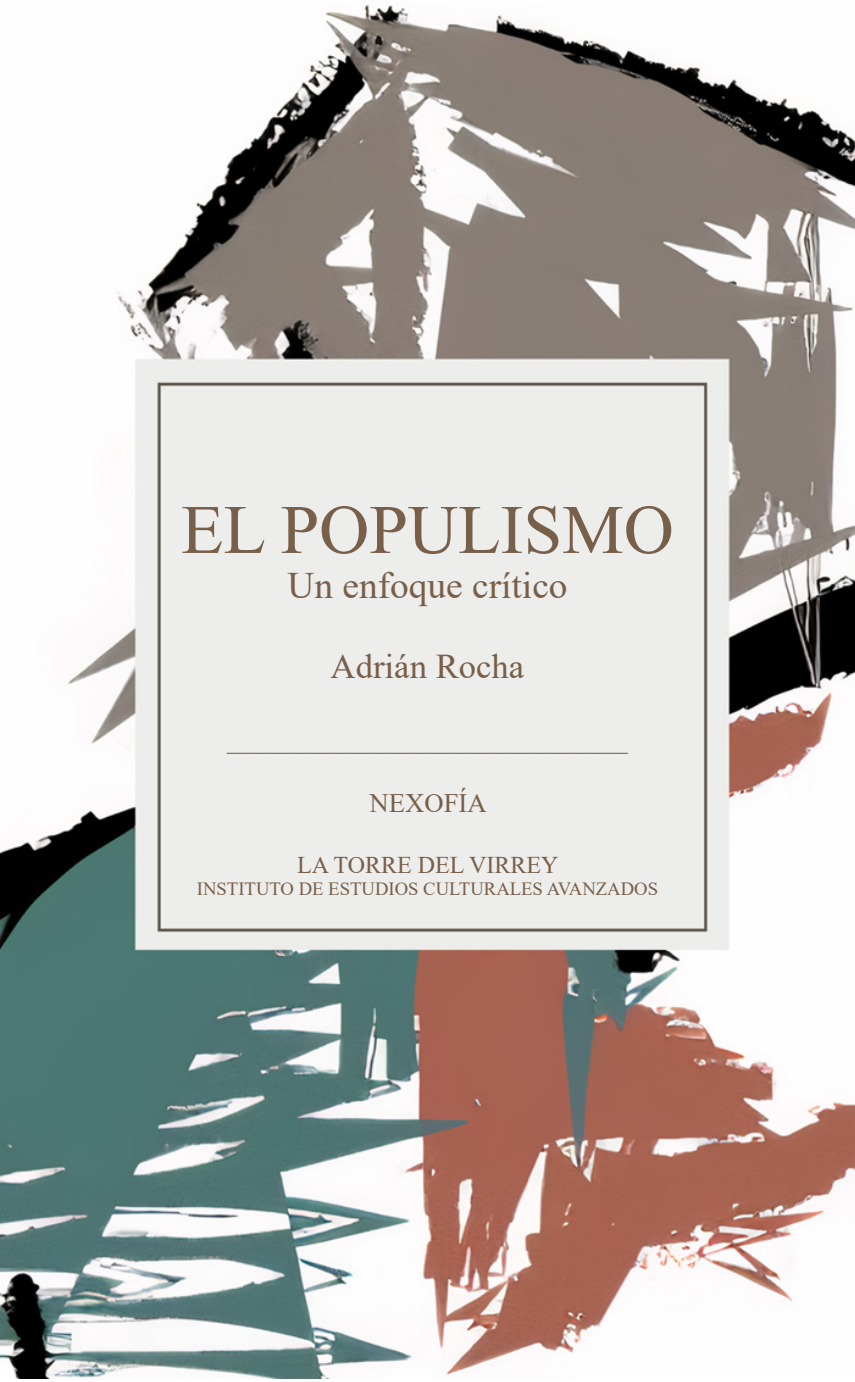


The background of the book cover is an abstract composition of various geometric shapes, including triangles and polygons, in shades of teal, red, and black. These shapes are layered and overlap, creating a dynamic and modern visual effect. A central white rectangular area with a thin black border contains the text.

EL POPULISMO

Un enfoque crítico

Adrián Rocha

NEXOFÍA

LA TORRE DEL VIRREY
INSTITUTO DE ESTUDIOS CULTURALES AVANZADOS

EL POPULISMO

Un enfoque crítico

Adrián Rocha

Nexofía



la torre del Virrey
instituto de estudios culturales avanzados

Edita:
Instituto de Estudios Culturales Avanzados
La Torre del Virrey

NEXOFÍA, LIBROS ELECTRÓNICOS DE LA TORRE DEL VIRREY,
colección dirigida por Esmeralda Balaguer García

Apartado de Correos 255
46183 l'Eliana (Valencia), España

<<http://www.latorredelvirrey.es>>

Edición y Maquetación:
Esmeralda Balaguer García

Diseño de cubierta:
Teresa Lizandra Martos

ISBN 978-84-09-53330-5

INTRODUCCIÓN	5
CAPÍTULO I. PENSAR EL POPULISMO	24
I.1 El contexto latinoamericano del populismo	26
I.2 ¿Por qué, pues, seguir investigando el populismo?	34
I.3 La implícita naturalización axiológica de Laclau	48
CAPÍTULO II. LA DEMOCRACIA LIBERAL	73
<i>Excursus</i> conceptual y terminológico	73
II.1 Populismo y poliarquía, incompatibilidades apriorísticas	78
II.2 Republicanismo y democracia liberal	86
II.3 La democracia liberal y la competencia entre partidos	94
II.4 La democracia liberal, según Macpherson	100
CAPÍTULO III. SOBERANÍA POPULAR Y SUBJETIVIDAD POPULAR	108
<i>Excursus</i> conceptual y terminológico	
III.1 Habermas y la soberanía popular como procedimiento	112
III.2 Sartori y la soberanía popular como <i>ersatz</i>	119
III.3 Laclau y la subjetividad popular	129
III.4 Soberanía popular y subjetividad popular	135
<i>TELÓN DE FONDO: ALTERNATIVAS AL MARCO SIMBÓLICO LIBERAL</i>	143
CONCLUSIÓN	159

INTRODUCCIÓN

El populismo se ha granjeado un justo lugar en las ciencias sociales, el cual está expandiéndose. Concepto polisémico y, por eso mismo, difuso, su recurrente aparición en la contienda política, mediática y académica constituye un válido motivo para investigarlo e intentar desentrañar su naturaleza, que se presenta como abigarrada, heterogénea y, acaso su rasgo más apasionante: profundamente moderna.

