenecientes a una sociedad política.

Esta separación de poderes, que permitía los contrapesos en todas las clases, tramita el conflicto de clases a partir de la creación de instituciones republicanas que salvaguardan los intereses de todos sin eliminar el conflicto mismo que ahora se tramita institucionalmente. Es así como el modelo de república mixta romano incluye elementos de la monarquía, la aristocracia y la democracia. Y es precisamente el conflicto en el campo de lo común a todos, el pueblo (*populus*) como la totalidad de los ciudadanos, donde se originan las leyes y las instituciones de la república por un movimiento constante entre conflicto y consenso⁵⁰. Sin embargo, aclaran Rinesi y Muraca (2009) que el *Leviatán* de Hobbes puso en desuso la idea de un conflicto generador de libertad y argumentó contra la separación de poderes para dar paso a un Estado monolítico que tenía por objetivo garantizar la paz. La recuperación del republicanismo como el descrito por Maquiavelo no fue posible después de Hobbes, pues quienes lo intentaron, como Locke, no recuperaron la celebración del conflicto social como generador de instituciones estabilizadoras y en esta medida, apareció un republicanismo de buenas maneras, vigente en el discurso político actual que no se atreve, más allá de algunas formalidades republicanas, a usar el conflicto social de forma útil.

La autora argentina María Julia Bertomeu (2005) delimita la diferencia entre las vertientes republicanas en la filosofía en función de su apertura democrática y el fortalecimiento de la participación política. Encuentra que el republicanismo ha tenido dos versiones que se remontan a la antigua Grecia. Su clasificación es la siguiente:

El republicanismo es una tradición milenaria, bien arraigada en el mediterráneo antiguo clásico, y común y justamente asociada a los nombres de Ephialtes, Pericles, Protágoras o Demócrito

⁵⁰ Según Hilb “Este capítulo IV del Libro I de los *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio* introduce un tópico clave para la interpretación de la obra de Maquiavelo: la división social es propia del orden político y, por lo menos en lo que respecta a Roma, esa división social no sólo la ha conducido a darse leyes favorables a la libertad, sino que es considerada como la causa principal de la libertad de Roma. Las lecturas contemporáneas de Maquiavelo han hecho hincapié con razón en lo que parece ser una de las grandes innovaciones no sólo respecto del pensamiento clásico en general, sino de la tradición humanista: la connotación positiva de la división social, de la discordia, para la estabilidad del régimen” (2000: 4).

(en su versión democrático-plebeya) y a los de Aristóteles o Cicerón (en su versión antidemocrática). En el mundo moderno, reaparece también en sus dos variantes: la democrática, que aspira a la universalización de la libertad republicana y a la consiguiente inclusión ciudadana de la mayoría pobre, y aun al gobierno de esa mayoría de pobres—; y la antidemocrática, que aspira a la exclusión de la vida civil y política de quienes viven por sus manos, y al monopolio del poder político por parte de los ricos propietarios (Bertomeu, 2005, p. 2).

Esa clasificación es importante porque la versión (neo)liberal del republicanismo ha asumido una posición altamente antidemocrática al pasar la dirección del Estado a los tecnócratas y aislar a las personas de las decisiones democrática pasando de ciudadanos a consumidores que votan cada tanto para elegir al mejor tecnócrata. Por su parte, el republicanismo plebeyo amplía las condiciones de participación política sin importar las diferencias, es decir, una repolitización de la sociedad a través de garantías e instituciones republicanas. Sin duda esto es lo que Cadahia, Coronel y Bliglieri identifican como el potencial republicano del populismo impulsado entre otras por la experiencia de construcción de instituciones políticas del primer Peronismo. En esta misma línea críticos del peronismo como Emilio de Ípola y Juan Carlos Portantiero en su reconstrucción histórica del peronismo reconocen este movimiento republicano:

Es innegable que el peronismo - y en particular el peronismo de los años 1945-1955 - constituyó una manera específica de asumir y procesar, social, política y culturalmente "lo nacional-popular" en la historia de la sociedad argentina. Diciendo, sin embargo, una manera específica queremos enfatizar dos aspectos: en primer lugar, el hecho de que el peronismo significó, pese al antecedente parcial del radicalismo yrigoyenista, una experiencia inédita en el país. En efecto, quizás por primera vez en la historia argentina, una organización, un régimen y un jefe políticos se hacían cargo "seriamente", por así decir, de la dimensión nacional-popular de los actores y movimientos sociales. Esto es, reconocían en sus derechos a las masas populares, les ofrecían canales efectivos de movilización y participación, les acordaban - a través de un conjunto de mediatizaciones sobre las que volveremos - un protagonismo sin precedentes hasta entonces en la vida social y política del país. En términos más concisos y

tajantes: el peronismo dio, por primera vez, un principio de identidad a la entidad "pueblo".
(1981, p. 6)

Efectivamente lo que Laclau llamó interpelación popular democrática fue aquello que el peronismo encarnó y transformó en instituciones al servicio de dichas interpelaciones. Sin embargo los mismo autores reconocen la deriva antidemocrática inmediata en la experiencia del peronismo pues “las modalidades bajo las cuales el peronismo constituyó al sujeto político pueblo fueron tales que conllevaron necesariamente la subordinación/sometimiento de ese sujeto al sistema político instituido - al principio general de dominación” (De Ípola y Portantiero, 1981, p.7). Principio general de dominación que no fue otra cosa que la figura misma de Perón que se confundía con relativa facilidad con el Estado mismo. Luego los problemas de deriva antidemocrática que hemos señalado en la estructura argumentativa de Laclau pareciera confirmarse con el análisis del devenir político de Perón. No obstante, pese a la insistencia de las y los autores que podemos llamar neolaclausianos en estilizar los problemas de Laclau respecto al día después de la llegada al poder, pareciera que terminan por chocar con el devenir de la praxis política misma del populismo.

Si no basta con teóricamente compatibilizar el populismo y el republicanismo es porque el componente propiamente ideológico del populismo se encuentra ausente de la discusión que hemos dado. Si bien Laclau es un autor surgido del marxismo y autodeclarado postmarxista debemos analizar si existe una brújula realmente democrática en su propuesta teórica o, por el contrario, como señaló Peter Thomas sobre la lectura de Gramsci que Laclau y Mouffe heredaron de Perry Anderson, reducen la hegemonía a un mero dispositivo cultural que puede usarse sin mayor distinción por la burguesía, el proletariado o quien sea.⁵¹

⁵¹ Intervención oral de Peter D. Thomas, autor de *The Gramscian Moment. Philosophy, Hegemony and Marxism* (Leiden, Brill, 2009), en la edición invernal del evento “Ideas for Freedom” (Ideas para la Libertad) de la Alliance for Workers Liberty, celebrado en Londres los días 28 y 29 de noviembre de 2009*. Disponible en: <https://conversacionsobrehistoria.info/2023/05/08/gramsci-y-el-desafio-del-ultimo-lenin-la-primacia-de-lo-politico/>

6.2 Un *telos* populista

En el proyecto de las utopías reales Eric Olin Wrigth se preguntaba por las transformaciones graduales o intersticiales que podrían transformar el estado actual de cosas hacia la construcción del socialismo. En su perspectiva, no podría abandonarse una brújula socialista que para Wrigth consiste en la tendencia constante en la habilitación del poder social en diferentes niveles de las instituciones que componen una sociedad. A diferencia de Wrigth hemos mostrado hasta ahora que la posición, autodeclarada demócrata radical, de Laclau contiene elementos que bien podrían usarse para la emancipación pero que no son exclusivos de las prácticas emancipatorias y que, en la misma perspectiva del test anti-oligárquico de José Luis Moreno, podrían tener una deriva antidemocrática o de derechas según quiera clasificarse. El principal argumento que nos permite señalar esta debilidad es el exceso de formalismo de la hegemonía como núcleo de la teoría de Laclau y el abuso de la idea de acto bautismal como posibilidad política de usurpación de la representación por parte de la figura que ostente el liderazgo carismático. No obstante, hemos de reconocer que este no es un punto saldado en las discusiones con los neolaclausianos y que bien necesita ser discutido para avanzar, ahora sí, en una propuesta de superación del problema.

La forma como tradicionalmente se ha ubicado a Laclau en el pensamiento de izquierda, además de su militancia política, es su historia intelectual. Nosotros hemos reconstruido largamente el proceso que va desde el Laclau marxista de los 70 s hasta el formalista de los 2000's. Ese camino sin embargo mostró que la profundización de elementos propios de psicoanálisis pero particularmente de la filosofía del lenguaje desconectaron cada vez más a Laclau de los análisis materialistas que, aunque intentan huir del problema totalitario del estalinismo, servían de base sociológica para pensar la vía populista al socialismo. No obstante, el populismo en la obra de

Laclau pasó de considerarse una estrategia a confundirse inequívocamente con la lógica de la política moderna lo que ha terminado por debilitar su teorización como política de izquierda o como proyecto político emancipador para convertirse en una teoría de la ontología de la democracia. A pesar de lo anterior hemos operado a lo largo del documento con la premisa que el mismo Laclau se impone, el populismo es la vía para la radicalización de la democracia. Esto último ahora resulta problemático pues el populismo devino de estrategia en ontología. Cuando revisamos el test anti-oligárquico de José Luis Moreno nos concentramos en la mirada sobre la participación y cooptación de la representación por el líder. Sin embargo, pasamos muy discretamente sobre la cuestión de la disposición moral para la participación política. Ahora conviene revisar precisamente esa dimensión.

Tradicionalmente las teorías de la justicia nos han permitido revisar lo que Delfín Grueso (2010) llamó una categoría moral de la política. En otras palabras, el estudio de la comprensión de la justicia como dimensión política nos conduce a encontrar los fundamentos morales que mueven los procesos de construcción política. En la modernidad hemos cartografiado estas motivaciones en el eje izquierda y derecha. No pocos autores han tratado de condensar esas posiciones morales en algunos axiomas que sirvan de faro moral para la acción. Incluso el mismo marxismo en su dimensión organizativa ha recurrido a axiomas como “a cada quien según su necesidad” para orientar la práctica política pese a que ese axioma difícilmente pueda contener la totalidad de la teoría marxista. En Laclau encontramos un sentido moral de la política con el populismo socialista, pues estaba claro que el estado de cosas capitalista implica la opresión de unas clases sobre otras coartando su libertad pero el populismo que hemos llamado aquí formal, carece de un principio moral evidente. Debemos recordar, en cualquier caso, antes de avanzar en recordar que cuando hablamos de populismo aquí nos referimos a una lógica política en la que la sociedad está

fragmentada y se articula discursivamente fundando así identidades políticas de frontera que dividen el pueblo de las elites.

Existen tres aproximaciones al principio moral de la articulación populista. Por un lado, autoras como Luciana Cadahia, Paula Biglieri y el psicoanalista argentino Jorge Alemán (2016) consideran que el populismo no tiene dimensiones adjudicables a principios ideológicos sino que en tanto ontología política es implícitamente emancipador pues, siguiendo a Laclau, encuentran que la construcción del pueblo como sujeto colectivo parte de la diversidad de demandas y por tanto de la inclusión de diferentes posiciones mientras que otras lógicas como el nacionalismo o el capitalismo intentan determinar la identidad de los sujetos *a priori* del momento hegemónico con los demás sujetos, aislando sus necesidades y reemplazándolas por la lógica de la diferencia que emerge de la una pretensión de totalidad discursiva. En otras palabras, los nacionalismos, los fascismos y el capitalismo tardío intentan un cierre de campo discursivo sobre el que se construye la sociedad que, en la perspectiva de la imposibilidad de cierre social de Laclau, es contradictoria con la idea misma de la hegemonía como elemento central del populismo.

El caso de Jorge Alemán es particularmente claro para entender esta posición pues hereda, en tanto lacaniano, la imposibilidad de cierre social por la falla-del-ser pues es en el “otro, donde el hombre como sujeto tiene que constituirse, ocupa su lugar como portador de la palabra, pero no puede ser su portador sino en una estructura que, por más verídica que se presente, es estructura de ficción” (Lacan, 2007, p.129). En cuestión, la configuración de un discurso y en clave de Laclau una hegemonía discursiva que funda un intento inestable de sociedad nunca cerrada que se funda en sujetos barrados porque en su constitución respecto del otro siempre tienen una pérdida irre recuperable que para Lacan se transforma en el “objeto a”, el objeto de deseo nunca alcanzable. En ese sentido, el populismo que tiene como ontología política esa imposibilidad de cierre social y

de cierre identitario del sujeto es siempre abierto a la diferencia y la inclusión de nuevas experiencias diversas de vida. Por el contrario, un proyecto antidemocrático o totalitario por más que preste elementos del populismo debe partir de una ontología donde el campo discursivo es susceptible de cierre. En conclusión, el populismo en la teorización de Laclau es incompatible con cualquier versión posible de un proyecto totalizante.

Una segunda interpretación es la opuesta y denuncia que la articulación populista implica siempre una desviación totalizadora. El más conocido defensor de esta posición es Žižek (2022) quien considera que los elementos del antagonismo considerados en el populismo en tanto lógica ontológica de la política democrática incuban una desviación ideológica fundante que tiende a radicalizar las formaciones populistas hacia la destrucción abierta del enemigo y por tanto, el populismo guardaría siempre con él el germen del fascismo. Afirma Žižek que:

El populismo por definición contiene un mínimo, una forma elemental de mistificación ideológica, y esa es la razón por la que, aun cuando efectivamente no sea más que un marco formal o una matriz de la lógica política capaz de encauzar distintas torsiones políticas [...], aun así, y en la medida que su propio sentido es el de transformar el antagonismo social inmanente en un antagonismo entre el pueblo unificado y su enemigo exterior, albergar en última instancia una tendencia protofascista (2002, p. 43).

Es particular la forma como volvemos a Žižek pues esta crítica al populismo coincide con la deriva antidemocrática que ya revisamos en el punto 4.1 de este documento cuando siguiendo la crítica de José Luis Moreno Pestaña nos dimos cuenta que el formalismo y el antidescriptivismo sugerido por Žižek a Laclau marcó un paso clave en la borradura de la línea que, en la obra de Laclau, hacía del populismo una estrategia socialista y la convertía en la ontología misma de la política moderna con una tendencia de totalizadora por la representación del líder. Ese mínimo ideológico del que habla Žižek ahora es justamente la tendencia en la articulación hegemónica a desaparecer el pueblo como sujeto concreto, existente y con realidad social en la representación encarnada del líder capaz

de abrir una lucha, normalmente simbólica, con un enemigo externo al pueblo pero capaz de borrar las fronteras internas del pueblo mismo.

La tercera aproximación a este problema es el de Chantal Mouffe quien publicó recientemente un texto, que más que teórico consiste en un manifiesto político, titulado *Por un populismo de izquierda* (2019), donde argumenta por la construcción de un proyecto populista de izquierda para enfrentar el ascenso de los populismos de derecha en Europa. La posición de Mouffe puede considerarse la aproximación mayoritaria entre los y las estudiosas de la propuesta de Laclau e implica que las articulaciones hegemónicas propias del populismo laclausiano pueden ser incluyentes o excluyentes según se configure el horizonte del antagonismo constitutivo. Para ser más precisos Mouffe afirma que el populismo “no es una ideología, y no se le puede atribuir un contenido programático específico. Tampoco constituye un régimen político. Es una forma de hacer política que puede adoptar diversas formas ideológicas en función del momento y del lugar” (Mouffe, 2018, p. 25).

En este texto que se propone evaluar la teoría de Laclau y su capacidad de cumplir su objetivo de construcción de una democracia radical este problema es central. Es posible identificar dos posibles momentos en la teoría de Laclau que se corresponden con la visión de Mouffe . En *Hegemonía y estrategia socialista* y en *Política e ideología en la teoría marxista* Laclau parece proponer al populismo como una estrategia limitada dentro de un marco más amplio de lucha política que si bien determina una lógica propia de la democracia moderna no la agota. Por el contrario, Laclau en la *Razón populista* deja de argumentar sobre el populismo como estrategia para hacerlo como una ontología política que reduce la totalidad de la experiencia democrática moderna. Las implicaciones de ambas son distintas y se pueden evaluar desde aproximaciones diferentes.

No es objeto de este trabajo analizar la validez de la ontología política de Laclau *per se*. Sin embargo, podemos criticar la posición de *Razón populista* por cuanto no toda articulación democrática responde necesariamente a lógicas hegemónicas donde grupos y clases en lucha se articulan y producen nuevas identidades y antagonismos. Como bien muestra Benjamín Arditi (2010b) asumir que la hegemonía agota la democracia no es verificable empíricamente pues las condiciones de la política electoral democrática tienden a ignorar las lógicas de la hegemonía, desde la perspectiva de Laclau, pues en lugar de buscar nuevas identidades las articulaciones electorales muchas veces mantienen intactos los propósitos e intereses de las partes creando alianzas contingentes que, en la visión de Arditi, configuran un acercamiento post-hegemónico a la ontología política.