Precisamente en su carácter moderno, que involucra problemáticas clásicas en torno del Estado-Nación y de la irrupción de las masas en la vida pública, estriba lo más atractivo del populismo: asociado con algo excesivo, irracional y propicio para líderes atentos a pulsiones muy humanas (demasiado humanas), el populismo se muestra investido de una vitalidad contestataria y de una intensidad política sorprendentes, las cuales parecieran reflejar fielmente la ambigüedad de la condición moderna; ambigüedad que se hace evidente

en las resistencias que, en el seno de la modernidad, ha suscitado la misma Ilustración, casi especularmente, a partir de una dialéctica que pareciera surgir para, intentando contrariarla, volverla aun más fuerte. En esa tensión anida la coexistencia de la razón política y de la pasión colectiva; la convivencia del renunciamento racional al espíritu fáustico y la voluntad política por la universalidad (por la totalidad);¹ el anudamiento entre el perenne e inevitable avance de la tecnología y la reacción romántica ante ese devenir.²

En efecto, el populismo nace de concepciones románticas y metafísicas acerca de la relación entre el pueblo y la nación. El *volkgeist* o “espíritu del pueblo”, concepto caro a Herder, ya manifestaba un problema inherente a la modernidad: la tensión entre localismos y cosmopolitismo, entre universalidad y particularidad, que puede traducirse como una problemática entre

1 En sus *Ensayos sobre sociología de la religión*, Weber señala que “la limitación al trabajo especializado, y la renuncia a la universalidad fáustica de lo humano que ella implica, es en el mundo actual condición de toda obra valiosa y que, por tanto, “acción” y “renuncia” se condicionan recíprocamente de forma inexorable en el mundo de hoy”. M. WEBER, *Ensayos sobre sociología de la religión*, trad. de José Almaraz y Julio Carabaña, Turus, México, 1983, p. 164. José M. González García retoma este punto en su libro *Las huellas de fausto. La herencia de Goethe en la sociología de Max Weber*, indicando que se produce un tránsito desde el mundo de la belleza al mundo del trabajo, en el que el Hombre, con mayúsculas, deviene sencillamente el hombre cotidiano, el cual se ve obligado a la especialización propia de la división social del trabajo. J.M. GONZÁLEZ GARCÍA, *Las huellas de fausto. La herencia de Goethe en la sociología de Max Weber*, Tecnos, Madrid, 1992.

2 Con excepción del nazismo, que fue un populismo totalitario en el que hubo una hibridación entre romanticismo filosófico y modernidad técnica, tal como lo demuestra con brillantez Jeffrey Herf en *El modernismo reaccionario*, en la cultura populista existe siempre una tensión entre tradicionalismo y progreso, entre modernización y conservadurismo. J. Herff, *El modernismo reaccionario. Tecnología, política y cultura en Weimar y el Tercer Reich*, trad. de Eduardo L. Suárez, FCE, México.

identidad local y global, entre soberanía y globalización. Esta cuestión adquiere volumen a causa de enormes transformaciones políticas y económicas producidas por la modernidad, cuyos impactos empiezan a volverse traumáticos alrededor de la mitad del siglo XIX y principios del XX. Sin embargo, aunque este concepto fuera acuñado en clave germánica (*volk* significa “pueblo”), su significancia estaría implícita en diversas culturas.³ En Rusia, el movimiento *naródniki* de mediados del siglo XIX también partía de una visión del “pueblo” (*narod*) en clave telúrica, en relación con la tierra, a partir de una idealización de las tradiciones del campesinado que daría origen al movimiento “ir hacia el pueblo” de 1873-1874, que movilizó a numerosos miembros de la *inteligentsia* rusa a migrar a las aldeas, “algunos de ellos creyendo ser esclarecedores del campesinado, otros más humildes, en busca de la simple sabiduría del pueblo, a veces con la esperanza de llevar adelante la organización y propaganda revolucionaria”.⁴

De allí la íntima conexión de estas concepciones con propuestas de reformas agrarias y con un diagnóstico apocalíptico respecto del avance de la modernidad capitalista, cuya mejor expresión es la Ciudad.⁵ Estos

3 Filósofos del siglo XVIII temprano como Herder o Justus Möser en Alemania influirían en pensadores de fines del siglo XVIII y del siglo XIX como Friedrich Schlegel y Schelling, pero también en rusos como Aleksandr Herzen y Nikólai Danilevsky, en el francés Maurice Barrés o en hispanistas como Menéndez Pelayo. Herder y Möser fueron precursores de ideas que luego serían retomadas y amplificadas desde diferentes perspectivas por Alfred Rosenberg, Walther Darré, Hans Freyer, Walter Schubart, Oswald Spengler, el geopolítico Karl Haushofer e incluso Arnold Toynbee.

4 S. FITZPATRICK, *La revolución rusa*, traducción de Pico Estrada, Siglo XXI, Buenos Aires, 2015, p. 39.

5 Hay importantes debates en torno de la Ciudad como constructo. Habermas señaló que “las huellas históricas de la ciudad occidental, como la ha descrito Max Weber, la ciudad de la burguesía europea

procesos se presentaron en numerosas latitudes: en América, a través de la democracia jacksoniana norteamericana y del régimen mazorquero establecido por Juan Manuel de Rosas en Argentina (aun asumiendo las importantes diferencias entre ambos movimientos); en Asia, a partir de la revuelta de los Taiping, en China. Si bien todas estas experiencias pueden ser consideradas como posibles antecedentes culturales e históricos del populismo, no deben ser comprendidas necesariamente como “protomodelos populistas”, pues, como se verá, el populismo en el siglo XX está estrictamente vinculado con dinámicas políticas que se abren paso en medio de profundas transformaciones económicas, culturales y sociales que tienen al nacionalismo, a la urbanización y a la industrialización como bases sustanciales.⁶

en la alta Edad Media, de la nobleza urbana en el Norte de la Italia renacentista, la ciudad residencial, renovada por los constructores barrocos al servicio de los príncipes, estas huellas se han mezclado en nuestras cabezas en un concepto confuso y polifacético de ciudad. Este concepto pertenece a la clase de esos que Wittgenstein encuentra en las costumbres y la conciencia propia de una paraxis cotidiana consuetudinaria: con nuestro concepto de ciudad aparece vinculada una forma de vida. Este concepto se ha transformado tanto que aquel del que procede ya no está a su altura”. J. HABERMAS, *Ensayos políticos*, trad. de Ramón García Cotarelo, Península, Barcelona 1994, p. 25.

Es probable que Habermas esté en lo cierto. No obstante, aquí se entiende a la ciudad en este último sentido: como el espacio en el que la civilización occidental ha logrado aglutinar una praxis cotidiana vinculada con una forma de vida, esta es: la vida moderna, que sin dudas deviene de aquél primer estadio de la ciudad al que Habermas hace referencia.

6 Para Stewart, el populismo es una suerte de nacionalismo en el que la relación entre pueblo y nación es una variable fundamental. Aquí también se considera que esa relación es axial en las teorías y prácticas contemporáneas del populismo, a la que habría que agregar elementos económicos y políticos, como la industrialización y la irrupción de las masas en la vida pública. Ver: *Populismo. Sus significados y características nacionales*, compilación de G. Ionescu, E. Gellner, Amorrortu, Buenos Aires, 1970.

En ese contexto, el populismo emerge como la consecuencia de un desacople constitutivo de la vida moderna: el que disloca individuo y sociedad, que analíticamente podría rastrearse en la disyuntiva esbozada por Benjamin Constant entre la libertad de los antiguos y la de los modernos, recogida por Isaiah Berlin en su clásico estudio sobre los dos conceptos de libertad. El populismo, así, se acercaría al ideario de la libertad positiva, aunque bajo un ímpetu distorsionado y conflictivo, schmittiano y anti-iluminista.⁷ Pero el populismo también puede dilucidarse a partir de lo que Weber denominó “el desencantamiento del mundo”, una consecuencia del triunfo de la racionalidad administrativa que, insoslayable en un mundo en el que prima la división social del trabajo, desembarca en la caída del talante fáustico, esto es: en la renuncia inevitable al sentimiento totalista, a la aspiración a la totalidad, cuya contracara es la dominación administrativa.⁸ Aspiración que, por lo

7 Como bien indica José María Lassalle, las pulsiones del populismo “conllevan una fractura formidable. Primero, porque sus vínculos con la globalización tecnológica y con la irrupción de nuevos modelos de identidad masiva y virtual son capaces de desestabilizar el relato mismo de la ilustración y, con él, las bases materiales de su epistemología, sensible y corpórea”. J. M. LASSALLE, *Contra el populismo*, Debate, Barcelona, 2017, p. 3. Si bien esta concepción refiere específicamente al populismo actual, la desestabilización del relato de la Ilustración es inherente al populismo en toda época. Esta hipótesis toma mayor consistencia epistemológica a partir de la propuesta de Aleksandr Dugin, expuesta en su libro *La cuarta teoría política*. Allí, el filósofo ruso ensaya una apuesta por un populismo integral con fundamentos filosóficos, geopolíticos y antiliberales.

8 Según Weber, “no debe uno dejarse engañar y perder de vista que todo *trabajo* continuado se realiza por funcionarios en sus *oficinas*. Toda nuestra vida cotidiana está tejida dentro de ese marco. Pues si la administración burocrática es *en general* –*caeteris paribus*– la más racional desde el punto de vista técnico-formal, hoy es, además, sencillamente inseparable de las necesidades de la administradición de *masas* (personales o materiales)”. M. WEBER, *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, trad. de José Medina Echeverría, Juan Roura Parella, Eduardo García Martínez, Eugenio Imaz y José

demás, en el populismo retorna freudianamente con la fuerza de lo reprimido, a través de un rasgo concreto: la tendencia a la “homogeneización forzada y unidireccional del discurso político”;⁹ tendencia que encuentra una hendidura sustancial para su permeación a través de lo que Tomás Valladolid Bueno ha denominado una “democracia de las emociones”, en contraposición a las emociones de la democracia¹⁰. En efecto, Ernesto Laclau considera que los *afectos* juegan un rol estructurante en la configuración de las identidades colectivas. El aspecto afectivo-emocional configura así al populismo.

El predominio administrativo trae como contrapartida el acometimiento político de las masas, las cuales desbordan la esfera administrativa y tornan un problema su incorporación, poniendo así en jaque al sistema político. La democracia competitiva de partidos, analizada en este estudio, es sobrepasada en el siglo XX por fenómenos de masas que desnudan la cifrada cobertura de los sistemas de partidos a las elites políticas (cobertura que muchos considerarán necesaria e irrenunciable). Max Weber advirtió este dilema. Tal vez por eso, en los últimos años

Ferrater Mora, 1964, p. 178.

9 Así lo advierte Antonio Elorza respecto del proceso en Cataluña, pero su análisis vale sin duda para el populismo en general. Ver artículo en El País digital, ‘Cataluña, totalismo o democracia’, 14 de marzo de 2014. Recuperado de: https://elpais.com/politica/2014/03/14/actualidad/1394825149_706409.html

10 En la revista *Claves de razón práctica*, el filósofo Tomás Valladolid Bueno publicó un artículo llamado ‘Democracia de las emociones y emociones democráticas’, en donde desmenuza el carácter emotivo-irracional del populismo nacionalista catalán, contraponiéndolo a las nociones cívicas de la democracia, en torno de las cuales las emociones se vertebran sobre la dicotomía singularidad-universalidad, pero superando el artefacto nacional. Las emociones democráticas parten de una ciudadanía activa, comprometida con la deliberación. Ver: T. Valladolid Bueno, ‘Democracia de las emociones y emociones democráticas’, *Claves de Razón Práctica*, 246 (mayo/junio 2016/2), pp. 76-83.

de su vida, se pronunciaría en favor de una democracia plebiscitaria, en su célebre artículo ‘El presidente del Reich’, aparecido el 25 de febrero de 1919 en la *Berliner Börsenzeitung*.¹¹

El populismo se inscribe en ese desacople estructural entre racionalidad administrativa y voluptuosidad social; entre política, en el sentido deliberativo, y soberanía, en clave popular; entre individuo, como sujeto provisto de derechos, y pueblo, como engranaje del Estado-Nación. Al expresar la determinante influencia de las masas en la política, haciendo evidente que lo social, tal como señalara Hannah Arendt, tiende a devorarse a lo político, el populismo emerge como un síntoma o un indicador, acaso el más ponderable de todos, respecto de la dicotomía entre instituciones representativas y sociedad de masas. Como señala John. P. McCormick parafraseando a Durkheim: el populismo bien podría ser “el grito de dolor de la democracia moderna y representativa”.¹²

11 Si bien esto es así, no deben descuidarse las circunstancias históricas del contexto alemán en que Weber efectuó ese pronunciamiento: en ese mismo mes de febrero, Friedrich Ebert era elegido presidente del Reich por la Asamblea nacional reunida en Weimar. De todas formas, antes de 1919, en un artículo llamado ‘La forma futura del Estado alemán’, de 1918, Weber ya se había inclinado hacia una democracia plebiscitaria. El temor de Weber al “despotismo burocrático” fue el acicate de esta salida plebiscitaria que encontraba viable para consolidar el vínculo entre pueblo y poder, ya que el legado de Bismarck, según entendía, fue el de un parlamentarismo débil, falto de autoridad. M. WEBER, *Escritos políticos*, trad. de Joaquín Abellán, Alianza Editorial, Madrid, 2008.