Siguiendo la perspectiva de Samuele Mazzolini el potencial democrático de la hegemonía en la recuperación de Laclau depende de reconsiderar la espacialidad y la temporalidad que pueden romper con la equivalencia populismo/hegemonía. Hasta ahora hemos visto que en la obra de Laclau política, hegemonía y populismo tienden a confundirse o simplemente pueden intercambiarse como equivalentes, especialmente si tomamos *La razón populista* como referente. Pero encontrar un *telos* populista implica también dimensionar lo que implica el populismo y si agota o no a la hegemonía. Podemos partir de terreno firme: el populismo es una práctica hegemónica lo que no significa que la hegemonía sea por consiguiente en su totalidad populista.

En su relectura de Gramsci Laclau y Mouffe no solo dejaron de lado el carácter materialista de la hegemonía sino también limitaron su espacialidad y su temporalidad. Entendamos entonces espacialidad como las diferentes esferas sociales donde se da la lucha política. Bajo ese entendimiento la crítica de Samuele Mazzolini es correcta, veamos:

La noción de espacio de Laclau en cambio es singular porque tiende a reducir la formación social a su sociedad política (limitando así su noción de política principalmente al arte de gobierno), pero también porque incluso en ese contexto no tiene en cuenta su pluralidad intrínseca. En otras palabras, Laclau descuida a la sociedad civil y concibe la política principalmente como la lucha entre proyectos que se desafían entre sí en un plano institucional. La sociedad civil es vista solo como el lugar en el que surgen las demandas que podemos instrumentalizar y cuya cronología se limita a los períodos de crisis, no como el lugar donde se crea y recrea el consenso a través de un trabajo pedagógico constante y prolongado (Mazzolini, 2020b, p. 30).

Efectivamente, nuestra argumentación del punto 4 sobre la deriva autoritaria y la ausencia de lo social en Laclau es coherente con esta crítica porque lo social se reduce a la producción de demandas sociales sin considerarlas espacio de debate y articulación. A renglón seguido, nos muestra el mismo crítico de Laclau, la temporalidad del populismo no agota tampoco la de la hegemonía o al menos no si esta fuera más cercana a la idea original de Gramsci.

La cosa es que el populismo de Laclau, debido a su fijación con la impugnación inmediata de un régimen o una práctica, está demasiado aplastado en lo sincrónico, mientras que la noción de hegemonía es intrínsecamente diacrónica. En este punto, la brecha entre Laclau y Gramsci es particularmente amplia: mientras Laclau ve en el populismo un mecanismo estratégico para la izquierda respaldado por un análisis sincrónico del entorno social (las demandas), Gramsci nos advierte en cambio que los conceptos teóricos deben surgir de una compleja abstracción de evidencias que abarquen un período de tiempo suficientemente largo (Mazzolini, 2000b, p. 33)

La temporalidad, como nos muestra Mazzolini puede llevarnos a dos conclusiones: Laclau hace una recuperación insuficiente de Gramsci y confunde equivocadamente política, hegemonía y populismo. Sobre la primera conclusión no vamos a profundizar pues en general y por diversas razones hemos señalado que la recuperación de Gramsci por Laclau y Mouffe es muy particular y poco fiel al sardo pero, tampoco era su proyecto repetir las ideas de Gramsci. En cualquier caso,

este traslape entre conceptos no fue tal desde el principio, en *Hegemonía y estrategia socialista* existía una distinción entre populismo y hegemonía, fue solamente en la reelaboración de *La razón populista* donde se traslaparon los conceptos. La segunda conclusión, por su parte, nos da elementos de juicio más interesantes para nuestro punto actual. Una forma de corregir los problemas de Laclau pasa también por establecer la distancia entre populismo y hegemonía. Si seguimos las críticas de Mazzolini el populismo es una forma de articulación hegemónica que opera en confrontaciones políticas por la administración del Estado en coyunturas específicas de crisis. La hegemonía, en sentido amplio, construye a largo plazo nuevos sentidos comunes. Claramente, hemos visto que Laclau ha equiparado la democracia moderna con la lógica de la hegemonía. Lo anterior es válido si consideramos la hegemonía no en su forma populista sino en su sentido más amplio. Sin embargo, nuestro trabajo versa sobre el populismo y así, aunque democracia y hegemonía pudieran superponerse democracia y populismo no, lo que nos permite pensar la especificidad del populismo como estrategia.

El problema, volviendo a Mouffe, consiste en determinar el proyecto ideológico tras el populismo. En sus trabajos de los 80's Mouffe y Laclau consideraban que la hegemonía debía ser la estrategia de construcción del socialismo pese a que ese socialismo ya se había desprendido de la lucha de clases y se abría a una multiplicidad de luchas sociales que no necesariamente tenían una perspectiva socialista. Como vimos antes, para Laclau y Mouffe el discurso democrático permitió la articulación de luchas por la emancipación después de la revolución francesa. Al mismo tiempo y siguiendo el clásico *Democracia y socialismo* (1981) de Arthur Rosenberg, los autores consideraron las dificultades para superar la visión clasista del socialismo que impidieron en los procesos políticos del siglo XIX en Europa la articulación política de las luchas democráticas y el socialismo. No obstante, tanto para Laclau como Mouffe la hegemonía rompe con las dificultades

de articulación siempre y cuando se deje de considerar al proletariado como clase privilegiada. Sin embargo, la perspectiva específicamente populista que ambos autores delinean abre el camino para que la hegemonía pueda albergar proyectos no socialistas sino capitalistas, fascistas etc., Los autores afirman que “si el sentido de toda lucha no está dado desde el comienzo, esto quiere decir que solo está fijado -parcialmente- en la medida que toda lucha sale de sí y, a través de las cadenas de equivalencia” (Laclau y Mouffe, 2004, p. 215). Si asumimos este principio como elemento fundamental de la hegemonía postmarxista no tenemos forma alguna de saber cuál será el sentido de la lucha resultante. Por lo anterior, la caracterización izquierda y derecha, aunque limitada, sirve para acompañar el proyecto populista de algún criterio que sirva para separar las luchas por la igualdad y la emancipación de las luchas por la dominación.

Parte III Hacia una democracia radical

El populismo en su versión democrática es sin duda un mecanismo de politización y ampliación democrática de las sociedades. Pero pensarlo no puede apartarse por completo de la coyuntura política que enfrenta. Si *Hegemonía y estrategia socialista* implicó una intervención teórico-política en la crisis del marxismo ortodoxo de los ochentas y la *Razón populista* implicó una actualización postsocialista de la cuestión de la hegemonía y el pueblo por Laclau, nosotros entonces debemos pensar en el momento político que el populismo atraviesa hoy. Si tuviéramos que definir los signos políticos de nuestro tiempo muchos autores y autoras coinciden en que son el populismo de derecha y la expansión cada vez más profunda de la hegemonía neoliberal. En este contexto, el contrario evidente de un populismo democrático es el neoliberalismo si entendemos este último como un debilitante de la conflictividad política y de las instituciones que la tramitan para abrir espacio cada vez más amplio y en diferentes niveles sociales a las lógicas del mercado. En otras palabras, el neoliberalismo parece configurar el enemigo por excelencia del populismo, el socialismo, el republicanismo y la democracia radical. Veremos entonces que esta enemistad conjunta se deriva de los puntos de convergencia entre los últimos cuatro conceptos y que una teoría política para la democracia radical pasa por aprovechar el populismo y sus características democratizantes para construir procesos democráticos fuertes que son indisolubles de concepciones socialistas republicanas.

En este apartado revisaremos las coordenadas de entendimiento de la democracia moderna que Laclau consideró como el momento de dislocación de los significados y los significantes en una visión más moderada que sigue la proposición de la igualibertad de Balibar como marco de referencia para la lucha por la significación y la paridad participativa de Nancy Fraser y el modelo

de los MIC como criterio normativo y teoría social para pensar la democracia radical. Con estos elementos mostraremos que el populismo de Laclau tiene efectivamente potencialidad democratizante y emancipadora sólo si se desprende de su ontología social y se complementa con otros elementos de teoría social y crítica.

Capítulo 7. Igualibertad y paridad participativa: elementos básicos para democratizar la democracia

Aquí nos proponemos una alternativa complementaria para el llamado a “democratizar la democracia” de Étienne Balibar que se inscribe en el marco de la dialéctica de la igualibertad. Los elementos teóricos que se usarán para la construcción de dicha propuesta vienen de la obra de Nancy Fraser e incluyen su modelo de politización de las luchas por las necesidades y el principio normativo de paridad participativa que nos servirán posteriormente como elemento complementario de algunas deficiencias en la propuesta populista de Laclau. Esta lectura transversal entre Fraser y Balibar nos permitirá revisar un campo de pensamiento democrático que emerge como una alternativa frente a la despolitización producida por la expansión de la lógica neoliberal o lo que Balibar llama el “capitalismo absoluto”.

El ejercicio que aquí se propone tendrá un momento claramente explicativo de la dialéctica de la igualibertad para enmarcar en dicha lógica la alternativa propuesta. Lo anterior obligará, en primera instancia, a revisar el panorama de pensamiento de la igualdad y la libertad que inicia en la Revolución francesa y sus impactos en estatuto ontológico de la política. Con este primer paso se busca destacar la irrupción de proposición de la igualibertad como una visión privilegiada de lectura del desarrollo de la modernidad política que permite entender los problemas contemporáneos de la democracia. El segundo momento del capítulo explorará las características del neoliberalismo, llamado por Balibar capitalismo absoluto desde la perspectiva de la dialéctica

de la igualibertad, resaltando la desaparición de la conflictividad política como una condición básica para el funcionamiento de dicho capitalismo. Finalmente, el último momento de este documento presentará una propuesta esquemática de operación de la paridad participativa como propuesta normativa revolucionaria en la dialéctica de la igualibertad que ofrece un camino de acción para un proyecto democrático en el siglo XXI. Se verá con esto cómo la posibilidad de democratizar la democracia está inherentemente ligada a la superación de las desigualdades sociales distributivas e identitarias para ampliar la libertad política.

7.1 La proposición de la igualibertad

La Revolución francesa significó un cambio rotundo en el pensamiento político contemporáneo y por supuesto también en la práctica política en general. La centralidad del evento revolucionario tuvo un alcance que trascendió las dinámicas mismas de la política europea o anglosajona; sino que inspiró transformaciones democráticas a todo nivel. Muestra de este proceso fue la reinterpretación de las consignas revolucionarias que dieron pie a los procesos independentistas haitianos como bien mostró Santiago Castro (2019) en su última producción sobre el republicanismo en Latinoamérica revisado a través del concepto de transmodernidad. Más allá de procesos locales inspirados en la Revolución esta implicó un cambio en el estatuto mismo de la política que ha sido registrado de diversas formas en la filosofía contemporánea entre las que destacan sin duda la de Claude Lefort en *La invención democrática* (1990) y la de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe en *Hegemonía y estrategia socialista*. Cómo ya vimos en el punto 3.1 la revolución democrática implicó la creación de un espacio vacío de poder y una imposibilidad de cierre o estabilidad en el mismo. De esta idea de Lefort Laclau derivó que toda la política moderna es política hegemónica discursiva.

La forma hegemónica de la política implica la lucha por fijar parcialmente el significado de significantes flotantes, es decir, de elementos discursivos abiertos a interpretaciones varias que luchan entre sí para formar consensos. Si antes de la revolución el significante “plebeyo” estaba claramente definido por su posición en la estructura social después de la revolución su significado estaría abierto y podría convertirse en un elemento transformador o conservador según un bloque de poder político dominante lo defina. Así, la política democrática implicaría un doble vacío: vacío de poder y vacío de significados políticamente importantes. Pero ¿cuáles son los elementos cruciales de la Revolución francesa? Sin duda la consigna revolucionaria: libertad, igualdad y fraternidad, los contiene.

La innovación de Balibar sobre el entendimiento de la política moderna consiste en considerar la libertad y la igualdad como caras de una misma moneda en una relación indisoluble. El autor pone la mirada en la Revolución francesa y en la *Declaración de derechos del hombre y el ciudadano* de 1789 como momento de ruptura y al tiempo momento fundacional de una universalidad compuesta por la unión de dos contrarios:

Unidad (incluso identidad de destino) del hombre y del ciudadano, que en adelante aparecen como nociones correlativas a pesar de todas las restricciones prácticas que afectan a la distribución de los derechos y los poderes, unidad (incluso identidad de referencia) de los conceptos mismos de libertad y de igualdad, percibidos como las dos caras de un mismo “poder constituyente”, a pesar de la tendencia permanente de las ideologías políticas burguesas (que genéricamente pueden llamarse “liberalismo”) para conferir al primer término una prioridad epistemológica o incluso ontológica, convirtiéndolo en el “derecho natural” por excelencia (a la que responde la tendencia socialista inversa de privilegiar la igualdad) (Balibar, 2017, p. 16).

Esta primera presentación de la igualibertad debe revisarse con bastante atención pues marca característica que son capitales en la propuesta del autor. En primera instancia, Balibar rompe con cualquier posición que reduzca o separe al hombre del ciudadano, ambos deben estar conectados

pues la declaración así lo enuncia y allí reside su especificidad fundacional. Por otro lado, libertad e igualdad no solo son dos caras de una misma cosa de forma estable, sino que su unión implica una tensión, un conflicto, entre condiciones institucionales de su propia realización. Así, la dialéctica de la igualibertad no es simplemente la reflexión categorial de relación entre conceptos, sino que es una forma de interpretación de la lucha política en la modernidad. Esto último es capital pues afirma el autor que “es esta combinación de conflicto y de institución lo que llamó la huella de la igualibertad (Balibar, 2017, p. 17). En otras palabras, pensar la igualibertad como una tensión implica considerar su potencia transformadora de las instituciones al tiempo que es institución por su relación estrecha con los derechos y la ciudadanía que se materializa en el Estado. A diferencia de la dialéctica hegeliana que concibe a la historia como el despliegue de la libertad, Balibar comprende que los derechos no tienen un desarrollo lineal y por tanto, aquello que hoy puede considerarse un avance mañana bien podría retroceder. Así, encontramos otra caracteriza básica de la igualibertad: una dialéctica no lineal.

La proposición de la igualibertad implica una doble identidad indisoluble. En primer lugar existe una identificación entre hombre y ciudadano⁵² que emana de los principios básicos de la revolución consignados en la declaración. Balibar enfatiza que la *Declaración de derechos del hombre y el ciudadano* de ninguna manera hace una separación de ambos, por el contrario, la innovación específica de la declaración reside en que funda una concepción nueva, alejada de las teorías del derecho natural vigentes en 1789, que hace impensable la existencia de un hombre privado sin ser al mismo tiempo y en toda su extensión un ciudadano. No significa esto que el devenir de la dialéctica de la igualibertad hoy expresa esa identidad de la misma forma que la declaración del

⁵² El uso de hombre como universal es problemático no obstante sigo al autor en este uso debido a que más adelante en su argumento se problematizará el asunto de género que sería incomprensible si no usamos en este punto la palabra hombre como universal.

1789, por el contrario, el autor es consciente que la actualidad las fuerzas políticas dominantes hoy, consideran al hombre y sus derechos y al ciudadano y los derechos políticos como elementos independientes:

El discurso de los derechos del hombre (formulado ante todo como defensa, más que como conquista, de los derechos del hombre) comprende hoy un espectro muy amplio, que va de la libertad de conciencia o de la seguridad individual a la reivindicación del derecho a la existencia o del derecho de los pueblos a la autodeterminación. Pero sigue siendo totalmente distinto del discurso de los derechos del ciudadano, que a su vez oscila entre la proposición-reivindicación de una ampliación de la esfera política a ámbitos nuevos (por ejemplo, la ecología) y la de una revalorización de lo político clásico —sinónimo de institución colectiva de la deliberación y de la decisión— contra la invasión del economicismo y el tecnocratismo (Balibar, 2017, pp. 69-70).

El efecto que produce esta separación en el desarrollo histórico de la identidad hombre-ciudadano es la misma esencia empírica de la igual libertad que se mueve por las relaciones de conflicto político en presencia de las ideologías surgidas después de la revolución. Esa inestabilidad producto del conflicto político parece relacionarse con la forma misma de la enunciación presente en la declaración. Los derechos tal como se escribieron en el 1789 funcionan como lo que Ernesto Laclau llamaría significantes flotantes, es decir, enunciados que tienen un significado inestable que solo se fija circunstancialmente como resultado de una articulación política resultante de una conflictividad social antagónica (Laclau, 2012). Esta cercanía parece confirmarse por Balibar cuando afirma que:

Los enunciados “fundadores”, precisamente en virtud de su sencillez y de su radicalidad revolucionaria, implican una contradicción que les impide involucrarse en un orden estable. O mejor aún, que la contradicción, en un nivel más profundo, reside en la inestabilidad de la relación entre la índole aporética de los enunciados y la índole conflictiva de la situación en la que surgen y que les sirve de referente. De manera que toda tentativa de reactivación del enunciado de los Derechos del hombre y del ciudadano, fundada en su misma verdad, no puede sino tropezar con los efectos del desarrollo de sus propias tensiones (Balibar, 2017, p. 72).