12 En la revista *Letras Libres* se publicó un interesante texto de McCormick en el que aborda algunas problemáticas propias de la democracia representativa, la cual, por su naturaleza basada en la restricción de las mayorías para con la toma de decisiones, daría lugar al populismo. Este tema será retomado en el capítulo sobre la democracia liberal, en la sección dedicada a la competencia entre partidos. Ver:

<https://www.letraslibres.com/mexico-espana/sobre-la-distincion-entre-democracia-y-populismo>

La democracia deviene entonces un problema aritmético e institucional, y es a partir de las experiencias totalitarias del siglo XX que la política de masas cobra un especial vigor, por su tendencia a actuar en nombre de la democracia aun cuando pudiese moverse en sus antípodas, desdibujando los contornos legales a institucionales. Sin embargo, el populismo no debe confundirse con el totalitarismo. El populismo, y fundamentalmente el neopopulismo, el que aparece en nuestras sociedades contemporáneas, es una forma del autoritarismo, pero no por estar cerca de los totalitarismos clásicos. En éstos, la relación entre verdad y poder era cuasi platónica, homologada: el líder representaba un saber y la verdad reposaba en sus atributos. Las formas del Estado debían consolidarse a imagen y semejanza de este sujeto provisto de dotes religiosas, por lo que la confrontación, la lucha y la incertidumbre eran definitivamente heréticas: el totalitarismo es la clausura de la contingencia. El populismo, en cambio, transita su propia indeterminación; se configura y ratifica en el verbo, en la medida en que la realidad y sus contrincantes le ofrecen pruebas y datos acerca de su condición fantasmagórica, plenamente simbólica. En ese sentido, el anudamiento entre populismo y lo que hoy se entiende como “posverdad” es profundo. Marcel Gauchet identificó esta cuestión, aun cuando, en este mismo fragmento, sea impreciso respecto de la dimensión teológica del populismo:

Si la noción de post-verdad expresa una novedad histórica, ella reside en esta ambigüedad que distingue en gran medida el discurso populista de sus antecedentes totalitarios. La post-verdad populista no tiene nada que ver con la pretensión de ciencia indiscutible de las ideologías totalitarias, no atañe a la fe fanática que alineaba las convicciones políticas con la creencia religiosa. Ella navega en el medio incierto de sus propios criterios, pero con

el fuerte sentimiento de un déficit importante en el discurso racional de los hechos y de las cifras que ocupa el frente del escenario.¹³ [Traducción propia]

Así, la cultura populista, su imbricación con el campo de la verdad y de la epistemología, puede pensarse como un compendio estratégico que deliberadamente se sustrae de datos y hechos; esto es, como un trazado gramsciano en el que intelectuales y agentes culturales juegan un rol decisivo, quienes buscan desmontar prioridades y certidumbres constitucionales y factuales con el fin de hacer la contingencia aun más contingente, debilitando las “verdades” que de algún modo están asociadas a la institucionalidad liberal, con el pretendido fin de tornar la democracia “más democrática”. Empero, en el caso de los intelectuales, en su mayoría exmarxistas o simpatizantes de alguna forma de la izquierda, se descuida que la cultura populista es más una forma de la reacción que un sistema de valores o un plan de gobierno, por lo que la distinción entre izquierda y derecha es, a efectos prácticos, superflua en el populismo. Félix Ovejero ha capturado muy bien esta cuestión al señalar que el populismo es “una evolución patológica de la democracia”,¹⁴ (2019) advirtiendo acerca de la difusa frontera que existe entre los populismos de izquierdas y derechas, aunque sin dejar de contemplar una problemática que en este ensayo se discute en detalle, a saber, en palabras del mismo Ovejero: “que nuestras instituciones políticas tienen serias dificultades para encarar los retos colectivos importantes”.¹⁵

13 M. GAUCHET, ‘La guerre des vit’, *Le Dat*, 197 (5/2017), pp. 20-27. Traducción propia del fragmento citado.

14 F. OVEJERO, ‘El populismo, evolución patológica de la democracia’, *Revista de Libros*, (02-27-2019).

15 *Ibid.*, p. 12.

Por eso, investigar el populismo, estudiarlo en profundidad, conlleva una inmersión de orden teórico e histórico que demanda una distancia óptima, incluso comprensivista, mas no una complacencia para con el fenómeno.¹⁶ Se trata de una aproximación crítica, en el sentido gnoseológico, que permita *(re)conocer* sus causalidades, latencias y enraizamientos, en los que el miedo y la contingencia son estructurantes. Como señala José Luis Villacañas, el populismo opera sobre la base de la confusión y del miedo, aunque parte de un *a priori* atinado, a saber: que en las sociedades existe una falta de fundamento. Este supuesto, caro a Heidegger, también le corresponde, según Villacañas, a la tradición liberal, “pues tampoco el liberalismo conoce rasgo sustancial alguno que vincule a los individuos entre sí”.¹⁷ Este punto, importante para comprender el populismo y sus efectos en la teoría y práctica de la democracia, es a su vez primordial para quienes asumen que el liberalismo todavía tiene algo que decir, que sus postulados siguen vivos y que en nombre de ellos es que los costados más sinuosos de la vida política, que no son sino el anverso del espíritu humano, deben ser atendidos sin recelos, pues la condición del hombre como animal político y el fenómeno colectivo de las instituciones acaso no sean “por naturaleza” (o se basen en ella), como señalaba Aristóteles respecto de la Ciudad, sino que se constituyen

16 *Verstehen*, en alemán, refiere a la “comprensión”, paradigma fundante de las ciencias sociales de principios del siglo XX, que a partir de la obra de Dilthey pasará a conformarse como la epistemología de Max Weber. Este principio de comprensión también forma parte constitutiva del método hermenéutico, cuyo principal exponente es Gadamer. Los vínculos epistemológicos entre el comprensivismo y la hermenéutica han sido fundamentales para el entrecruzamiento entre filosofía, sociología y ciencias del espíritu durante todo el siglo XX.

17 J.L. VILLACAÑAS, *Populismo*, La Huerta Grande, Madrid, 2015, p. 16.

mediante *el reconocimiento de la necesidad*¹⁸ de normar un sentido sobre el buen gobierno, en medio de la lucha política, en la que nada está forzosamente definido (mucho menos por naturaleza). De este modo, la condición social del hombre ensambla un tipo de necesidad constitutiva, que es la necesidad por antonomasia, a saber: la de la convivencia sociopolítica, la cual exige *normar* la vocación del hombre por el poder, lo que a su vez abre la discusión sobre los diseños institucionales.

La política se convierte así en un escenario conflictivo e ineluctable; incómodo, pero empático. Pues en ese teatro de figuraciones posibles y antagonismos históricos todos devienen sujetos políticos, performando la esfera de lo *público* y luchando por imponer sus ideas; porque la política, como afirmaba Weber, es, al fin y al cabo, *lucha*.¹⁹ En efecto, es dable afirmar que Weber, al igual

18 Esta parte de la oración contiene un parafraseo a una clásica sentencia de Hegel acerca de “la libertad como el reconocimiento de la necesidad”, puesta bajo análisis crítico por Isaiah Berlin. I. BERLIN, *La traición de la libertad. Seis enemigos de la libertad humana*, trad. de María Antonia Neira Bigorra, FCE, México, 2004.