Esta actualidad conflictiva no sería más que la conformación misma de la proposición de la igualibertad pues sucede como producto de espacio de discusión política que la misma dialéctica de la igualibertad abrió en el momento de la Revolución francesa. Y así, emerge otra característica, para el autor fundamental, de la igualibertad que es su estatus de autoevidencia: “Las situaciones en las cuales están presentes o ausentes una y otra son necesariamente las mismas. O incluso, que las condiciones históricas (de hecho) de la libertad son exactamente las mismas que las condiciones históricas (de hecho) de la igualdad” (Balibar, 2017, p. 85). La cuestión es relativamente simple de enunciar pero analíticamente compleja de demostrar. Balibar asume que pese a la distancia semántica y la diferencia efectiva entre las palabras igualdad y libertad, la declaración del 89 las fundió en una nueva dialéctica que las hace indisolubles y fundantes del pensamiento y la acción política moderna. Tal es el caso de las ideologías propias de la modernidad como el liberalismo y el socialismo, que pese a privilegiar libertad sobre igualdad o viceversa, no escapan a la lógica de la de la igualibertad. Ahora, para el autor la negación de la identificación de la igualdad y la libertad es a su vez una forma de demostrar su propia identidad. Veamos:

En efecto, prueba negativa: si es absolutamente cierto que la igualdad es prácticamente idéntica a la libertad, es porque resulta materialmente imposible que sea de otro modo; en otras palabras, necesariamente siempre son refutadas juntas. Esta tesis misma debe interpretarse en extensión: igualdad y libertad son refutadas exactamente en las mismas condiciones, en las mismas “situaciones”, porque no hay ejemplo de condiciones que supriman o repriman la libertad que no supriman o no limiten —es decir, no deroguen— la igualdad, y a la inversa. [...] Claramente, la distinción de “libertades individuales” y de libertades “colectivas”, como la de igualdad “formal” o “real”, aquí no tiene sentido: se trataría más bien del grado de igualdad que es necesario para la colectivización de las libertades individuales, y del grado de libertad que es necesario para la igualdad colectiva de los individuos, siendo la respuesta siempre la misma: el máximo en condiciones determinadas. (Balibar, 2017, pp. 99-100)

No es preciso aquí discutir analíticamente las implicaciones de esta autoevidencia de la proposición de la igualibertad. No obstante, concedemos a Balibar que efectivamente las dinámicas históricas dan cuenta de una reducción de la libertad en espacios de reducción de la igualdad. Ejemplo de lo anterior ha sido el avance del capitalismo en el siglo XX y buena parte de la experiencia del socialismo realmente existente. Siguiendo esta concesión debemos pasar al asunto derivado: la conflictividad. La cuestión de que la dialéctica de la igualibertad se realice por las fuerzas políticas en disputa que intentan refutar o limitarla de alguna manera implica que existe un carácter indeterminado siempre presente en la expansión de la igualibertad. En palabras de Balibar:

Debemos volver a partir de la ecuación Hombre = Ciudadano, sustentada por la identificación de la igualdad con la libertad, es decir, por la afirmación de un derecho a la política potencialmente universal. [...] esta afirmación introduce una oscilación indefinida, induce un equívoco estructural entre dos “políticas” evidentemente antinómicas: una política de la insurrección, una política de la constitución. O si se prefiere, una política de la revolución en permanencia, ininterrumpida, y una política del Estado como orden institucional. También significa que “libertad” e “igualdad” tenderán de manera permanente a disociarse, a aparecer como principios o valores distintos que pueden reivindicar campos, fuerzas opuestas entre sí, a menos que su identidad —y sobre todo su identidad jurídica— sea garantizada o, si se quiere, fundada en la introducción y la primacía de un tercer término (Balibar, 2017, p. 93).

Este tercer término bien puede ser la fraternidad o alguna forma de la propiedad, Balibar no decide esto con claridad. En cualquier caso, la realización de la igualibertad es al tiempo la apertura del espacio democrático de discusión que se va limitando o ampliando a través de la configuración de las fuerzas políticas en un momento histórico dado. Estas fuerzas mantienen una conflictividad siempre presente como resguardo de la transformación del Estado en cuanto realización institucional de la igualibertad. Por otro lado, el Estado mismo es el resultado institucional de un momento histórico de la lucha de fuerzas por el desarrollo de la igualibertad. Así, el Estado como

aquello instituido y la ciudadanía como fuerza de revolución permanente completan un esquema de análisis de la política moderna.

Un ejemplo claro de la validez de la propuesta de Balibar reside en los análisis de Antonio Doménech. En su texto *El eclipse de la fraternidad* (2019), el autor español muestra con claridad la forma cómo el potencial emancipador y democrático de las consignas de libertad, igualdad y fraternidad se vieron eclipsadas, en especial, por el abandono sistemático de la idea de fraternidad en la fase termidoriana de la Revolución francesa. Como bien sabemos, la Revolución estuvo marcada por tensiones entre las diferentes clases que intentaban articularse en ella. Doménech nos muestra una de estas tensiones respecto del derecho de reunión con el caso de la “ley Chapelier, que continúa la ley marcial del primer año de la revolución, prohibiendo esta vez expresamente las huelgas y las coaliciones que pudieran formar los obreros para lograr un aumento del precio de la jornada de trabajo” (Doménech, 2019, p. 92). Esta ley surgió como una respuesta a los reclamos del pueblo llano frente a problemas asociados a la subsistencia y la respuesta de la Asamblea implicó sin duda una división entre las concepciones de libertad e igualdad para los burgueses y para el pueblo llano. Los primeros optaron por interpretar la libertad en términos de libertad de empresa en desmedro de la igualdad material que reclamaba el pueblo llano mientras que los reclamos de los segundos, implicaban un entendimiento de la libertad y la igualdad como elementos indisolubles, afirmando que la libertad de participación política involucraba condiciones mínimas materiales de subsistencia.

La tesis de Doménech en este punto es determinante para pensar la relación de la igualdad y la libertad pues eleva a la fraternidad como elemento aglutinador de estas como perspectiva emancipadora. El autor afirma que “la fraternidad es a partir de 1790 la consigna que unifica programáticamente las exigencias de igualdad y libertad” (Doménech, 2019, p. 96). La Fraternidad implicaba así el establecimiento de relaciones horizontales que permitieran el ejercicio pleno de la

participación democrática. Esta horizontalidad era clave pues la Revolución francesa intentaba romper con el antiguo régimen en el que existían, con bastante claridad, divisiones sociales entre personas que estaban cobijadas por la ley de familia, es decir, por la jurisdicción doméstica de la ley del amo y señor de la casa o el feudo y aquellas personas que pertenecían a clases sociales con alguna incidencia en la vida política que conformaban la sociedad civil y, por tanto, estaban sujetas a la ley civil. Entre unos y otros no existía igualdad y, por ende, reconocerse como hermanos implicaba eliminar la diferencia entre ley de familia y ley civil haciendo a todos y todas partícipes de este último haciendo a todos y todas ciudadanas y ciudadanos:

El punto verdaderamente decisivo de la “fraternidad” democrática jacobina, lo que la convierte en una innovación política radical respecto de la entera tradición histórica republicana (incluso de la democrática) es su reticencia a aceptar la habitual distinción entre “ley civil” y “ley de familia”. Pues por lo mismo que “fraternidad” quiere decir universalización de la libertad/igualdad republicana, quiere decir también: elevación de todas las clases “domésticas” o civilmente subalternas a una sociedad civil de personas plenamente libres e iguales. Lo que implica: allanamiento de todas las barreras de clase derivadas de la división de la vida social en propietarios y desposeídos. Lo que implica: una redistribución tal de la propiedad, que se asegure universalmente el “derecho a la existencia”. Garantizar ese derecho a todos es para Robespierre, según se ha visto, la “primera ley social”, a la que todas las demás “están subordinadas” (Doménech, 2019, p. 99).

Vemos entonces que la fraternidad como contenido de la igual libertad implicaba fuertes medidas de redistribución y de acceso a la propiedad que garantizarán la independencia de los desposeídos frente a los burgueses emergentes y a los antiguos señores. Incluso, y como mostrará el autor, Robespierre extendió con rapidez la idea de fraternidad a las mujeres que saldrían también de la dinámica propia de la ley de familia. Así, compártase o no la lectura de Doménech, efectivamente el discurso plebeyo de la revolución sobre la libertad y la igualdad implicó la apertura de la dialéctica de la igual libertad y los hechos posteriores a la caída del proyecto jacobino continuaron sin escapar a dicha dinámica. De esta forma, la propuesta de análisis de Doménech constituye una

revisión histórica de la Revolución que es congruente con la interpretación de la igualibertad en cuanto dialéctica política.

7.2 El neoliberalismo como crisis de la igualibertad

Balibar distingue dos momentos en la modernidad política: la primera modernidad caracterizada por el universalismo político y la irrupción de la ciudadanía frente al Antiguo Régimen; y una segunda modernidad o modernidad tardía en la cual la ciudadanía es indisoluble de un paquete de derechos garantizados por el Estado (Balibar, 2017, P 187). El cambio entre ambos momentos se dio por el acumulado de luchas sociales posibilitadas por la idea misma de ciudadanía que transformó los derechos ciudadanos en derechos sociales fundamentales que debían materializar, a través del Estado, una forma de la igualibertad garante de la democracia. Evidentemente, la consolidación de esta segunda modernidad fue la existencia del Estado de Bienestar que facilitaba el ejercicio pasivo y activo de la ciudadanía, aunque mantuviera una tensión irresoluta con el capitalismo. Por tanto, y pese a sus limitaciones, la existencia de la ciudadanía social en el marco del Estado de Bienestar involucraba una expansión de las lógicas de la igualibertad que tenía capacidad de generar contrapesos al capitalismo. El sociólogo Claus Offe (1984), por ejemplo, consideró que existía una relación contradictoria entre las instituciones del Estado de Bienestar y el desarrollo del capitalismo. Las instituciones de bienestar soportan la existencia misma de la fuerza laboral y en la lógica del Estado de Bienestar estas instituciones pasaron de sectores privados caritativos a ser organizaciones estatales con independencia y dinámicas propias mediadas por la fuerza de los sindicatos. Estas dinámicas de bienestar se convierten en espacios no absorbidos por el capitalismo y por tanto, en resguardo de procesos políticos y sociales que en términos de Balibar posibilitaron políticas de la insurrección.

Offe, consciente de las implicaciones de las instituciones de bienestar y su potencial democrático, confirma su análisis con una intervención tan poderosa como profética: “Creo que se puede aprender mucho del argumento neoconservador de que el estado del bienestar se está convirtiendo en una carga intolerable para la economía capitalista”.⁵³ (Offe, 1984, p. 236). Por supuesto, Offe veía de forma positiva la existencia de las instituciones de bienestar por su potencial anticapitalista, pero al mismo tiempo prevenía de cierta validez en las posiciones neoliberales que dirigían sus críticas filosóficas y políticas a estas instituciones en cuanto espacios anticapitalistas.

El Estado de Bienestar se convirtió en el blanco de los ataques de los proyectos neoconservadores de Reagan y Thatcher en los años ochenta haciendo que la caída del bloque socialista se sincronizará con el desmonte de las instituciones de bienestar; el mismo Balibar habla de la necesidad del neoliberalismo de constituirse contra un adversario que incluye tanto al socialismo real como a las instituciones del Estado de Bienestar. Las implicaciones de esta sincronía en los procesos políticos globales posibilitaron el anuncio del fin de la historia como lucha ideológica o , en términos de Fukuyama (1992), la democracia liberal, no el Estado de bienestar, es la forma última de las instituciones políticas en la historia de la humanidad y lo que restaría del proceso histórico es su expansión. Ciertamente, con inspiración hegeliana, Fukuyama anotaba con un optimismo histórico neoliberal como el resultado de las luchas políticas del siglo XX se decantaba por una versión de la democracia completamente funcional al capitalismo. Al mismo tiempo, la caída del Estado de Bienestar no se registraba únicamente en las coordenadas del neoliberalismo sino también en la izquierda intelectual. Ya clásico en su análisis, el texto “La crisis del Estado de Bienestar y el agotamiento de las fuerzas utópicas” (1988) de Habermas, daba cuenta de la retirada de las posibilidades utópicas fundadas en el mundo del trabajo y el abandono de la defensa del

⁵³ Traducción libre de “I think that much can be learned from the neo-conservative argument that the welfare state is becoming an intolerable burden on the capitalist economy” (Offe, 1984, p. 236).

Estado de Bienestar por parte de la socialdemocracia. En concordancia con Offe, Habermas consideraba que existía un potencial democratizante en la profundización de las instituciones de bienestar, pero las condiciones históricas habían dejado sin fuerza política tal opción⁵⁴ y la apertura de espacio a las fuerzas neoliberales.

El resultado de la crisis del Estado de Bienestar fue, como bien anticiparon, Offe y Habermas, la expansión de las lógicas neoliberales como elementos fundamentales de las políticas económicas y de la democracia misma. Cuando hablamos de neoliberalismo es ya un cliché afirmar que ha puesto en jaque a la democracia pues la esfera de la economía ha colonizado a la de la política y, además de expandir las lógicas del mercado más allá de la economía, se ha acompañado de una forma de entender a la democracia como categoría subordinada de esta lógica. Pero más allá, Wendy Brown nos da una lectura, aceptada además por Balibar, que entiende al neoliberalismo como:

Un modo específico de razonamiento, de producción de sujetos, una “conducción de la conducta” y un esquema de valoración. Nombra una reacción económica y política históricamente específica contra el keynesianismo y el socialismo democrático, así como una práctica más generalizada de “economizar” esferas y actividades hasta ahora regidas por otras tablas de valor (Brown, 2015, p. 21).⁵⁵

⁵⁴ La posición de Habermas se resume en la siguiente cita “El Estado social, en su desarrollo, ha entrado en un callejón sin salida. En él se agotan las energías de la utopía de la sociedad del trabajo. Las respuestas de los legitimistas a los neoconservadores se mueven en el medio de un espíritu de la época que sigue estando a la defensiva; expresan una conciencia histórica a la que se ha arrebatado su dimensión utópica. También los disidentes de la sociedad del crecimiento perseveran en la actitud defensiva. Su respuesta podría convertirse en ofensiva si, en vez de prescribir o de dismantelar el proyecto del Estado social, lo que se hiciera fuera proseguirlo con una reflexión en un escalón superior”. (Habermas, 1988, p. 129). Vemos que en la misma senda de Offe Habermas tiene una visión positiva del Estado de Bienestar y encontraba posibilidades para un proyecto anticapitalista en la radicalización de este proceso político.

⁵⁵ Traducción libre de “distinctive mode of reason, of the production of subjects, a “conduct of conduct,” and a scheme of valuation. It names a historically specific economic and political reaction against Keynesianism and democratic socialism, as well as a more generalized practice of “economizing” spheres and activities heretofore governed by other tables of value” (Brown, 2014, p. 21).

Vemos así al neoliberalismo como un proyecto que se enmarca en la dialéctica de la igualibertad y reacciona como fuerza transformadora a las instituciones del Estado de bienestar y la ciudadanía social. Es un proyecto que se enmarca en esta dialéctica como rechazo, como intento de cierre, pues pretende definir igualdad y libertad exclusivamente como categorías formales del derecho y no como garantías materiales de libertad política y en esta dirección constituyo una transformación institucional de cierre político separando deliberación de administración. Adicionalmente, debemos advertir que ese proyecto neoliberal implica un riesgo especial para la democracia que supera la sujeción de la política a las normas de la economía de libre mercado debido a que alberga más elementos que los descritos por Brown. En un reciente artículo titulado “Absolute Capitalism” (2019) Balibar reconstruye una visión del neoliberalismo innovadora que le provee una nueva historicidad. En primer lugar, Balibar considera que no hay una conexión histórica directa entre el desarrollo del neoliberalismo y la historia de desarrollo del capitalismo histórico:

El nuestro es un capitalismo que sigue acumulando, de hecho, sobre una base más amplia, habiendo logrado una forma de “transformación global” de todas las dimensiones de la vida bajo la ley del proceso de valorización (para el cual la propiedad “privada” es solo un instrumento legal, por indispensable que sea), pero cuyas “reglas” son muy diferentes de las reglas de antes, de un antes muy largo, ya que abarca al menos cinco siglos de transformaciones (Balibar, 2019, p. 453).⁵⁶

Lo que diferencia esas reglas en primera instancia es que el capitalismo histórico permitía la existencia de diferentes modos de producción a su interior lo que implicaba la existencia de clases sociales de acuerdo a los modos de producción presentes. Esas formaciones sociales con clases sociales claramente identificables y relativamente organizadas tenían ciclos de crisis y crecimiento

⁵⁶ Traducción libre de “Ours is a capitalism that keeps accumulating, in fact, on a broader basis, having achieved a form of “global transformation” of all dimensions of life under the law of the valorization process (for which “private” property is just a legal instrument, however indispensable), but whose “rules” are very different from the rules of yesteryear—a very long yesteryear indeed, since it covers at least five centuries of transformations” (Balibar, 2019, p. 453).

regidas por la lucha de clases y la lucha entre naciones (Balibar, 2019). Sin embargo, el capitalismo histórico dejó siempre lugar para prácticas no capitalistas en lo referente a los procesos de reproducción de la vida social. Por el contrario, el neoliberalismo en tanto capitalismo absoluto, una clara referencia a Hegel, ha subsumido esas islas no capitalistas en sus lógicas. Afirma el autor que “a lo largo del capitalismo histórico, la fuerza de trabajo necesitaba ser reproducida fuera de las relaciones sociales capitalistas en sentido estricto, mientras que en el “capitalismo absoluto” la reproducción tiene lugar dentro de tales relaciones” (Balibar, 2019, p. 456).⁵⁷ Con esta colonización de la reproducción de la vida el neoliberalismo ha tomado un lugar nuevo que no es una estación en el desarrollo del capitalismo histórico. Finalmente, afirma Balibar, el neoliberalismo ha necesitado superar el pasado colonial para expandir los mercados convirtiéndose así en una fuerza postcolonial. Bajo estas condiciones: el rechazo de existencia de clases sociales; la colonización del mundo de la reproducción social y; un intento de superación del pasado colonial para la apertura de nuevas fronteras de mercado, las formas tradicionales de opresión capitalista han evolucionado para convertirse, más que nunca, en procesos de producción de sujetos con *ethos* neoliberal.