19 Que la política sea “lucha” y que todos sean sujetos políticos no implica que *todo* sea político, esto es, que no deba existir una clara diferenciación entre esfera pública y privada. Max Weber afirma que “para el liderazgo político, en todo caso, sólo están preparadas aquellas personas que han sido seleccionadas en la *lucha* política, porque la política es, en esencia, *lucha*”. M. WEBER, *Escritos políticos*, trad. de Joaquín Abellán, Alianza, Madrid, 1991, p. 230. Weber refiere allí a la selección de los líderes políticos, pero eso no altera en absoluto su afirmación acerca de que la política es *lucha*. Ahora bien, si existe una arena plenamente política, esa es sin dudas la esfera pública, que en la democracia de masas se constituye en el cruce entre los centros neurálgicos del poder y los espacios de interacción y debate. Hoy en día, esos espacios pueden ser también las redes sociales, como alguna vez lo fueron las tertulias y los salones que Habermas describe en sus estudios sobre la opinión pública, y que bien entrado el siglo XX se trasladaron a los bares, las plazas y los espacios públicos comunitarios. Ver J. HABERMAS, *Historia y crítica de la opinión pública*, trad. de Antonio Doménech con la colaboración de Rafel Grasa, Gustavo Gilli Editorial, Barcelona, 2009.

que Hobbes y Schmitt, suscribe la tesis de la autonomía de lo político, la cual considera que existe una *paridad normativa* entre los actores de la contienda política. De esa manera, los juicios morales universales quedarían excluidos del ámbito autónomo de lo político, pues para que exista política es menester que habite, en el seno de cualquier sociedad, un conflicto entre *pares* opuestos, mediante el cual se reconoce la existencia de diferencias que no se explican solamente por su naturaleza moral, sino precisamente por su diferenciación estrictamente política. La distinción clásica amigo-enemigo, desarrollada detenidamente por Schmitt, se traduce entonces en conflictos históricos identificables (aunque es importante aclarar que Schmitt siempre se refirió al “enemigo público”, al *hostis*, no al enemigo privado, personal). De allí que de la tesis de la autonomía de lo político derive la necesidad de establecer una autoridad que dirima esos conflictos, precisamente porque no pueden resolverse mediante razonamientos morales universalizables.²⁰ En esa autoridad se constituye la razón del Derecho, contra la cual se dirige la razón del populismo.

Las instituciones aparecen entonces como el resultado de complejos conflictos que dejan siempre enseñanzas acerca del ejercicio de la autoridad, de la legitimidad de las normas y del peligro inminente que conllevan la

20 Para un mejor tratamiento de estos temas, ver los trabajos de CARLO GALLI sobre Carl Schmitt: *Genealogía de la política*, trad. de Rodrigo Molina-Zavalía, Unipe Editorial, Buenos Aires, 2018, y *La mirada de Jano*, trad. de María Julia de Ruschi, FCE, México, 2011; así como los imprescindibles de JOSÉ LUIS VILLACAÑAS, *Poder y conflicto, ensayos sobre Carl Schmitt*, Trota, Madrid, 2008, y ‘En diálogo con Weber. Sobre la tiranía de los valores de Carl Schmitt’, *Revista Co-herencia*, Vol. 10, 18 (Enero–Junio 2013), pp. 13-40. También los excelentes estudios de ANDRÉS ROSLER, ‘Aristóteles y la autonomía de lo político’, *Revista del Departamento de Filosofía, Avatares filosóficos*, 2 (2015), pp. 65-83, Facultad de Filosofía y Letras (UBA); y su ensayo *Razones públicas*, Buenos Aires, Katz Editores, 2016.

negación y el aplacamiento de la alteridad, tentaciones inherentes a la lógica misma del poder como fenómeno humano.

Este ensayo se propone desentrañar las connotaciones axiológicas de una de las últimas versiones teóricas del populismo, contrastándola con lo que aquí se considera su adversario predilecto: la democracia liberal y sus instituciones. De esta manera, partiendo de los análisis de Ernesto Laclau y de las hipótesis vertidas en su libro *La razón populista*, aparecido en 2005, se analizará el fenómeno del *populismo*, desde una perspectiva teórica y conceptual, buscando delimitar una definición acerca de su naturaleza, dilucidando sus caracteres históricos y sus vínculos con la forma de gobierno democrática, ya que en este aspecto, el democrático, la teoría de Laclau parece suscitar los más controvertidos efectos, al arribar a una redefinición de la noción de *soberanía popular* que el autor argentino rescata de los trabajos de su colega, Chantal Mouffe, para la elaboración de un híbrido conceptual definitorio en su teoría: la categoría de *subjetividad popular*.

Explicitar cómo se configura el populismo, esto es, de qué manera eso que muchas veces aparece bajo rótulos como “nacionalismo”, “democracia radical” o “democracia plebiscitaria” emerge y se fortalece, es fundamental para comprender sus implicancias en las interpretaciones que de la democracia hagan los partidos políticos, los movimientos sociales, los estudiantes y profesores universitarios, así como la opinión pública en general.

DEMOCRACIA Y ARITMÉTICA

El estudio del populismo siempre ha formado parte de un amplio espectro de indagaciones en distintas áreas de las ciencias sociales. Así, la sociología, la historia y, por supuesto, la ciencia política, han abrevado en

investigaciones acerca de la naturaleza de eso que se denomina *populismo*, un nombre que, ciertamente, ha despertado dudas e inquietudes, sobre todo por su referencia al carácter popular o populoso del fenómeno político o social al que alude, y por el consecuente juicio que tal cualidad pudiera acicatear, favorable o desfavorablemente.

En ese sentido, “popular”, “populoso” o sencillamente “populista”, han sido modos de clasificar y de identificar, pero también de rechazar o de juzgar al movimiento o expresión político-social que se esté analizando. La conexión de estas nociones con la prefiguración de una suerte de demagogia implícita en la referencia al “pueblo” (o a las masas), es bien conocida y forma parte de un estrato interpretativo clásico en los estudios de la democracia moderna.

Tanto en Rousseau como en Tocqueville, John Stuart Mill o Madison (sin profundizar en las visiones de Platón y Aristóteles sobre la democracia como “desviación”, cuyo impacto en autores modernos ha sido de magnitud), la cuestión de las mayorías, junto con la gravitación del pueblo y de la soberanía popular, esto es, su vínculo con la forma de gobierno democrática, ha sido siempre un tópico de enorme polémica, ya sea por destacar la relevancia del elemento popular en la conformación de una comunidad política —como sucede en el caso de Rousseau—, o por advertir acerca de un poder constituyente sin límites y por lo tanto peligroso, cuyos excesos podrían interferir e incluso deformar el ideario democrático genuino, como ocurre con las advertencias de James Madison, John Stuart Mill y Alexis Tocqueville, respecto de la “tiranía de las mayorías”, a los que habría que sumar a Montesquieu e Immanuel Kant, cuyas posiciones se acercan a las de aquéllos.

Así es que el factor popular de una comunidad política y su relación con la dinámica de las mayorías, en ese juego aritmético que inaugura la democracia, fue

transformándose en un tema decisivo a la hora de pensar la política, en la medida en que los estudios sobre la democracia y la representación adquirirían relevancia, de la mano de acontecimientos históricos que encauzaban a las instituciones de Occidente hacia una horizonte social en el que la inclusión de un número cada vez más amplio de ciudadanos (o miembros de una comunidad) se tornaba inevitable. En efecto, la idea de ciudadanía también pasó a considerarse como un vector insoslayable de esta polémica, habiéndose convertido en un campo de estudios específico.²¹

Sin embargo, no debe descuidarse que actualmente estos problemas han adquirido otras dimensiones: así lo han demostrado investigaciones que resaltaron la capacidad de sectores que se autoperciben con cierta superioridad moral (y cuyas ideas son radicales) de exigir al resto de la sociedad adaptaciones a sus axiologías. Este aspecto ha sido seriamente focalizado por investigadores como Serge Galam y Nicholas Taleb. Galam llevó a cabo importantes estudios al respecto, los cuales demuestran que, en el marco de esa aritmética entre masas, mayorías y minorías, pueden producirse alteraciones que reflejarán aspectos cualitativos que muchas veces pasan por ser más cuantitativos de lo que realmente son, aunque su potencial cualitativo sea efectivamente desequilibrante. En efecto, Nicholas Taleb, en *Jugarse la piel* (2019), recupera los aportes del físico Serge Galam, en un apartado llamado “Gana el más intolerante”, en el que recuerda que éste aplicó “un modelo informático de las elecciones según el cual basta con que una determinada minoría supere cierto nivel para sus opciones prevalezcan”.²² Precisamente por esa razón ganaría el

21 Los estudios de David Held y de Daniele Archibugi, entre tantos otros, dan cuenta de esta cuestión.

22 N. N. TALEB, *Jugarse la piel*, trad. de Antonio Francisco Rodríguez Esteban, Paidós, 2019, Barcelona, p. 114.

más intolerante, ya que su intransigencia le permitiría obligar al resto a adaptarse a sus requerimientos. Taleb, en esa parte del texto, critica a los analistas políticos y politólogos que establecen relaciones proporcionales entre apoyo político y votos por obtenerse. Indica, por ejemplo, que algunos politólogos suelen recurrir a razonamientos del tipo “si los extremistas tuvieran 10% de apoyo, tendrían entonces el 10% de votos”, olvidando así la regla de la minoría desarrollada por Galam, a partir de la cual los *no intransigentes* podrían “ceder” o ser más flexibles, permitiendo que los intransigentes se salieran con la suya: ganaría, en definitiva, el más intolerante. Taleb parece ignorar que la ciencia política ha estudiado detenidamente estos aspectos. No obstante, su señalamiento no deja de ser pertinente, ya que en los populismos suele desencadenarse este dinamismo: se trata de minorías intensas que, debido a su intransigencia, terminan por alterar el escenario político, debido a que, como advierte Serge Galeb, una vez que una minoría alcanzó cierto umbral (aun siendo minoría) se convierte en un actor importante del juego político. De todas maneras, este tema tiene mayor relevancia en la actualidad. Para el momento en que surgía la problemática de las masas, tal como se ha planteado en nuestra introducción, los dilemas políticos eran de otra naturaleza, por eso los teóricos clásicos de la democracia estaban enfocados en la dinámica entre masas y elites, entendiendo esa dinámica en clave mayoritaria.

La irrupción de las masas en el ámbito político deviene así un problema teórico e histórico. Su incorporación a la vida pública, en el plano de la participación, dio lugar a un vasto cúmulo de reflexiones acerca de la naturaleza que debía adoptar esa inclusión. Las formulaciones sobre los partidos políticos y las teorías de las elites, entre las que se destacaron las contribuciones de Moisei Ostrogorski en *La democracia y la organización de los partidos políticos* (1902); Mosca, en *La clase*

política (1987);²³ Pareto, en *Forma y equilibrio sociales* (1916),²⁴ y Michels, en su *Sociología de los partidos políticos* (1911), junto con las advertencias de muchos conservadores respecto de la temida posibilidad de que tal incorporación diera lugar a una escalada revolucionaria, suscitaron grandes debates en torno del modo en que sociedades que apenas empezaban a abrir el campo de la inclusión cívica y política debían lidiar con esta problemática.²⁵ La cuestión en torno de la sociedad de masas y la participación política adquirió relevancia epistemológica, debido a los efectos que produjo el ingreso de aquéllas en la vida política y social. Autores como C. Wright Mills, en su clásico *La élite del poder* (1956), centrado en la sociedad norteamericana; Karl Mannheim, en *Libertad y planificación social* (1942); T.B. Bottomore, en *Minorías selectas y sociedad* (1964); William Kornhauser, en *Aspectos políticos de la sociedad de masas* (1959), y Peter Bachrach, en su *Crítica de la*

23 Vale aclarar que este libro es en realidad una compilación de varios artículos publicados por Mosca entre 1882 y 1922. Luego se reunirían bajo el título *La classe política*. Fondo de Cultura Económica los publicaría por primera vez en 1987.

24 Este libro de Pareto corresponde a los tres últimos capítulos de su libro *Tratado de sociología general* (1916). Esos capítulos serían luego editados con el mismo nombre que aparecen en el libro original, *Forma y equilibrio sociales*.

25 Los temores de Bismarck son un ejemplo ilustrativo respecto de un presagio que luego de su muerte en 1898 se materializaría, tal como lo indican Asa Briggs y Patricia Clavin: “Si dentro de Europa los gobernantes, los funcionarios y amplios sectores del público a menudo tenían miedo, sobre todo de la revolución social, en su fuero interno Bismarck siempre lo tuvo”. A. BRIGGS Y P. CLAVIN, *Historia contemporánea de Europa*, trad. de Jordi Ainaud, Crítica, Barcelona, 1997, p. 139. A partir de la Revolución de Octubre, este temor se haría mucho más intenso, debido al surgimiento de movimientos revolucionarios en Europa, en donde las tensiones entre comunistas revolucionarios y derechas nacionalistas prefiguraban un escenario histórico en el que el ascenso del totalitarismo, visto retrospectivamente, parecía inevitable.

teoría elitista de la democracia (1967), abordaron desde diferentes perspectivas la problemática que empezaba a establecerse en función de la triangulación entre masas, elites y democracia en sociedades que tendían a volverse cada vez más complejas. Por otra parte, los procesos históricos surgidos al calor de lo que Lefort denominó “la revolución democrática” denotan que, en el avance histórico del proceso de democratización occidental, fundamentalmente hacia fines del siglo XIX y principios del XX, la cuestión democrática (en su aritmética) tendía a volverse más compleja que cuando teóricos como Rousseau, Tocqueville, Madison, Hamilton y Stuart Mill la pensaron y expusieron, quienes elaboraron propuestas que, para el momento en que las masas comenzaban a incorporarse a la política como partícipes necesarios, ya no eran lo suficientemente adecuadas para enfrentar los dilemas que aparecían.