La ruptura de continuidad entre ambos capitalismos se debe a la aparición de las experiencias socialistas en el siglo XX. El neoliberalismo no surgió como continuación del capitalismo histórico sino como oposición a las instituciones socialistas que para el caso engloban desde el Estado de Bienestar hasta la experiencia soviética. Esta constitución negativa haría del socialismo el reverso siempre presente del neoliberalismo haciendo de este último “un inestable sistema social y económico” (Balibar, 2019, p. 456). El socialismo está represado en la contradicción interna del

⁵⁷ Traducción libre de “Throughout historical capitalism, the labor force needed to be reproduced outside capitalist social relations in the strict sense, whereas in “absolute capitalism” the reproduction takes place within such relations, or it is “totally subsumed” “ (Balibar, 2019, p. 456).

neoliberalismo, ya que este último no podrá crecer indefinidamente pues requiere de instituciones socialistas para desmontar y estas inevitablemente se acabarán. Así, Balibar nos da una primera posibilidad para afrontar la expansión neoliberal aprovechando la necesidad de otro constituyente, y ofrecerá una segunda que viene en la perspectiva de la desdemocratización.

En tanto modo de razonamiento el neoliberalismo busca anular la conflictividad política pues el esquema de valores con los que opera la economía, ahora rectora de la esfera política, es incompatible con la fuerza transformadora de la conflictividad social. El resultado de la expansión neoliberal es el consensualismo ahora rasgo distintivo de la política como bien describe Chantal Mouffe en *La paradoja democrática* (2003). Las democracias contemporáneas han perdido su carácter democrático en tanto las cuestiones propiamente políticas, que bien se expresan en la dialéctica de la igualibertad, están fuera del debate. Así, la democracia se reduce o simplemente se usa como parapeto para la realización de un proyecto ideológico no necesariamente democrático. No en vano, en la apertura del texto *La igualibertad* (2017) Balibar afirma que “no solamente no pretendo subordinar la consideración de la democracia a la de la ciudadanía, sino que sostengo que la democracia representa el aspecto determinante del problema a cuyo alrededor gravita la filosofía política, justamente porque es ella la que torna problemática la institución de la ciudadanía” (p. 11). Habría entonces una tensión constitutiva entre ciudadanía y democracia que mantendría siempre vigente la tensión entre políticas de la insurrección y políticas de la constitución. El carácter de la democracia como una construcción conflictiva derivada de la fuerza insurreccional de la ciudadanía impediría un cierre consensualista de los temas políticos que son inherentemente definitorios de la ciudadanía misma. La conclusión de Balibar es que no es posible pensar la democracia más allá del conflicto en lo que llamará “una democracia conflictiva” (Balibar, 2013, p. 164). El resultado es que el neoliberalismo es incompatible con la democracia y aquella que se enuncia en tiempos neoliberales es tan solo un cascarón.

El problema de Balibar con el neoliberalismo es incluso más profundo que el descrito por Brown pues para Balibar el neoliberalismo es más que una ideología en pugna que se alza victoriosa por el decaimiento de las fuerzas socialistas. Allende, el neoliberalismo, sería una nueva forma de entender la acción política que entrega a los individuos toda responsabilidad de acción fundada en una racionalidad económica inherente al individuo, la lógica de la maximización de la ganancia. La idea de desdemocratización de Wendy Brown, que cita copiosamente a Balibar, muestra/describe/enmarca el golpe de la ideología neoliberal a los derechos sociales al tiempo que usa el aparato estatal para promover su visión del sujeto, complementándose con el alzamiento de la antipolítica como forma de superación de la dialéctica de la igualibertad, la ciudadanía y la democracia misma. No habría más alternativa que optar por una democratización de la democracia.

7.3 La paridad participativa y la democratización de la democracia

La democratización de la democracia implica “la insurrección, en sus diferentes formas, que es la modalidad activa de la ciudadanía” (Balibar, 2013, p. 214). Esto ubica a Balibar en la estela de pensamiento de quienes consideran que el socialismo en el siglo XXI no puede diferenciarse de la expansión de la democracia y la ampliación de la participación ciudadana. El cierre del libro titulado simplemente *Ciudadanía* (2013) no deja lugar a dudas: “La insurrección se llama conquista de la democracia o derecho a tener derechos, pero siempre tiene por contenido la búsqueda de la emancipación colectiva” (p. 215). Un proyecto tal implica encauzar las dinámicas de la política de nuevo en las tensiones políticas de la democracia y la rehabilitación de la ciudadanía. En tal sentido, se requiere una propuesta que sea consecuente con las corrientes actuales de interpretación de la dialéctica de la igualibertad, que guarde espacio para la confrontación política sin abrir espacio

para la violencia y finalmente, compatible con diseños institucionales democráticos que amplíen la participación de la ciudadanía en esferas consumidas por la expansión neoliberal.

Con las características antes descritas el principio normativo de “paridad participativa” propuesto por Nancy Fraser se hace prometedor. Fraser fue una pensadora a contracorriente en un momento en que su entorno intelectual daba un giro hacia las políticas de la identidad. Los debates que sostuvo con Judith Butler y con Iris Young dan cuenta de una pensadora con una genuina preocupación por articular las demandas emergentes de justicia en la gramática del reconocimiento y las igualmente necesarias luchas por la justicia redistributiva. En la estela teórica en que operaba Fraser, esa preocupación se transformó en un principio normativo de mínimos para una sociedad democrática, la “paridad participativa”. Dicha idea consiste en que la participación en la toma de decisión debe darse efectivo por todos y todas las involucradas en el tema debatido. Por lo anterior, la paridad participativa constituye una propuesta de profundización de la democracia o en palabras de la autora: “una interpretación democrática radical de la justicia” que se constituye de dos criterios:

En primer lugar, la distribución de los recursos materiales debe hacerse de manera que garantice la independencia y la voz de todos los participantes. Llamó a esta condición objetiva previa de la paridad de participación [...] la segunda condición adicional para la paridad de participación la caracterizó como la condición intersubjetiva. Requiere que los patrones institucionalizados de interpretación y valoración expresen igual respeto por todos los participantes y aseguren igualdad de oportunidades para conseguir la estima social (1997, p. 42).

De cumplirse, la paridad participativa abriría espacio para la construcción de consensos y decisiones justas en tanto el proceso de toma de decisión ha permitido la autonomía de participación y ha limitado el poder de las élites sobre los tradicionalmente excluidos. Este principio surge de una preocupación de Fraser por no abandonar las luchas redistributivas en medio del giro identitario de las políticas radicales. La condición objetiva está ligada indisolublemente a

los problemas de clase pues Fraser es plenamente consciente que la pertenencia a las clases trabajadoras implica la pérdida de voz política a nivel de colectivo y de sujetos. Lo anterior es resultado del neoliberalismo que limitó la capacidad de acción de los sindicatos y las condiciones de trabajo digno para dar paso a la precariedad que impide condiciones materiales mínimas para participar en la política a nivel amplio y también al nivel del lugar de trabajo. La condición intersubjetiva recoge por su parte aquellos impedimentos de participación fundados en exclusiones identitarias, de género o interseccionales no económicas que dependiendo la formación social excluyen de los espacios de participación política a quienes no se adecuan a la normativa cultural, sexual, étnica etc. Finalmente, debe notarse que la paridad participativa se expresa en clave de igualibertad no porque sus dos condiciones se corresponden de forma independiente con la igualdad o la libertad sino porque lo hacen de forma transversal.

El principio objetivo busca que las condiciones económicas sean tales que las diferencias de clase no coarten la libertad de participación política a través de mecanismos igualitaristas de redistribución. Esta condición expresa tanto la igualdad a nivel material como la libertad derivada de esa igualdad para la participación en lo que, siguiendo a Pettit (1997), es la libertad republicana que evita la dominación económica de una clase sobre otra. De la misma forma la condición intersubjetiva se aboca sobre la igualdad formal y la manera como las instituciones se comportan ante las diferencias en búsqueda de neutralizar los elementos excluyentes que se originan en la valoración institucional de la diferencia con el objetivo de ampliar la libertad de participación y, por tanto, la capacidad de la ciudadanía de participar en la toma de decisiones que le afectan.

Pese a que la paridad participativa es un principio con un contenido político propio que expresa una forma de expandir la igualibertad no implica un cierre de la conflictividad. Por el contrario, el modelo de Fraser no pretende fundarse en principio metafísico sino en lo que llama “paradigmas populares de injusticia”, es decir, de la articulación discursiva no académica de la injusticia

emanada de grupos sociales oprimidos y de la clase trabajadora, en una amalgama resultado de la interseccionalidad de la injusticia. Lo que se pone entonces en juego es una concepción de la justicia social como justicia política basada en la idea de democracia radical que establece un marco mínimo de condiciones para permitir que la conflictividad política se exprese. Empero, no es una concepción de justicia ajena a una teoría social, por el contrario, Fraser nos ofrece una fenomenología de la injusticia.

Vemos entonces un modelo de constitución discursiva de las interpretaciones políticas que describe, en parte, el proceso que se desarrollaría en condiciones de justicia si al tiempo que se politizan las necesidades se abre camino a las condiciones de igualdad de participación. Esta autora nos habla en clave de justicia y esto no es menor, es una localización moral de la política, o mejor aún, como diría el filósofo colombiano Delfín Grueso(2010), Fraser convierte el discurso político de las necesidades en clave de justicia en una “categoría moral de la política”. Los efectos de operar en este nivel son de altísima importancia pues el carácter moral de la justicia permite identificar asociaciones ideológicas que agrupan proyectos de acción. Es preciso anotar que este modelo no es propio de Fraser, sino que constituye una propuesta de esquematización basada en sus propuestas normativas para convertir un principio normativo en un esquema de operación de la conflictividad política en un proyecto de constante ampliación democrática. Los elementos básicos del modelo incluyen la visión conflictiva de la política de Balibar y la lógica de la igualibertad más la propuesta de politización de las demandas de Fraser y la paridad participativa como principio normativo de mínimos. Veamos la Figura 1:

FIGURA 1. Modelo de democratización de las demandas de justicia.



Balibar nos deja en un lugar en que la igualibertad es tanto institución como insurrección o transformación. El modelo aquí expuesto retoma esa tensión para mediar en el cuadrante izquierdo por la propuesta de politización discursiva de la injusticia que propone Nancy Fraser y en el cuadrante derecho por la propuesta de habilitación del poder social para la transformación institucional. No hay así un punto de origen sino un proceso dialéctico continuo, pero en esta propuesta la novedad es la inclusión del principio de paridad participativa como eje. La paridad participativa exige el balance de las condiciones de partida para la lucha democrática tanto a nivel material como a nivel de estatus y reconocimiento jurídico. El flujo en esta propuesta sería el siguiente. La experiencia de la injusticia que sufren personas y colectivos se politiza a través del posicionamiento discursivo de dicha experiencia siguiendo los tres momentos de la lucha por la necesidad que sugiere Fraser. Esa politización se inscribe en la dialéctica de la igualibertad que está expresada en los criterios de la paridad participativa. Una vez esa experiencia de injusticia se ha remediado al tiempo se produjo una ampliación de la participación de quienes antes se sentían excluidos o agraviados y ese nuevo espacio de lucha se transforma, en democracia, en la modificación de las instituciones vigentes. Las instituciones resultantes o sus modificaciones

marcarán un nuevo momento y previsiblemente una nueva oleada de injusticias que retroalimentaran el ciclo. Luego, la institución crea las condiciones de injusticia y exclusión que alimentan a su vez su propia transformación perpetuando la tensión de insurrección e institución.

Sin duda, esta perspectiva es complementaria con la visión de la política de Balibar:

El movimiento de la contradicción, en el cual se combaten o se niegan entre sí tendencia y contratendencia, es por tanto una espiral sin fin; eso también quiere decir que, desde el punto de vista de la política, no deja de pasar por fases de subjetivación y de desubjetivación. En otras palabras, la lucha de clases es una formación de poderes y contrapoderes, o de investimento de los poderes y contrapoderes existentes por parte de fuerzas antagónicas; finalmente, de conquista y de recuperación de las posiciones de poder ocupadas por la clase adversa (Balibar, 2005, p. 26).

El carácter abierto y conflictivo que tiene Balibar de la política más su declaración de inestabilidad del neoliberalismo ofrece terreno fértil para considerar que una repolitización como la que implica la paridad participativa puede construir una alternativa al neoliberalismo. El modelo de flujo de la paridad participativa que aquí se presentó ofrece una visión que podría aportar a la democratización de la democracia pues no implica un cierre del conflicto sino un marco de garantías para el trámite del conflicto. No obstante, a diferencia del procedimentalismo, la inclusión de una perspectiva normativa que delimita aquellos mínimos que son indisolubles de la posibilidad real de la democracia: condiciones materiales y condiciones intersubjetivas de participación hace que el modelo no esté vacío de contenido o mejor aún, del contenido mínimo para la democratización. Evidentemente es imposible proveer las instituciones o sus modificaciones resultantes de modo tal que el carácter indeterminado de la democracia se mantiene, pero el resguardo de las condiciones mínimas de paridad participativa implicaría una expansión constante de la participación política. Nos encontramos así frente a un proyecto de democracia radical que se piensa una vía al socialismo desde la perspectiva del empoderamiento de la sociedad civil para que esta a su vez transforme las instituciones de la política y la economía. Bajo las condiciones del “capitalismo absoluto” recuperar

la dinámica de la política como conflicto virtuoso configura una posición anticapitalista o por lo menos lo hace en el sentido del último texto de Eric Olin Wrigth, *Cómo ser anticapitalista en el siglo XXI (2020)*, en que el autor invita a la democratización a través de cambios intersticiales democratizantes en las instituciones actuales que lo permitan. En este marco de pensamiento, la igualibertad además de servir para interpretar las dinámicas de la política moderna es también un punto de referencia para recuperar las fuerzas utópicas sin apelar a fines últimos de la historia.

Hemos visto cómo la relación entre la democracia y la ciudadanía está mediada por la interpretación históricamente fijada de la identidad de la igualdad y la libertad. Sin duda, la propuesta de Balibar otorga un modelo de análisis de la política moderna que recoge la experiencia de la Revolución francesa para entender las ideologías posteriores marcando al mismo tiempo elementos para pensar un proyecto democratizador en nuestro tiempo. Pese a lo anterior, Balibar tienen una propuesta limitada para el proyecto de democratizar la democracia. Sin embargo, la lectura transversal del autor francés, con las posiciones de Fraser, abre camino a un proyecto emancipador en tiempos de expansión anti política neoliberal. El esquema de operación que se presentó busca establecer una visión operativa de los elementos abstractos que se retoman de ambos autores, sin romper con las lógicas de la igualibertad, producirían efectos de expansión democrática evitando los problemas del cierre de la conflictividad social.

Por supuesto, lo aquí he presentado no aspira tan siquiera a delinear un proyecto, sino que aporta elementos para comprender los problemas de la democracia en tiempos neoliberales y como la dialéctica de la igualibertad abre espacios para pensar alternativa democratizantes. Por lo tanto, tenemos propuesta de lectura complementaria que puede ser germinal para pensar cuestiones asociadas a la discusión sobre la democracia en nuestro tiempo que debe dialogar con otros proyectos similares. En particular con la cuestión de los significantes flotantes de la teoría de Laclau. Para el autor argentino la existencia de significantes flotantes como resultado del

acontecimiento de la revolución francesa es tan amplia como el lenguaje mismo pueda imaginar y significar. Sin embargo, tanto Lefort como Balibar dan cuenta de la existencia de significantes privilegiados que hacen las veces de la idea del bien en la teoría de Platón. Es decir, libertad e igualdad no son significantes cualquiera sino que según se interpreten una amplia cantidad de significantes subyacentes se llenan de significado. La lucha democrática es amplia y permite una infinidad posible de discusiones pero las condiciones estructurales de la democracia misma son la igualdad y la libertad.