Sólo con tomar un caso, como el de Rousseau, basta para diferenciar entre las disimilitudes epocales y sociales en torno de un mismo problema, si se compara lo que el autor francés aducía en sus trabajos con los problemas que luego aparecieron; cuestiones históricas que, precisamente por esas diferencias, impedían definir con categorías pretéritas una problemática que, aun habiendo sido tratado detenidamente por los autores citados (como Rousseau), ya había adquirido otros ribetes, transformándose en un gran desafío. El presente les ofrecía a los teóricos y políticos de las primeras décadas del siglo XX un cúmulo de nuevos obstáculos que, hasta el momento, se había resuelto apenas coyunturalmente, y, en muchos casos, de un modo más teórico que práctico, mediante categorías y postulaciones que, como se ha señalado, no lograban resolver con precisión las adversidades de aquella actualidad. Adam Przeworski supo identificar claramente esta asincronía teórico-histórica:

El criterio retrospectivo no funcionaría, porque hace doscientos años nadie podía imaginar lo que llegaría a ser la democracia. Cualesquiera que fuesen las intenciones de los arquitectos de las instituciones representativas, los sistemas institucionales que crearon no evolucionaron como ellos se proponían. Y eso no ocurrió meramente porque, a la larga, las transformaciones sociales y económicas volvieron inoperantes las ideas originales —la defensa de Madison por Wills (1981) es débil—, sino porque los arquitectos no anticiparon correctamente las consecuencias inmediatas implicadas en sus planos.²⁶

Así sucedía con las ostensibles diferencias entre la concepción de la soberanía popular y de la participación política que Rousseau había estipulado en sus clásicos escritos, y el modo específico que luego adoptó la democracia en la sociedad de masas. Como señala Norberto Bobbio sobre el modelo que proponía Rousseau:

La asamblea de los ciudadanos, la democracia que tenía en mente Rousseau, es una institución —como por lo demás el propio Rousseau sabía muy bien— que puede existir únicamente en una pequeña comunidad como era la del modelo clásico por excelencia, la Atenas de los siglos V y IV, cuando los ciudadanos eran unos cuantos miles y su asamblea —tomando en cuenta los ausentes por voluntad o por fuerza— se podían reunir todos en el lugar convenido.²⁷

26 A. PREZEWSKI, *Qué esperar de la democracia. Límites y posibilidades del autogobierno*, trad. de Stella Mastrangelo, Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires, 2010, p. 41.

27 N. BOBBIO, *El futuro de la democracia*, trad. de José F. Fernández Santillán, FCE, México, 1986, p. 141.

CAPÍTULO I

PENSAR EL POPULISMO

Este breve repaso por la problemática de la democracia y de su nexa con la dinámica de las mayorías —que, vale aclarar, no busca más que introducir el núcleo temático que este libro se propone investigar—, es propicio para advertir que la correspondencia entre democracia moderna y cuestiones mayoritarias y populares siempre constituyó un campo de problematización en las ciencias sociales, tanto a nivel histórico como teórico.

En el despliegue de esta dialéctica entre teoría e historia se anuda, subrepticamente, un *continuum* epistemológico que en los estudios políticos y sociales se ha consolidado, el cual pone en evidencia la perseverancia de varias problemáticas que podrían denominarse “clásicas”, incluso cuando los tiempos políticos y las instituciones sobre las cuales esos problemas suelen recaer hayan cambiado sustancialmente. Eso no significa, empero, que esa continuidad epistemológica fuera lineal

o estructuradamente sólida. Por el contrario, según la perspectiva aquí adoptada, las formulaciones teóricas — fundamentalmente aquellas que están vinculadas con la política— constituyen muchas veces una respuesta tardía o anticipada, es decir, *extemporánea*, a dificultades muy prácticas que las sociedades están transitando e intentando asimilar en el presente, o que prontamente enfrentarán (de allí el espíritu dialéctico y no diacrónico de este enfoque).²⁸ Este espíritu extemporáneo de toda teorización, por su parte, resulta favorable para el análisis y la investigación de determinados fenómenos, debido a que el método teórico en ciencias sociales busca encontrar patrones compartidos, posibilitando así el establecimiento de hipótesis a partir de las cuales extraer interpretaciones genéricas. Esta cuestión, asimismo, introduce el clásico dilema filosófico entre particularidad y universalidad. En este ensayo se entiende que las teorizaciones logran zanjar tal cuestión, precisamente por permitir acercamientos genéricos a los fenómenos históricos, sin que tales aproximaciones impliquen la exclusión de los estudios de casos y la correspondiente apreciación de las particularidades.

Este carácter, casi un rasgo propio de la teoría, cobra relevancia porque, por su misma naturaleza reflexiva, da cuenta de que las elaboraciones teóricas suelen moverse en un campo de variaciones que nunca se ciñe a períodos o segmentos fijos de la historia, en un sentido diacrónico, sino que fluctúa y se balancea, yendo y viniendo con

28 Con esto se busca señalar que las teorizaciones ofrecen diagnósticos, explicaciones y muchas veces respuestas sobre problemáticas sociopolíticas que las sociedades ya han resuelto de alguna manera, o que todavía no han terminado de procesar, o que ni siquiera han enfrentado cuando tales teorizaciones aparecieron. Así, en el *presente*, las sociedades pueden verse ante determinados asuntos e interrogantes que las teorías pueden diagnosticar e incluso responder tardía o anticipadamente, esto es, sin una correlación temporal entre el curso de los acontecimientos y las respuestas o diagnósticos esbozados por esas teorías para esos asuntos.

indagaciones que si bien van mutando junto con los procesos históricos (en los cuales toda teoría está siempre inscrita), a su vez conservan siempre, en tanto tales, *algo* de su complejidad inherente y de su carácter propiamente problemático-constitutivo. Ese *algo* es, en efecto, el fundamento de la continuidad epistemológica que aquí se procura destacar: el intrincado anudamiento entre teorías políticas de la democracia y diseños institucionales arraigados en los procesos políticos, y el desfase o la no-correlación histórica entre esas formulaciones teóricas y aquellos diseños.

La lógica especular entre teoría e historia que decanta de ese *continuum* epistemológico se torna evidente en la medida en que los problemas teóricos van reflejando (y muchas veces anticipando) dilemas que las sociedades enfrentan y resuelven, en no pocas oportunidades, de un modo más creativo y efectivo que lo que la misma teoría supo imaginar o pronosticar, estableciéndose así una dinámica espiral en torno de la cual teoría e historia dialogan y se enriquecen, entretejiendo una conversación que nunca finaliza ni se totaliza con alguna forma de verdad (esa es, en efecto, la pretensión del autoritarismo).