Capítulo 8. Nancy Fraser y el populismo: hacia una visión del populismo como momento insurreccional de la democracia radical.

Caminar en la superación de los elementos incompletos o defectuosos en la obra de Laclau nos obliga a pensar si la democracia radical y el populismo requieren de privilegiar la lucha por el significado de la igual libertad o esperar que cualquier significado asuma esa preponderancia. La hipótesis que seguiremos en el siguiente capítulo es que la paridad participativa en tanto interpretación de la igual libertad ofrece un criterio de guía para las articulaciones populistas si estas quieren desembocar en la radicalización de la democracia. Recordemos que hemos considerado la espacialidad y la temporalidad como elementos de juicio que nos permiten separar la falsa equivalencia populismo-hegemonía. En ese análisis seguimos la idea que la espacialidad del populismo reduce lo social a la producción de demandas y luego la abandona para privilegiar al Estado. Pero ahora, podemos ampliar ese criterio. Si los procesos sociales se representan en el discurso la espacialidad discursiva de Laclau es infinita pues no privilegia ningún significante por encima de otro y por tanto, la configuración de un proyecto populista podría venir de cualquier lugar.

Lo problemático de una espacialidad discursiva infinita es que refuerza la falta de un criterio guía para orientar las acciones del populismo y aunque nos permite hablar de populismo en general no lo hace para uno democrático o democratizante; que es lo que finalmente nos interesa aquí. Lo que sigue en este capítulo es una construcción teórico-política que implica limitar la espacialidad discursiva del populismo a la dialéctica de la igualibertad en su versión de paridad participativa. Como ya vimos, la paridad participativa es coherente y compatible con la dialéctica de la igualibertad. Si sujetamos al populismo a dicho criterio normativo fraseriano no solo podemos pensar las condiciones de democratización del populismo sino que también operamos un cierre en la cantidad de significantes flotantes necesarios para una articulación populista.

Esta reducción no solo es necesaria sino que es condición democrática. Si un movimiento populista se articula únicamente sobre la fijación de significado de la igualibertad garantiza la posibilidad de debate democrático respecto de los demás significantes que puedan aparecer en el debate y evita que se coopte la discusión de base por las elites dirigentes del movimiento. Ahora que hemos avanzado en la dirección de los elementos básicos para un proyecto demócrata radical nos hemos quedado en el momento moral y ontológico del problema. Sin embargo, la cuestión del populismo pese a que se consideró por Laclau como una ontología política debe repensarse aquí en las coordenadas matizadas de una estrategia política como vimos en el punto 6.2. No nos interesa pues redefinir la esencia de la política democrática sino complementar los elementos populistas que Laclau delineó en sus trabajos althusserianos para avanzar en una propuesta populista que aún postmarxista no caiga en el excesivo formalismo e incluya un principio de justicia y una teoría social que evite la tentación autoritaria. Por tanto, el populismo como estrategia democratizante, ya no como lógica de la política, no puede considerarse sino como una forma de ampliación de la participación democrática con capacidad de renovar instituciones políticas sin que esto derive necesariamente en el establecimiento permanente de los movimientos populistas. Por el contrario,

una vez articulado el pueblo por la vía de las lógicas de la equivalencia se debe abrir camino al momento democrático radical donde emergen lógicas de la diferencia. En otras palabras, las demandas populistas deben consolidar una institucionalidad que abra camino a demandas democráticas en una permanente reorganización de los poderes y los antagonismos.

Nancy Fraser es una pensadora especial en el campo de la teoría crítica pues, a diferencia de sus coetáneos como Axel Honneth o Judith Butler que fundan parte de su pensamiento en recuperaciones elaboradas de la filosofía hegeliana, se decanta por una aproximación sociológica de carácter empírico a las luchas sociales llamada “paradigmas populares de justicia”. No es posible pensar los desarrollos filosóficos en abstracto sin considerar la historicidad que los rodea. La aparición del reconocimiento como concepto central en la teoría crítica debe entenderse como la respuesta teórica a un *impasse* político particular que con Nancy Fraser podemos llamar la época postsocialista o con Habermas, el agotamiento de las fuerzas utópicas. En concreto: el reconocimiento es la respuesta de posiciones alternativas al proyecto neoliberal para teorizar el sentido de las luchas que ya no se podían expresar con claridad en términos de la economía política.

Antes que Honneth o Fraser, la idea de reconocimiento y un cierto hegelianismo kojéviano es heredado por pensadores militantes del neoliberalismo. Usualmente se cita, casi como cliché, la obra de Francis Fukuyama para enfatizar la idea, ya diluida, de que el fracaso del proyecto del socialismo realmente existente era el triunfo del espíritu absoluto y por tanto el fin de la historia. No obstante, las ideas de Fukuyama menos citadas pero más poderosas proponían que en un mundo sin lucha ideológica entre democracia liberal y otros modelos en competencia nos adentrábamos inexorablemente a la conflictividad social en términos de reconocimiento como limitante o facilitador de la expansión de la ya triunfante democracia liberal (Fukuyama, 2006). Por lo anterior,

Nancy Fraser desarrolló una postura crítica a las interpretaciones que reducían las luchas emancipatorias a la gramática del reconocimiento.

En el capítulo anterior nos interesamos por mostrar que la proposición de la igualibertad demuestra la existencia de significantes flotantes que son determinantes en política y hegemonizan los demás significantes que articulan un proyecto político en la modernidad. Dicha lógica no riñe con la idea de Laclau y Mouffe sobre los significantes flotantes como característica de la modernidad política sino que nos ayuda a privilegiar significantes que tienen un lugar de capital importancia y que se encuentran en el corazón de las posiciones morales e ideológicas que se ponen en juego en la lucha democrática. Esta lógica de significantes flotantes sin embargo, como señalamos en Laclau y afirma también Balibar, son susceptibles de ser fijados en un sentido emancipador o uno opresor según se dé la lucha política. Por tanto, hablar de significantes privilegiados y lógicas de articulación no tiene sentido si el propósito es la democratización a menos que se incluya una brújula. Proponemos entonces la paridad participativa de Nancy Fraser como el criterio moral que puede orientar a los proyectos populistas de izquierda. En el punto 7.3 demostramos que la paridad participativa es compatible con la dialéctica de la igualibertad que a su vez es compatible con la teoría de los significantes flotantes de Laclau. En lo que resta de este punto demostraremos la utilidad teórica de estas compatibilidades en dos momentos: el primero dedicado a las ventajas de la paridad participativa sobre otros principios formales de justicia social y el segundo, a la compatibilidad entre la paridad participativa y la doble articulación que desarrolló Laclau en su versión del populismo socialista.

8.1 El modelo de la paridad participativa y el populismo: de nuevo una doble articulación.

La justicia como categoría moral de la política (Grueso, 2010) sirve como criterio de validez o invalidez de una determinada organización social. Por tanto, esclarecer las cuestiones relativas al contenido, o la militancia sobre un contenido específico de la justicia, implica un doble movimiento teórico político: por una lado se indaga con herramientas teóricas las cuestiones relativas a la mejor organización social posible en un contexto histórico determinado y, por otro lado, la definición de una posición validadora de un estado de cosas.

Fraser, siguiendo a Bourdieu en un ejercicio de citación copiosa de *El sentido práctico* (2007) y *La distinción* (2016), separó las cuestiones económicas de las sociales como elementos empíricamente relacionados pero analíticamente separados para construir una visión polifacética de la justicia que tiene en cuenta inicialmente: redistribución como crítica a las estructuras económicas del capitalismo y reconocimiento como crítica a las relaciones sociales derivadas de la organización social capitalista, para la construcción de discursos consensuados derivados de un proceso democrático radical. Posteriormente, en *Escalas de justicia* (2012) agrega la cuestión del marco político de la lucha y problemas relacionados a las instituciones de la representación política, haciendo de esta visión multipolar una unidad de pensamiento sobre la justicia democrática. Así, la cuestión fundamental sobre la justicia social para Fraser reside en las condiciones de entrada y funcionamiento del debate político y la toma definitiva de decisiones a nivel institucional que implican seguir el clamor politizado de las demandas de justicia en la lucha por satisfacer las necesidades.

Cómo vimos en el punto 7.3 la paridad participativa es un criterio de justicia procedimental que tiene como propósito la ampliación de la participación democrática en un proceso de continua profundización de la habilitación del poder social. Hemos propuesto entonces que este concepto

además de compatible con la lógica de la igual libertad tiene la capacidad de articularse con la lógica de un populismo de izquierda que llamaremos de ahora en adelante populismo democratizador.

Las teorías de la justicia, como bien muestra Hans Kelsen (1956), han seguido una fórmula que tiende a resumirse en la máxima “dar a cada uno lo suyo” (p. 24). Sin embargo, esta fórmula es claramente problemática si no se define previamente ¿qué es lo suyo? El problema que anota Kelsen es que en la historia de la filosofía hay tantas definiciones posibles de lo que debe darse como posiciones morales e ideológicas existen, pues una fórmula tal es capaz de justificar regímenes capitalistas, feudales, socialistas etc., Por tanto, en la búsqueda de un criterio de justicia que sirva para orientar una articulación populista debemos considerar las características mismas del populismo.

Si asumimos que en el populismo, que hemos afirmado podemos rescatar en Laclau en su versión socialista, existe una articulación discursiva de los elementos ideológicos de clase y que tal articulación se define por la forma de la lucha y no por el contenido de clase específico, entonces se requiere un principio de justicia igualmente vaciado de contenido previo. Saltan a la vista entonces dos ejemplos contemporáneos: la teoría de la justicia de Rawls y la teoría de la acción comunicativa de Habermas.

Tanto Rawls como Habermas desarrollan teorías que buscan establecer criterios para organizar las instituciones democráticas de modo tal que sean legítimas para todos los afectados y a la vez se mantenga un procedimiento para construir o reformar dichas instituciones a través del diálogo democrático. La idea general de Rawls es que desde la posición original, un escenario donde sujetos racionales y razonables pero ciegos a su posición en la sociedad, se delibera sobre las condiciones justas que deben configurar las instituciones políticas y las dinámicas de cooperación económica,

social y cultural al interior de esa sociedad política (Rawls, 2006). Según esta perspectiva los sujetos sólo podrían llegar a los siguientes principios de justicia:

- a. Cada persona tiene igual derecho a un esquema plenamente adecuado de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema semejante de libertades para todos.
- b. Las desigualdades sociales y económicas tienen que satisfacer dos condiciones: primera, deben relacionarse con puestos y posiciones abiertos para todos en condiciones de plena equidad y de igualdad de oportunidades; y segunda, deben redundar en el mayor beneficio de los miembros menos privilegiados de la sociedad (Rawls, 199, p. 271).⁵⁸

Lo primero que debemos notar en estos dos principios de justicia es su ajuste a la dialéctica de la igual libertad. Efectivamente cada uno de los principios responde a visiones igualitaristas de la igual libertad para la construcción de instituciones democráticas. Sin embargo, Rawls carece de una teoría social, al menos en su versión de *Teoría de la justicia* (2006), que dé cuenta de cómo los procesos políticos concretos y reales arrojan como resultado del debate público el acuerdo sobre estos principios de justicia. En otras palabras, lo que Rawls nos ofrece es una visión privilegiada de lo que debe ser una sociedad bien ordenada limitando la posibilidad del debate democrático sobre su propia organización.

Vale la pena confirmar que Fraser concuerda con Rawls en elementos básicos respecto a la estructura y función de la justicia. La idea de que la justicia debe versar sobre las instituciones y sus condiciones como cimiento de la construcción de los demás acuerdos políticos es aceptada literalmente por Fraser en su texto “Sobre la justicia” (2012b). En ese documento Fraser concuerda con la idea de que la justicia es una virtud que sobresale entre las otras puesto que posibilita e ilumina a las demás y por tanto, considerar que la justicia se trata de comprender una sociedad bien ordenada. Sin embargo, Fraser se distancia de Rawls por su permanencia en el paradigma

⁵⁸ Esta versión de los principios de justicia es la última versión corregida y presentada en *Liberalismo político*.

distributivo de la justicia limitando su alcance en la configuración de instituciones justas para la democracia. En cualquier caso, Rawls nos acerca a la paridad participativa pues considera las condiciones materiales y de acción de los sujetos políticos como elemento necesario para la construcción de la democracia.

Con algunos ecos de Rawls⁵⁹, la construcción de la idea de democracia radical en Habermas se deriva de las teorizaciones en torno a la ética del discurso que busca operativizar su teoría de la acción comunicativa. Si bien Habermas no escribe su teoría en clave de justicia sí construye unos procedimientos que validan, o no, la discusión democrática en lo que llamó una democracia deliberativa. Por tanto, es pertinente reconstruir primero el paso de la ética del discurso a la democracia radical.

Según Habermas, una acción comunicativa es toda acción encaminada al entendimiento intersubjetivo que cumpla los requisitos de la “situación ideal de habla”⁶⁰. Sin embargo, este pensador se vio obligado a clarificar dicha posición debido a la exigencia de los requisitos de la situación ideal de habla que hacía perder practicidad y aplicabilidad a su teoría. En su intento de clarificación postula el “principio ético discursivo” sosteniendo que “sólo son válidas aquellas normas en la que todos los afectados puedan consentir como participantes en un discurso racional” (Habermas, 1985, p. 86). En la obra *Conciencia moral y acción comunicativa* (1985) Habermas

⁵⁹ En un texto de análisis sobre el debate Rawls-Habermas, el profesor Delfín Grueso (2001) muestra que además de recorrer caminos similares en tanto recuperadores del imperativo categórico kantiano para construir, Rawls sus principios de justicia y Habermas el principio de racionalidad comunicativa, las discusiones sobre la teorización de un modelo democrático fueron posibles gracias a las observaciones que Habermas hizo de la posición inicial de Rawls y de la incorporación de Rawls en segundo momento del pluralismo como base su ahora teoría intersubjetiva. En cualquier caso, destaca el profesor Grueso, las críticas y el debate que sostuvieron ambos autores permitió a Rawls ajustar su idea de la posición inicial y a Habermas a considerar la validez moral de las instituciones políticas como base de un modelo democrático como puede evidenciarse en *Facticidad y validez*.

⁶⁰ Se caracteriza por las siguientes condiciones: publicidad de las deliberaciones, reparto simétrico de los derechos de comunicación y proscripción de las relaciones de dominación excepto la ejercida por la “coacción sin coacciones” del mejor argumento. Representaría el ejemplo sumo de una comunicación no distorsionada. Vale como rasero, como idea regulativa, pero no ha de ser pensado como un proyecto que realmente ha de ser puesto en práctica (Velazco, 2014:173)

intenta clarificar aún más la ética del discurso a partir de su segregación en el principio D o del discurso y el principio U o de universalización que son definidos así:

Principio D [...] sólo pueden reivindicar lícitamente validez aquellas normas que pudiesen recibir la aquiescencia de todos los afectados en tanto participantes en un discurso práctico [...]
Principio U [...] en las normas válidas, los resultados y los efectos secundarios que se deriven de su seguimiento universal para la satisfacción de los intereses de todos y cada uno tienen que poder ser aceptados por todos sin coacción alguna. (Habermas, 2009, p. 16).

A partir de estos principios Habermas articula su teoría sobre el derecho y la política en la medida en la que el principio U como el D garantizan un nivel de justicia en la construcción de las normas por las que las sociedades se rigen a partir de la integración entre moral, derecho y Estado. Es aquí cuando el Derecho aparece en la teoría habermasiana como

Correa de transmisión a través del cual estructuras de reconocimiento recíproco entre próximos que nos resultan conocidas por los contextos de acción comunicativa se transfieren de forma abstracta, pero vinculante, a interacciones entre extraños, que se han vuelto anónimas y que vienen mediadas sistémicamente (Habermas, 1998, p. 646).

Con este giro jurídico de carácter discursivo se sientan las bases de la democracia deliberativa que es, en la teoría habermasiana, una expresión de la democracia radical. En el capítulo VII de *Facticidad y validez* (1998) titulado “Política deliberativa: un concepto procedimental de democracia” y en la conferencia “Tres modelos normativos de democracia” (2006) Habermas hace un análisis crítico de las concepciones liberal y republicana de la democracia, encontrando que:

Según la concepción “liberal”, el proceso democrático desempeña la tarea de programar al Estado en interés de la sociedad; el Estado, a su vez, se concibe como el aparato de la administración pública y la sociedad como sistema de interrelación entre las personas privadas y su trabajo social, estructurado en términos de economía de mercado. La política (en el sentido de la formación de la voluntad política de los ciudadanos) tendría la función de amarrar e impulsar los intereses sociales privados frente a un aparato estatal especializado en el empleo administrativo del poder político para conseguir fines colectivos (Habermas, 1999, p. 231).

Mientras que en la concepción republicana:

La política no se agotaría en dicha función de mediación [liberal], sino que representaría más bien un factor constitutivo del proceso de socialización en su conjunto. La política se concibe como una forma de reflexión de un entramado de vida ético. Constituye el medio con el que los miembros de comunidades en cierto sentido asumen su recíproca dependencia, y con el que en su calidad de ciudadanos prosigue y configuran con voluntad y conciencia, las relaciones de reconocimiento recíproco con las que se encuentran convirtiéndolas en una asociación de miembros libres e iguales (Habermas, 1999, p. 232)

Y a partir de una crítica a ambos modelos Habermas desarrolla su modelo deliberativo de democracia. El modelo liberal, según Habermas, se articula en demasía con las demandas del libre mercado y favorece la despolitización de los individuos. La dificultad del modelo republicano radicaría en su excesiva carga moral. Sin embargo, Habermas encuentra en la integración de ambos modelos la base de su modelo deliberativo. La democracia deliberativa de Habermas integra procesos de formación de la opinión pública con procedimientos institucionalizados haciendo que los primeros se den bajo una concepción de justicia marcada por los segundos. Así, según Habermas, el cumplimiento de esos procesos permite la existencia de una soberanía popular que “surge entre las interacciones entre la formación de la voluntad común, institucionalizada con técnicas propias del Estado de derecho, y los espacios públicos movilizados culturalmente, que, por su parte, hallan una base en una sociedad civil “(Habermas, 1999, p.245). En consecuencia, la autodeterminación expresada en la soberanía popular y la garantía de los derechos fundamentales configuran las bases de la democracia radical.

Sin duda la aproximación de Habermas también tiene elementos que evocan al populismo y que sirven como criterio moral de orientación. La idea del fortalecimiento de la soberanía popular es sin duda un punto de encuentro con el populismo y que se construya como teoría discursiva es aún más cercana al populismo. Ya el profesor Carlos Duque (2015) propuso la integración entre el

modelo de acción comunicativa y el populismo de Laclau para la democracia radical a partir de una mejor comprensión por parte de Habermas del fenómeno político.

En cualquier caso, la incompatibilidad de los dos teóricos expuestos con el populismo se da a nivel ontológico. Tanto Rawls como Habermas hacen un despliegue del imperativo categórico kantiano para construir criterios morales y políticos mientras que para Laclau no existe un fundamento moral que permita una empresa así, sino que la forma misma de la política termina por definir el contenido. Nosotros, como hemos dicho anteriormente, buscamos un principio de justicia que sirva de orientación para un populismo democrático en oposición a las versiones reaccionarias del mismo. La paridad participativa por su lado emerge como una crítica de Fraser a Habermas en *¿What's critical about critical theory?* (1985b). Según la autora los postulados de la teoría habermasiana de la democracia deliberativa por un lado olvidan la experiencia específica de la injusticia de grupos subalternos en el capitalismo, particularmente el caso del género, y, por otro lado, condicionan los discursos politizables al uso específico de un lenguaje político que no es propio de las lógicas internas de los grupos en la lucha política.

Pese a ser una crítica e intento de superación, la paridad participativa abandona la herencia kantiana de Rawls y Habermas reemplazando el imperativo categórico por algo más simple y a la vez complejo de sistematizar: la voz de los oprimidos. En su debate con Axel Honneth (2006), Fraser desarrolla la idea de “paradigmas populares de justicia” que “crean las gramáticas hegemónicas de discusión y deliberación. Lejos de reflejar la experiencia inmediata, estos paradigmas populares constituyen formaciones discursivas despersonalizadas que median el desacuerdo moral y la protesta social” (Fraser y Honneth, 2006, p. 156). Estos paradigmas no son discursos oficiales de partidos o construcciones ideológicas muy organizadas sino que están cerca de lo que Gramsci

llamaría la subalternidad. La función de estos paradigmas consiste en establecer agendas de discusión política sin que ellos mismos ofrezcan más que un punto de partida no objetivo para ello.

La paridad participativa cumple una función moral sí pero en un sentido tendencialmente vacío pues tiene como único objetivo facilitar el procedimiento de deliberación democrática en condiciones de igualdad entre los diferentes agentes en conflicto. Así, la paridad participativa es un criterio formal de discusión pero se limita a condicionar el punto de partida para los participantes de la política sin incluir un veto mayor que las mismas condiciones de participación; mantiene la idea de instituciones justas y morales que era punto de encuentro entre Rawls y Habermas pero ofrece un teoría social pragmatista.

El resultado necesario de los debates en el seno de una organización que siga la paridad participativa como brújula es que el resultado del debate tiende a habilitar cada vez y con mayor fuerza la participación de la sociedad civil en la definición y conducción de las instituciones políticas, como mostramos en el punto 7.3. Además del formalismo y la no existencia de un fundamento moral fuerte la teoría social subyacente a la paridad participativa surge de una negatividad constitutiva. Los grupos sociales excluidos son aquellos que luchan por politizar y tramitar sus experiencias de injusticia y por tanto, es la injusticia, una exclusión, aquello que les da forma como grupo. De la misma manera, en el modelo de Laclau la formaciones populistas se forman con base en las demandas sociales no resueltas que se articulan hasta alcanzar una expresión política que las funde en una identidad política antagónica. La negatividad es así base del populismo en Laclau y de la paridad participativa en Fraser. Pero lo que hemos propuesto va más allá de una compatibilidad entre la negatividad constitutiva en ambos modelos. Ya hemos visto que la paridad participativa expresa una forma de interpretación de la igualibertad en clave emancipadora y también que es problemático en el modelo de Laclau la existencia de infinidad de

significantes posibles de articular. Las ventajas de la paridad participativa incluye que en un principio formal se establece una ruta democratizadora desde la perspectiva del trámite de la conflictividad social pero asumiendo al tiempo un procedimiento donde la igualdad y la libertad son las garantías transversales. Libertad en tanto opciones amplias de discurso como libertad material que garantice la independencia de participación e igualdad pues todas las posiciones gozan del mismo estatus, que no de la misma respetabilidad, en la discusión. Así, la fijación débil de los significantes libertad e igualdad por la lógica de la paridad participativa ayuda a definir los demás significantes que aparecerán en el debate evitando, al menos en el principio ordenador de la discusión, una metafísica discursiva y circular fundante. La cuestión que nos resta ahora es cómo integrar la teoría social del discurso de Fraser con la teoría discursiva de Laclau para avanzar en un modelo de populismo democrático convincente.

8.2 La lucha por las necesidad y la articulación de demandas sociales

El insumo social con el que se construyen las demandas de justicia surge a partir de la politización misma de la experiencia social y compartida de la injusticia. En su artículo “La lucha por las necesidades” (1991) Fraser explora un modelo de formación de los discursos y las asociaciones políticas que surge de la experiencia de los grupos transversales y las clases sociales. Dicho modelo comprende tres momentos:

La política de las necesidades comprende tres momentos, diferentes analíticamente, pero interrelacionados en la práctica. El primero es la lucha por establecer o por negar el estatuto político de una necesidad dada, la lucha por validar la necesidad como un asunto de legítima preocupación política o por clasificarlo como un tema no político. La segunda es la lucha sobre la interpretación de la necesidad, la lucha por el poder de definirla y así determinar con qué satisfacerla. El tercer momento es la lucha por la satisfacción de la necesidad, la lucha por asegurar o impedir la disposición correspondiente (Fraser, 1991, p. 8).

Requerimos entonces entender cada momento del modelo de lucha por las necesidades de Fraser. El primer momento corresponde con la experiencia misma de la necesidad y su configuración como asunto colectivo que debe ser abordado desde la política. Esto es clave para separar necesidades individuales que no deben o históricamente aún no configuran alcanzan la masa crítica suficiente para configurar luchas políticas sino que atienden a necesidades individuales que pueden satisfacerse sin la intervención de la esfera política. Las necesidades que deben considerarse aquí como elementos politizables son aquellas que tradicionalmente asociamos con luchas por derechos pues incluyen una dimensión colectiva y requieren la intervención de las instituciones públicas para su solución⁶¹.

El segundo paso consiste en el análisis del discurso de quienes ostentan la voz de la lucha específica de una necesidad que ingresa al debate político. Las necesidades por supuesto difícilmente aparecen de forma aislada sino que “estas demandas tienden a estar unidas, vinculadas unas con otras en cadenas de relaciones condicionadas. Más aún, cuando estas cadenas se desarman en el curso de los debates políticos, los desacuerdos suelen profundizarse en vez de mitigarse”⁶² (Fraser, 1991, p. 6). Lo anterior implica que un mismo interlocutor puede discutir desde diversas posiciones frente a un número igualmente diverso de problemas y por tanto, lo que interesa a Fraser no es lo que Laclau llamaría política de la diferencia, o atención diferenciada de cada demanda, sino el análisis de lo común, o políticas de la equivalencia, que emerge por las condiciones sociales en los que se producen los discursos.

⁶¹ Es indispensable evitar una desviación conservadora de este primer paso pues podría arrojar que las cuestiones no politizadas no deben serlo en absoluto mientras que Fraser considera que aquellas luchas que aún no hacen parte de la discusión política y tienen los criterios para serlo están en momentos de gestación que inexorablemente las llevarán al segundo paso.

⁶² No debe considerarse arbitrario que tanto Fraser como Laclau consideren que la politización requiere de la unión entre experiencias sociales insatisfechas. Justamente este es uno de los puntos clave que nos permite pensar el populismo a través de la teoría social de Fraser.

En un artículo relativamente desconocido de Fraser llamado “Toward a discourse ethic of solidarity” (1995) la autora plantea la necesidad de considerar las condiciones de acceso a los espacios de debate público al tiempo que pone en tensión el discurso mismo que se usa en dicho espacio. La propuesta en concreto es pensar el debate público sin el uso de una posición formalista como la de Rawls o Habermas sino desde “el punto de vista del colectivo otro concreto”. Un primer paso para la interpretación de las necesidades implica que la discusión democrática tenga presente la posición específica del otro y su representación colectiva sin obligarlo a asumir el discurso de los sectores hegemónicos así “quizás la elaboración del punto de vista del otro colectivo concreto conduzca a una ética de la solidaridad” (Fraser, 1985, p. 428)⁶³.

La construcción de este modelo de discurso ético de la solidaridad se desprende de un enfoque de análisis de formación de los discursos llamado “análisis de los medios socioculturales de interpretación y comunicación (MIC). Este enfoque parte de la existencia benéfica de múltiples discursos y argumentaciones sobre las necesidades que están atravesadas por 5 elementos hegemónicos o no:

1. Los lenguajes oficialmente reconocidos con los que se puede argumentar las demandas; por ejemplo, el discurso de las necesidades, el discurso del derecho, el discurso de los intereses.
2. Los términos disponibles para ejemplificar concretamente demandas en estos discursos; por lo tanto, en relación al discurso de las necesidades, ¿cuáles son los términos disponibles para interpretar y comunicar las propias necesidades? Por ejemplo, términos terapéuticos, términos administrativos, términos religiosos, términos feministas, términos socialistas.
3. Los paradigmas de argumentación aceptados como autorizados para juzgar las demandas en conflicto; en relación con el discurso de las necesidades, ¿cómo se resuelven los conflictos sobre la interpretación de las necesidades?, ¿apelando a expertos científicos?, ¿por compromisos con intermediarios?, ¿por votación de acuerdo con mayorías?, ¿privilegiando las interpretaciones de las personas cuyas necesidades están en cuestión?

⁶³ Traducción libre de “perhaps the elaboration of the standpoint of the collective concrete other leads to an ethic of solidarity” (Fraser, 1985, p. 428)

4. Las convenciones narrativas disponibles para construir las historias individuales y colectivas que son constitutivas de las identidades sociales de las personas.
5. Los modos de subjetivación, o sea, las formas en las que varios discursos ubican a las personas a quienes se dirigen como sujetos de un tipo específico, dotados de ciertas capacidades específicas para la acción; por ejemplo, como "normales" o "desviados", como condicionados causalmente o libremente autodeterminados, como víctimas o como activistas en potencia, como individuos únicos o como miembros de grupos sociales. (Fraser & Lamas, 1991, P. 9)

Bajo estos cinco elementos la formación de los discursos políticos sobre las necesidades debe trazar la división entre las versiones hegemónicas que dominan cada punto y las versiones subordinadas. Las clases dominantes tienen un acceso privilegiado a los MIC precisamente porque su capital cultural se produce en el dominio de estos mismos dispositivos mientras que las clases subalternas los usan de forma desventajosa pues sus *habitus* de clase los limitan. Aquí, Fraser es clara, su modelo es heredero de Bourdieu pues se interesa por las condiciones de experiencia social previas al acceso al mercado simbólico en que se dan las discusiones políticas dejando algunos grupos bajo la dominación cultural. Recordemos a Bourdieu al respecto:

El Estado no necesariamente precisa dar órdenes y ejercer la coerción física, o la coacción disciplinaria, para producir un mundo socialmente ordenado, mientras sea capaz de producir estructuras cognitivas incorporadas que estén en armonía con las estructuras objetivas y de asegurar una sumisión dóxica al orden establecido“ (Bourdieu 1997: 178)

Así, la cuestión a transformar para una politización democrática de las necesidades consiste en romper con las condiciones desventajosas de acceso al debate público. La respuesta parcial que tenemos hasta ahora por parte de Fraser es la constitución del punto de vista del colectivo otro concreto, que implica la multiplicidad de voces e interpretaciones, como lucha por definir desde esa pluralidad la interpretación política de una necesidad concreta de forma inevitablemente inestable. Por ahora, debemos notar que este modelo sugiere una construcción del discurso hegemónico desde abajo y no como en la versión laclausiana de la hegemonía en que el acto

definitorio del discurso recae en el líder o, en otras palabras, el discurso político se define desde arriba. Bourdieu por su parte en consonancia con Fraser nos recuerda que

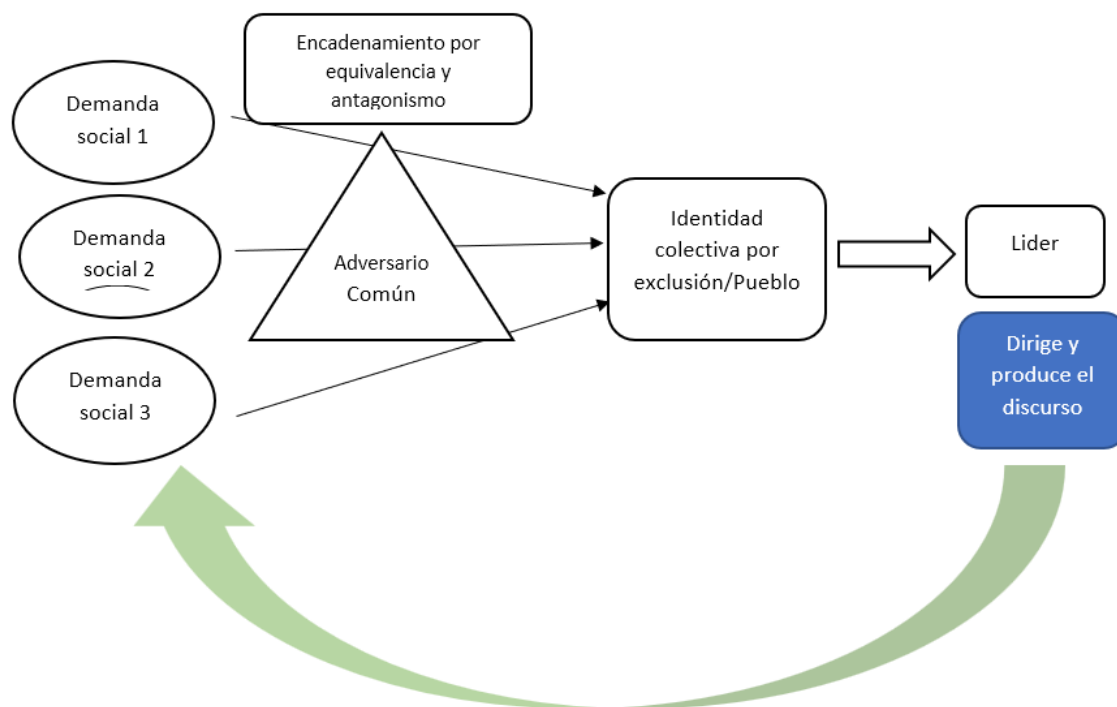
El campo de producción ideológica como tal, es decir, el universo de las relaciones objetivas, automáticamente retraducidas en *posturas* definidas en su contenido por el lugar desde el que se emiten, entre las posiciones ocupadas y defendidas en ese campo por los agentes y las instituciones en competencia por el monopolio de la producción y de la imposición de la representación legítima del mundo social y de la acción legítima sobre ese mundo. No existe ningún otro medio de apropiarse por completo esta problemática que el de participar realmente en su producción, el de ocupar una posición que cuente, es decir, con la que los demás deban contar o, mejor, una posición cuya sola existencia modifique las demás posiciones, obligando a sus ocupantes a volver a pensar sus posturas. Los "problemas" políticos (como todos los problemas filosóficos, religiosos, etcétera) existen siempre en y por la relación entre dos o varios grupos antagónicos (Bourdieu, 1985, p. 441).

Esta lectura transversal de Fraser y Bourdieu nos sugiere una superación de la dominación simbólica en la que cae con facilidad la posición de Laclau por recurrir a la ontología social que propone al discurso en abstracto como elemento fundante de lo social. Esta superación, requiere en primer lugar, reconocer las limitaciones de acceso de los sujetos y los grupos al debate democrático procurando romper las ventajas que de aquellos que han sido beneficiados de su posición de clase o identidad en el mercado simbólico. Consecuentemente, el ejercicio mismo de la participación política cualifica a las personas en tal proceso y obliga a los demás participantes a considerar las posiciones que se van incorporando en el proceso sin que esto implica nunca que la política misma abandone su carácter partisano. En otras palabras, la conflictividad política es un elemento indispensable para la existencia de la política misma pero debe tramitarse a través de la promoción del acceso a las esferas políticas requiriendo esto una visión de justicia social que elimine categóricamente las barreras de participación.

8.3 Esbozo de una propuesta de populismo democrático (radical)

En este punto contamos con todos los elementos para formular una propuesta alternativa de populismo democrático. En primer lugar hemos analizado el modelo de Laclau respecto del populismo y su desarrollo desde una estrategia complementaria del socialismo hasta la idea del populismo como lógica misma de la democracia moderna. En ese camino hemos encontrado falencias en cuestiones de ontología social, espacialidad y orientación política. Para ejemplificar el modelo de populismo democrático que proponemos aquí iniciaremos mostrando el de Laclau:

FIGURA 2. Modelo sistematico del populismo de Laclau



Cómo vemos en el modelo, el populismo de Laclau parte de demandas sociales insatisfechas que por antagonismo pierden su especificidad y se articulan entre ellas por el afuera constitutivo, el exterior fundamente, que se muestra como el causante de la insatisfacción y da origen a la identidad política “pueblo”. Una vez las demandas se articulan en una cadena de equivalencia esta misma es

proyectada en el líder, que es capaz de contener y simbolizar cada una de las demandas reforzando el efecto de frontera. El líder a su vez tiene la capacidad de establecer la relación entre significantes y significados de modo tal que produce un discurso articulado que en un proceso de retroalimentación termina determinando el contenido de las demandas que le dieron origen.

Ya hemos mostrado las falencias de este modelo y los elementos que consideramos pueden complementarlo para superarlo. Vamos entonces a iniciar por la construcción de las demandas y su articulación política. El modelo de los MIC de Nancy Fraser considera que las demandas de injusticia, aquí análogas a las demandas sociales insatisfechas, tienen un momento prepolítico que busca establecer si la demanda es politizable o no (Fraser, 1991). Laclau lo menciona en otros términos: demanda democrática cuando puede resolverse sin necesidad de articulación política y demanda populista cuando esta se politiza. Así, las demandas sociales parten de la experiencia empírica de la injusticia, de algo que se percibe injusto o ilegítimo, sin que ello sea en primera instancia una cuestión de lucha política. Con esto incluimos una dimensión materialista en un modelo que se preciaba de ser particularmente discursivo. Llamaremos a esta etapa “momento material del populismo democrático” y ampliaremos la clasificación de las demandas según la siguiente matriz.

Tabla No 1. Clasificación de las demandas sociales

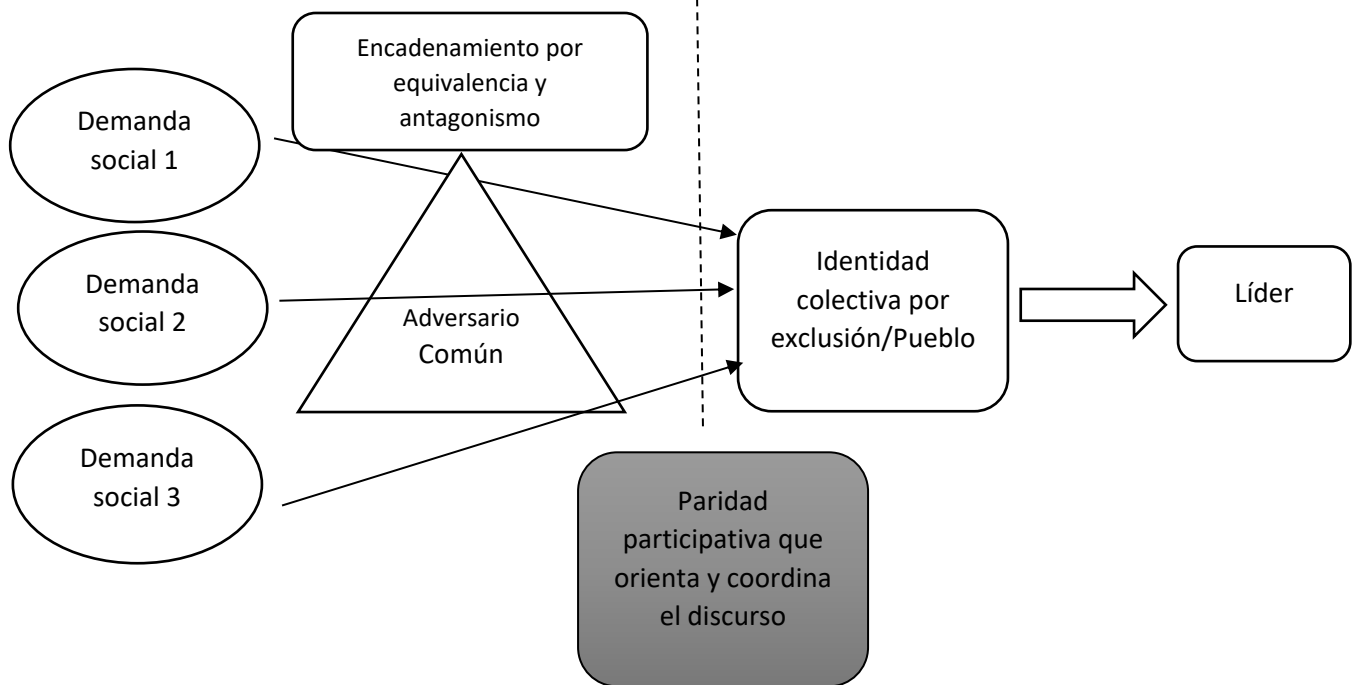
Demanda	Democrática	Populista
Económica	Incluye una dimensión de clase social pero no se articula con otras demandas y tiene solución en las instituciones vigentes.	Incluye una dimensión de clase social y se articula con otros tipos de demandas pues no tiene solución en las instituciones vigentes.
Simbólica	Tiene origen no clasista y refiere a la interpretación simbólica de un rasgo cultural o identitario particular y no se articula con otras demandas pues encuentra solución en las instituciones vigentes.	Tiene origen no clasista y refiere a la interpretación simbólica de un rasgo cultural o identitario y se articula con otras demandas pues no encuentra solución en las instituciones vigentes.

Como vemos en el modelo existen 2 tipos de demandas en función de su posibilidad de articulación, las demandas democráticas y las demandas populistas (hasta aquí Laclau), y dos, transversales en función de su contenido y origen: simbólico o económico. Las demandas democráticas son tramitadas por las instituciones políticas y las populistas ponen en tensión las instituciones mismas pero, a diferencia de Laclau, incluimos aquí una visión materialista de las demandas, o, en palabras del autor argentino, estamos considerando la dimensión óptica de las demandas sociales. Sin embargo, este modelo invierte un principio básico de Laclau, la idea de que el lenguaje moldea la interpretación posible de la realidad, pues partimos de experiencias concretas de injusticia y las demandas de ellas emanadas como momento anterior a las dinámicas de la construcción del discurso político y no como su consecuencia. Con esto retomamos la idea abandonada en el populismo socialista de Laclau de una doble articulación discursiva pero no nos quedamos simplemente en aquello que quedaba sometido a la determinación en última instancia por el economía sino que, ampliamos analíticamente el tipo de demandas posibles.

Hemos visto un primer momento que es aún - 218 - líder- 218 -ítico pues no se ha articulado un discurso capaz de explicarlas y proponer un posible salida a las mismas. El segundo momento es simplemente el momento populista de Laclau, el momento de la articulación. No obstante, no planteamos aquí un esbozo de populismo *tout court* sino un populismo democrático y por tanto, proponemos que este momento de articulación esté mediado por la paridad participativa en un ejercicio de doble articulación. Si la paridad participativa representa un momento posible de la igualibertad es porque tiene capacidad de hegemonizar otros significantes que provienen de las demandas sociales y por tanto brinda un complemento estructurante a la mera articulación. Ya no sería el nombre del líder y su influencia en el proceso de significación lo que determina el contenido

ideológico del movimiento populista sino que el proceso democrático produce el lugar del - 219 -íder como instancia necesaria pero ahora al líder es un comisionado del ejercicio democrático del pueblo. Podemos mostrar esta posición con un cambio en el flujo del modelo del populismo de Laclau:

FIGURA 3. Modelo ampliado del populismo



Expliquemos entonces nuestro nuevo modelo. El primer momento, igual que aparentemente en el de Laclau, consiste en la existencia de demandas sociales dispersas. Para nuestro caso estas demandas no son discurso sino también experiencia material de injusticia que se inserta en la vida misma y concreta de las personas. Esas demandas se entrelazan cuando el sistema no puede responder con sus instituciones a estas demandas haciendo que se acumulen y nutran articulaciones políticas colectivas articuladas por un principio de solidaridad y antagonismo por el afuera que se percibe como el origen de la injusticia. Aquí complementamos el antagonismo de Laclau con la

idea de los discursos solidarios por participación de Fraser. A diferencia de Laclau, proponemos que en tanto proyecto democrático se requiere introducir un principio formal de validación de la participación para darle forma y contenido al pueblo en tanto articulación política contingente. Bajo el entendido de la tangente Edipo/Creonte que retomamos de José Luis Moreno entendimos que los costes de transacción deben guardar cierto equilibrio con los costos sociales luego, no es posible un ejercicio de debate infinito pues la solución a las demandas insatisfechas, que es el objetivo mismo de la articulación populista, y por tanto, cierta verticalidad es necesaria y por tanto el liderazgo en uno o pocos puede ser necesario. Sin embargo, y a partir de la cuestión del desplazamiento entre dictadura comisarial y soberana que vimos en el punto 4.2 debemos establecer mecanismos de contención de ese liderazgo. Por ahora, en el plano teórico proponemos que el lugar del líder sea el momento final de la articulación y no, como en el modelo de Laclau, un momento a medio camino entre el movimiento populista que lo comisiona y su lugar en el proceso de significación creando una circularidad lógica que en la práctica beneficia la deriva autoritaria.

Con nuestra inversión y complementos encontramos un esbozo de modelo de populismo ampliado. Ampliado primero porque abandona parcialmente la ontología social que va de Saussure a Laclau e incluye un cierto materialismo pragmatista de Fraser y segundo, porque amplía la necesidad de debate y participación en la formación de movimientos populistas con intereses democratizantes. Como vemos, lo aquí se propone no es presa de la ingenuidad política. Sabemos que parte de la efectividad práctica del modelo de Laclau y en los movimientos que en él se inspiraron radicó precisamente en que muchos aspectos de la democracia interna del movimiento populista se delegaban en el líder y en él se proyectaban las esperanzas y decisiones pero, inevitablemente, también las tensiones que amenazan al proyecto político que se pretenda construir. El mismo

Bourdieu nos conduce a pensar que la construcción de un proyecto populista democrático y por tanto hegemónico tiene que considerar la posibilidad de incluir en su seno pequeños antagonismos reconciliables en un proyecto mayor. De nuevo, la posibilidad de democratizar una construcción hegemónica pasa por su espacialidad y temporalidad. Es decir, por el alcance limitado en las formaciones sociales al no ocupar la lógica misma de la democracia sino el lugar de una estrategia de los excluidos para participar de la toma de decisiones y por la temporalidad porque sus condiciones de existencia son específicas e incompatibles con instituciones eficientes. El tercer momento de una visión ampliada del populismo no puede ser otra que el momento de transformación institucional que ya hemos mostrado en el punto 7.3 y corresponde con la paridad participativa operando en tiempos institucionales.

Cuando propusimos que la paridad participativa era compatible como un momento democratizador de la dialéctica de la igualibertad presentamos el anterior diagrama. Explicamos anteriormente que el proceso de trámite de una experiencia de injusticia debe darse democráticamente desde la deliberación en condiciones de justicia de participación y debe desembocar en una transformación institucional que, de nuevo, generará otras nuevas experiencias de injusticia. Lo que no aclaramos antes es que este modelo corresponde al momento institucional de la dialéctica de la igualibertad. El modelo de populismo ampliado corresponde al momento insurreccional, cuando las instituciones se han agotado y son incapaces de tramitar la cantidad suficiente de demandas sociales para mantener estable el sistema. Nos encontramos entonces con dos caras de un solo proyecto: la democracia radical.

CONCLUSIONES

Iniciamos este documento con la intención de evaluar la teoría de Laclau respecto del populismo y su potencial como instrumento de procesos democráticos o democratizantes. Dicho ejercicio de evaluación implicó tres momentos diferentes pero encadenados para trazar una argumentación que tuviera en cuenta el desarrollo intelectual del autor, las dificultades internas de su teorización y sus propios propósitos, y finalmente, ofrecimos un esbozo del populismo que, valiéndose de elementos del socialismo feminista de Nancy Fraser, abre el camino para consolidar una teoría del populismo coherente con la finalidad de la democracia radical.

Con nuestro recorrido argumentativo podemos concluir que el populismo de Laclau es problemático para su fin autoimpuesto de profundizar y radicalizar la democracia. Las dificultades de esta propuesta se derivan en primera instancia de una ontología política que desconoce la importancia de la experiencia material de la vida social para la configuración de demandas sociales y la construcción de identidades políticas, como evidenciamos en capítulo 5 apartado 5.1 cuando en su comparación de las oposiciones reales y el antagonismo, el autor argentino insiste en la desconexión de la dimensión óptica y ontológica de la sociedad, dando a esta última toda la carga epistémica para generar el proceso de producción del discurso. En su apuesta por las teorías del discurso Laclau termina por facilitar teóricamente la apropiación del líder populista del proceso mismo de significación asumiendo un rol preocupantemente análogo con la del dictador soberano que muestra un primer extravío antidemocrático en la obra de Laclau.

Como antecedente de este fallo, las condiciones materiales que experimentan las personas y los grupos que expresan las demandas sociales terminan por ser determinadas en su dimensión

discursiva por el líder y no por un proceso democrático deliberativo que tenga en cuenta a los demandantes. Así, el populismo de Laclau deja a las bases sociales de los movimientos populistas en un lugar pasivo de apoyo al líder y no como la fuente misma de las necesidades y sus posibles soluciones, haciendo que el líder devenga pueblo por suplantación; incluyendo de contrabando en una posición democrática radical la esencia del pensamiento conservador de Carl Schmitt.

En nuestra reconstrucción del autor vemos que el desplazamiento del análisis material de la sociedad tiene mayor relación con su alejamiento de Althusser y sus discusiones con Poulantzas que de su aceptación de los elementos lacanianos de aplicación del psicoanálisis a la política. Esto significa que, si bien evidentemente Laclau se vale de Lacan, lo hace justamente para llenar el vacío teórico que el vuelco en la idea de sobredeterminación que se da en *Hegemonía y estrategia socialista* y la convierte en una concepción exclusivamente simbólica desprendida de cualquier análisis que tuviera alguna tendencia a la “determinación en última instancia por la economía”. En su búsqueda por una teoría social fundada en el discurso Laclau olvida cuidar la conversión óptica de su propuesta ontológica haciendo que la práctica de su teoría tienda a procesos de liderazgos de pocos o de uno que no es congruente como la idea del populismo como poder del pueblo.

Cómo vimos en el capítulo 6, particularmente el punto 6.1, el populismo tiene dificultades para pasar un test anti-oligárquico pues su funcionamiento práctico tiene la tendencia a consolidar la mayor parte del poder en el líder en pro de la eficacia evitando los costos de transacción política. José Luis Moreno nos mostró las dificultades de los procesos excesivamente deliberativos que sacrifican la eficacia, pero pareciera que el populismo de Laclau sacrifica la deliberación y también la eficacia por cuanto el líder tiende también a dificultar la operación de las instituciones políticas encargadas de satisfacer las demandas sociales.

Pese a las críticas anteriores, encontramos que los faltantes en la teoría de Laclau pueden completarse si se dan por lo menos tres consideraciones. La primera se refiere a la espacialidad y temporalidad de las lógicas hegemónicas que constituyen al populismo. Una dificultad de este mismo texto tiene que ver con situar cuando hegemonía y populismo son cosas diferentes y cuando se diferencian en la teorización del autor de la lógica democrática. Esta dificultad reside en que la obra de Laclau tiende a ampliar igualar hegemonía, populismo y democracia, no obstante, en *Hegemonía y estrategia socialista* la hegemonía se presentó como una estrategia para la lucha socialista, lo que implicaba que existen otras formas de articulación no hegemónicas. Si bien es plausible que toda articulación democrática tenga un aire hegemónico, lo cierto es que para considerar el populismo, del género hegemonía, en una dimensión democratizante debe hacerse como una estrategia de lucha política que no agota la totalidad del funcionamiento de la democracia. Así, el populismo debe tener una espacialidad social menor a la sociedad misma y abrir espacio a lógicas no hegemónicas y limitar su temporalidad a los momentos de crisis, como en el análisis de Poulantzas sobre el fascismo. Luego, el populismo sería el anverso de la democracia en tiempos de crisis.

Una vez establecida la temporalidad y la espacialidad del populismo democratizante debemos complementarlo en sus falencias teóricas. La primera y más prominente es su teoría del discurso. Con Fraser y los MIC ofrecemos una alternativa socialista que considera tanto la dimensión material como la dimensión simbólica de las demandas sociales, haciendo que el antagonismo no sea exclusivamente la interrupción entre la dimensión del investimento entre la dimensión ontológica y la óptica de la política sino que, la experiencia de la injusticia sea el fundamento del antagonismo.

La segunda consiste en establecer un criterio mínimo, pero básico, para la profundización del debate democrático, la “paridad participativa”, como principio de orientación tanto de la democracia radical en tiempos normales como del populismo en tiempos de crisis y reconstitución. Con esto no esperamos deshacernos del líder populista sino resignificar su función. Como bien menciona Althusser en *Maquiavelo y nosotros* (2004) el proceso de crear un nuevo principado, bien podemos decir escenario político, es una tarea solitaria que debe recaer en uno que rápidamente debe convertirse en muchos. El populismo entonces, para ser democrático, debe comisionar a uno o unos pocos para afrontar la conducción en tiempos donde la eficacia es indispensable pero rápidamente debe desarticular a esos pocos para que muchos vivan la democracia.

BIBLIOGRAFÍA

Alemán, J. (2016). *Horizontes neoliberales en la subjetividad*. Grama.

Althusser, L. (1967). *La revolución teórica de Marx*. Siglo XXI.

Althusser, L. (1971). *Ideología y aparatos ideológicos de Estado: (notas para una investigación)*. La Oveja Negra.

Althusser, L. (2004). *Maquiavelo y nosotros* (Vol. 28). Ediciones Akal.

Althusser, L., & Navarro, F. (2015). *Filosofía y marxismo*. Siglo Veintiuno Editores.

Althusser, L. (2021) *La transformación de la filosofía* (Juan Manuel Azpitarte y Juan Carlos Rodríguez, traductores). Editorial Universidad de Granada.

Álvarez Yágüez, J. (2022) Hegemonía y totalidad ética. La dimensión antimoderna de la hegemonía gramsciana. *Res Pública. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 25(3), 343-359.
<https://dx.doi.org/10.5209/rpub.76673>

Anderson, P. (2018). *Las antinomias de Antonio Gramsci*. Ediciones Akal.

Arditi, B. (2010). ¿Populismo es hegemonía es política? La teoría del populismo de Ernesto Laclau. *Constellations*, 17(2), 488-497.

Arditi, B. (2010b). Posthegemonía: la política fuera del paradigma postmarxista habitual. *H. Cairo y J. Franzé (Comps.)*, *Política y cultura*, 159-193.

Balibar, E. (2005). *Violencias, identidades, civilidad* (trad. de Luciano Padilla). Gedisa.

Balibar, É. (2013). *Ciudadanía*. Adriana Hidalgo editora

Balibar, É. (2017). *La igualibertad*. Herder Editorial.

Balibar, É. (2019). Absolute Capitalism. In *Mutant Neoliberalism* (pp. 269-290). Fordham University

Boron, A. A. (1996). ¿" Postmarxismo"? Crisis, recomposición o liquidación del marxismo en la obra de Ernesto Laclau. *Revista Mexicana de Sociología*, 17-42.

Bourdieu, P. (1985). *¿ Qué significa hablar?*. Akal.

Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico*. Siglo XXI de España Editores.

Bourdieu, P. (2016). *La distinción: criterio y bases sociales del gusto*. Taurus.

Biglieri, P., & Cadahia, L. (2021). *Siete ensayos sobre populismo*. Herder Editorial.

Braverman, H. (1998). *Labor and monopoly capital: The degradation of work in the twentieth century*. Nyu Press.

Cadahia, L. ., & Coronel, V (2018). Populismo republicano: más allá de “Estado versus pueblo”. *Nueva sociedad*, (273).

Colletti, L. (1975). Marxism and the Dialectic. *New Left Review*, 93(4), 3-29.

Colletti, Lucio (1982). *La superación de la ideología*. Cátedra.

Cohen, G. A. (1986). *La teoría de la historia de Karl Marx: una defensa*. Siglo XXI.

Cuevas, J. M. R., & Pestaña, J. L. M. (2022). *Recuperar el socialismo: Un debate con Axel Honneth*. Ediciones Akal.

De Ípola, E., & Portantiero, J. C. (1981). Lo nacional-popular y los populismos realmente existentes. *Nueva Sociedad*, 54, 7-18.

Di Tella, T. S. (1965). Populismo y Reforma en América Latina. *Desarrollo Económico*, 4(16), 391-425. <https://doi.org/10.2307/3465879>

DOnofrio, A. (2013). El final del eurocomunismo y el Partido Comunista de España (PCE). *Studia Historica. Historia Contemporánea*, 31. (PCE), 167-191.

Domènech, A. (2019). *El eclipse de la fraternidad: una revisión republicana de la tradición socialista*. Akal.

Duque, C (2015). “La idea de democracia radical en Jürgen Habermas y Ernesto Laclau. Convergencia y contrastes”, En *Reconocimiento y democracia: desafíos de la justicia*. Centro Editorial Universidad del Valle, Cali Colombia, Pp 125-166.

Fassin, É. (2018). *Populismo de izquierdas y neoliberalismo*. Herder Editorial.

Fraser, N., & Honneth, A. (2006). ¿ *Redistribución o reconocimiento?: un debate político-filosófico*. Morata.

Fraser, N. (1985). Toward a Discourse of Ethic Theory. *Praxis International*, 5(4), 425-429.

Fraser, N. (1985b). Whats critical about critical theory? The case of Habermas and gender. *New german critique*, (35), 97-131.

Fraser, N. (1991). La lucha por las necesidades: esbozo de una teoría crítica socialista-feminista de la cultura política del capitalismo tardío. *Debate feminista*, 3, 3-40.

Fraser, N. (1997). *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición" postsocialista"*. Siglo del Hombre Editores.

- Fraser, N. (2012). *Escalas de Justicia*. Herder Editorial.
- Fraser, N. (2012b). Sobre la justicia. *New left Review*, 74, 37-46.
- Fukuyama, F. (2006). *The end of history and the last man*. Simon and Schuster.
- Freud, S. (2001). *La interpretación de los sueños. Obras Completas. Volumen IV y V*. Amorrortu Ediciones.
- García, R. (2010). Las raíces del populismo. Los movimientos populistas del siglo XIX en Rusia y Estados Unidos. *Argumentos (México, DF)*, 23(63), 267-288.
- Gavernet, H. y Moler, A. (1992). *El Romano, la tierra, las armas*. Lex.
- Gramsci, A. (1971). *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Nueva visión.
- Gramsci, A. (2005). *The southern question*. Guernica Editions.
- Germani, G. (1971). *Política y sociedad en una epoca de transición*. Paidós.
- Grueso, D. I. (2001). A propósito de instituciones justas. La rehabilitación de la racionalidad moral en Rawls y Habermas. *Precedente Revista Jurídica*, 109-126.
- Grueso, D. I. (2010). La especificidad filosófico-política de la pregunta por la justicia. *Coherencia*, 7(13), 181-211.
- Habermas, J (1985). *Conciencia moral y acción comunicativa*. Península.
- Habermas, J. (1988). La crisis del Estado de bienestar y el agotamiento de las energías utópicas. *Ensayos políticos*, 113-134.
- Habermas, J (1998). *Facticidad y Validez*. Trotta.
- Habermas, J (1999). *La inclusión del otro*. Paidós.

Habermas, J. (2005). Tres modelos de democracia. Sobre el concepto de una política deliberativa. *Polis. Revista Latinoamericana*, (10).

Habermas, J (2009). *Aclaraciones a la ética del discurso*. Trotta.

Hall, S. (2011). The neo-liberal revolution. *Cultural studies*, 25(6), 705-728.

Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento*. Crítica.

Kant, I. (1977). Ensayo para introducir en la filosofía el concepto de magnitudes negativas. <https://philpapers.org/rec/KANEPI-2>

Kant, I. (2007). *Crítica de la razón pura*. Losada.

Kelsen, H. (1956). *Qué es la justicia?* (Vol. 1). La Universidad.

Lacan, Jacques. (2007) *El Seminario 10: La angustia*. Paidós

Laclau, E. (1978). *Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo, fascismo, populismo*. Siglo XXI-España.

Laclau, E. (1993). *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Ediciones Nueva Visión.

Laclau, E. (1996). *Emancipación y diferencia* . Ariel.

Laclau, E. (2002). *Política de la retórica. Misticismo, retórica y política*. Fondo de cultura económica.

Laclau, Ernesto (2009). La razón populista (Soledad Laclau, Trad.). Fondo de Cultura Económica.

Laclau, Ernesto (2009b). Populismo: ¿qué nos dice el nombre? En *El populismo como espejo de la democracia* (pp. 51-70). Fondo de Cultura Económica.

Laclau, E. (2014). *Los fundamentos retóricos de la sociedad*. Fondo de Cultura Económica.

Laclau, E. Mouffe. Ch., (2004): *Hegemonía y estrategia socialista, hacia una radicalización de la democracia*. Fondo de cultura económica.

Lefort, C. (1990). *La invención democrática*, trad. Irene Goff, Nueva Visión.

Lenin, V. I. (1975). *Obras Completas (Tomo I)*. Editorial Progreso

Lewis, W. S. (2005). The under-theorization of overdetermination in the political philosophy of Ernesto Laclau and Chantal Mouffe. *Studies in Social and Political Thought*, Issue 11 (May 2005): 2-24.

Lovell, T. (Ed.). (2007). *(Mis) recognition, social inequality and social justice: Nancy Fraser and Pierre Bourdieu*. Routledge.

Luxemburgo, Rosa. (1970). *Huelga de masas, partido y sindicatos*. Grijalbo.

MacPherson, C. B. (1992). *The real world of democracy*. House of Anansi.

Manini, G. (2015). Louis Althusser: El sujeto entre comillas. *Astrolabio: revista internacional de filosofía*, 1-10.

Marchart, O. (2009). *El pensamiento político posfundacional: la diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Fondo de cultura Económica.

Marx, K. (1989). *Introducción general a la crítica de la economía política*. (José Auricó y Jorge Tula, traductores). Siglo XXI.

Marx, K. (2008). *Contribución a la crítica de la economía política*. Siglo xxi.

Maquiavelo, Nicolás (2011). Discursos sobre la primera década de Tito Livio. En Maquiavelo: Obras completas (pp, 245-634). Gredos.

Mazzolini, S. (2020). Populism Is not Hegemony: Towards a Re-Gramscianization of Ernesto Laclau. *Theory & Event* 23(3), 765-786. <https://www.muse.jhu.edu/article/760421>.

Mazzolini, S. (2020b). Populismo y hegemonía entre espacio y tiempo. *Ensayo*, 21-36.

Melo, J, & Aboy Carlés, g. (2014). La Democracia Radical y su Tesoro Perdido: Un Itinerario Intelectual de Ernesto Laclau. *Postdata*, 19(2) Recuperado en 19 de mayo de 2024, de http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S18516012014000200005&lng=es&tlng=en.

Merlin, N. (2013). La demanda populista y el líder. *Studia Politicae*, (31), 41-52.

Miliband, R. (1970). *El Estado en la sociedad capitalista*. Siglo XXI.

Mouffe, C. (1999). Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism? *Social Research*, 66(3), 745–758. <http://www.jstor.org/stable/40971349>

Mouffe, C. (2014). Hegemony and ideology in Gramsci. In *Gramsci and Marxist theory* (pp. 168-204). Routledge.

Mouffe, C. (2019). *Por un populismo de izquierda*. Siglo XXI Editores.

Moreno Pestaña, J. L., & Ruiz Moreno, J. Á. (2022). ¿ Qué libertad requiere el socialismo de mercado? Las contribuciones de Antoni Domènech y Axel Honneth. *Izquierdas*, (51).

Offe, C. (1984). *Contradictions of the welfare state*. Hutchinson & Co

- Panizza, F. (2008). Fisuras entre populismo y democracia en América Latina. *Stockholm review of Latin american Studies*, 3, 81-93.
- Pestaña, J. L. M. (2015). La lógica de los pequeños capitales: filosofía y sociología del populismo. *El Viejo Topo*, (330), 88-98.
- Pestaña, J. L. M. (2019). *Retorno a Atenas: La democracia como principio antioligárquico*. Siglo XXI de España Editores.
- Pestaña, J. L. M. (2021). *Los pocos y los mejores: localización y crítica del fetichismo político* (Vol. 93). Ediciones Akal.
- Phelan, S. (2011). The media as the neoliberalized sediment: Articulating Laclaus discourse theory with Bourdieus field theory. In *Discourse theory and critical media politics* (pp. 128-153). London: Palgrave Macmillan UK.
- Poulantzas, N. (1969). *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista*. Siglo XXI.
- Poulantzas, N. (1976). A propos de limpact populaire du fascisme. *Éléments pour une Analyse du Fascisme. Séminaire de Maria-A. Macciocchi, Paris VIII-Vincennes, 1974-1975*, 2.
- Poulantzas, N. A. (1979). *Fascismo y dictadura: la III internacional frente al fascismo*. Siglo Veintiuno Editores.
- Poulantzas, N. (1998). *Las clases sociales en el capitalismo actual*. Siglo XXI.
- Pollock, F. (2020). State capitalism: its possibilities and limitations. In *Critical Theory and Society, A Reader* (pp. 95-118). Routledge.
- Rawls, J. (1995). *Liberalismo político*. Fondo de cultura económica.

Rawls, J. (2006). *Teoría de la justicia*. Fondo de cultura económica.

Retamozo, M. (2011). Tras las huellas de Hegemón. *Utopía y praxis latinoamericana*, 16.

Rinesi, E y Muraca, M. (2009). Populismo y República: Algunos apuntes sobre un debate actual. En E. Rinesi, G. Vommaro, M. Muraca (Eds.), *Si este no es el pueblo* (pp. 58-74). Universidad Nacional General Sarmiento.

Rojas, E. G. (2014). La política y el discurso, más allá de la estructura. Sobre algunas categorías lingüísticas en la obra de Ernesto Laclau. *Question/Cuestión*, 1(42), 215-227.
<https://www.perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/question/article/view/2117>

Rosenberg, A. (1981). *Democracia y socialismo: historia política de los últimos ciento cincuenta años (1789-1937)*. Ediciones Pasado y Presente.

Rustin, M. (1988) Absolute Voluntarism: Critique of a Post-Marxist Concept of Hegemony, *New German Critique* 43: 146–73.

Rosanvallón, P. (2020). *El siglo del populismo: historia, teoría, crítica*. Ediciones Manantial.

Saussure, F. D. (1945). *Curso de lingüística general*. Editorial Losada.

Schmitt, C. (1985). *La dictadura: Desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletarias* (No. 329.1 S2y).

Stavrakakis, Y. (2007). *Lacanian Left: Psychoanalysis, Theory, Politics*. Edinburgh University Press.

Tarcus, H. (1991). *Debates sobre el Estado Capitalista* (Miliband, Poulantzas, Laclau). El cielo por asalto Edt.

Taylor, Ch. (1997). *Argumentos filosóficos*. Paidós

Thomas, P. (2009). The Gramscian moment: philosophy, hegemony and Marxism. In *The Gramscian Moment*. Brill.

Tronti, M. (2001). *Obreros y capital* (Vol. 8). Ediciones Akal.

Gutierrez, D. A.. (2022). Populismo,(post) hegemonía y democracia: repensar el populismo sin hegemonía. *Las Torres de Lucca: revista internacional de filosofía política*, 11(1), 65-78.

Valencia, D. A. (2023). Igualibertad y paridad participativa: elementos básicos para democratizar la democracia. *Isegoría*, (68), e12-e12.

Velasco, J. (2014). *Para leer a Habermas*. Alianza editorial.

Villacañas, J. L. (2017). *Populismo* (Vol. 1). La huerta grande.

Wallerstein, I., & Balibar, E. (1991). *Raza, nación y clase* (Vol. 16). IEPALA Editorial.

Wenman, M. A. (2003). Laclau or Mouffe? Splitting the difference. *Philosophy & social criticism*, 29(5), 581-606.

Wright, E. O. (1983). *Clase, crisis y Estado*. Siglo Veintiuno de España.

Wright, E. O. (2006). Los puntos de la brújula. Hacia una alternativa socialista. *New left review*, 41, 81-109.

Žižek, S. (1992). *El sublime objeto de la ideología*. Siglo xxi.

Žižek, S. (1993). “Más allá del análisis del discurso” en Ernesto Laclau. *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, 257-267.

Žižek, S. (2022). *Contra la tentación populista*. Ediciones Godot.

Young I. (2000). *La justicia y la política de la diferencia*. Traducción de Silvina Álvarez. Ediciones Cátedra, Instituto de la Mujer.