I. 1) EL CONTEXTO LATINOAMERICANO DEL POPULISMO²⁹

En el siglo XX, y fundamentalmente a partir de la segunda posguerra, aparecen en América Latina investigaciones abocadas a intentar descifrar las razones del surgimiento de movimientos identificados como populistas. En ese sentido, el cardenismo, en México, el

29 Este capítulo y algunos pasajes de este libro han sido trabajados en un artículo de quien escribe, también publicado en La Torre del Virrey. Ver: A. ROCHA, 'Perspectivas teóricas sobre el populismo en Ernesto Laclau', *La Torre Del Virrey, revista de estudios culturales*, 29 (2021/1), pp. 26-48. Recuperado a partir de <https://revista.latorredelvirrey.es/LTV/article/view/182>

varguismo, en Brasil, y el peronismo, en Argentina, serían algunas de las más representativas manifestaciones de eso que en la literatura sociológica, específicamente, empezaba a definirse como “populismo”. América Latina siempre ha sido un atractivo “laboratorio” para el estudio de las instituciones, porque, al mismo tiempo que se alimenta de los valores e instituciones políticas de los modelos franceses y anglosajones, posee rasgos culturales y societales propios, los cuales impiden trazar vinculaciones directas con los sistemas de Europa y Estados Unidos, aun cuando, como se ha señalado, los modelos constitucionales y filosóficos que perfilaron las instituciones latinoamericanas fueran importados de esas latitudes.

En el caso concreto de Argentina, las más elaboradas hipótesis sobre el populismo fueron esbozadas por clásicos estudiosos del tema, como Gino Germani y Torcuato Di Tella, quienes, aun con sus diferencias, coincidían en algunos puntos sustanciales en el diagnóstico sobre el populismo. En ese sentido, Germani lo consideraba como un movimiento político resultante de puntuales tipos de *asincronía*: transición en la que estarían presentes, simultáneamente, grupos sociales, actitudes, formas culturales y tipos de personalidad correspondientes a los polos “sociedad tradicional” y “sociedad industrial”,³⁰ mientras que Di Tella enfocaba sus diagnósticos en cuestiones económicas, de las cuales extraía proposiciones sociológicas.

Otros autores que han contribuido seriamente al estudio del populismo en Argentina y en América latina fueron Juan Carlos Portantiero y Miguel Murmis (2011), cuyo *Estudio sobre los orígenes del peronismo* ya es un clásico en la materia, así como Juan Carlos Torre (1999), Emilio de Ípola (1983) y, más recientemente, Gerardo

30 G. GERMANI, *Política y sociedad en una época de transición*, Paidós, Buenos Aires, 1962.

Aboy Carlés (2013) y Loris Zanatta (2014). Sobre el caso brasileño, Francisco Weffort ha realizado contribuciones muy valiosas.

Por lo demás, es de interés destacar que, a pesar de las diferencias epistemológicas, de abordaje e incluso ideológicas que existen entre los autores mencionados, en los casos particulares de Murmis, Portantiero y Juan Carlos Torre (en torno del populismo en Argentina), así como en el de Weffort (respecto del varguismo), la idea de transacción o *alianza de clases* entre sectores heterogéneos comporta un aspecto fundamental a la hora de reflexionar sobre las causas que dieron lugar al surgimiento del populismo en sus respectivos países: en esos casos, la alianza de clases pasa a ser un factor teórico de orden genérico, homologable a todos los populismos, y como tal se convierte en un rasgo característico. Loris Zanatta, por su parte, entiende al populismo desde otra perspectiva, que no es socioeconómica, sino una de orden teológico-político:

Dicho en síntesis, traducido en una fórmula, creo que el populismo es la transfiguración moderna, en cierta medida secularizada y adaptada a la época de la soberanía popular, de un imaginario social antiguo: un imaginario esencialmente religioso. De un imaginario, vale la pena aclararlo, nada peculiar de América Latina, pero que en su historia, mucho más que en otros lugares e historias, tiene profundas raíces y portentosas razones para no perder vitalidad.³¹

Las tesis de Torcuato Di Tella estarían más cerca de las hipótesis de Gino Germani, como se ha dicho, aunque aquél establezca diferencias personales en torno de la

31 L. ZANATTA, 'El populismo, entre religión y política. Sobre las raíces históricas del antiliberalismo en América Latina', *E.I.A.L.*, vol. 19, 2 (2008), p. 33.

valoración del fenómeno, entre otras cuestiones, por haber considerado que en los países de América latina la situación fue muy distinta que en las democracias avanzadas. Di Tella enfatiza un aspecto relevante acerca de la diferencia entre zonas desarrolladas y en desarrollo, ya que los mecanismos de la reforma en escenarios subdesarrollados no pueden ser iguales a los que se dieron en Europa, ya que en el viejo continente la reforma fue encabezada históricamente por un partido liberal basado en las clases medias, y luego los sedimentos de esta fueron recogidos por movimientos obreros cuya médula era el sindicalismo. En América Latina, en cambio, este proceso tuvo otras características.

En ese marco, Di Tella sugiere:

Ahora bien, este esquema no puede funcionar en absoluto en las zonas subdesarrolladas del mundo. En lugar del liberalismo o el obrerismo hallamos una variedad de movimientos políticos que, a falta de un término más adecuado, han sido a menudo designados con el concepto múltiple de “populismo”. El término es bastante desdeñoso, en tanto implica la connotación de algo desagradable, algo desordenado y brutal, algo de una índole que no es dable hallar en el socialismo o el comunismo, por mucho que puedan desagradar estas ideologías. Además, el populismo tiene un dejo de improvisación e irresponsabilidad, y por su naturaleza se supone que no ha de perdurar mucho. Debe asimismo señalarse que el término ha sido acuñado por ideólogos tanto de la derecha como de la izquierda “[...]” De hecho, las diversas realidades políticas que el nombre abarca presentan entre sí grandes diferencias. Y pocas veces tienen un carácter transitorio. Merecen pues un análisis detallado, que resulta esencial para entender el carácter del cambio social en el mundo en desarrollo. Deben investigarse las razones por

las cuales no es aplicable el “modelo europeo” y describirse en detalle los diversos subtipos del populismo.³²

El populismo sería, por consiguiente, la consecuencia de una insalvable dificultad por parte de las instituciones de la sociedad y del Estado —especialmente en el caso latinoamericano— de integrar “racionalmente” el desfase causado por la conflictiva coexistencia de rasgos propios de disímiles modelos sociales: la transición que caracterizó al caso argentino, por la cual habría tenido lugar el pasaje desde una sociedad tradicional a una sociedad industrial, habría arrojado entonces un movimiento político de naturaleza nacional-popular conceptualmente definido como “populismo”.

Los análisis de Gino Germani y Torcuato Di Tella se inscriben dentro de la escuela funcionalista de sociología. Los populismos que ellos contemplaban fueron, como se ha dicho, los que surgieron en América Latina, como el peronismo, sobre todo, aunque dentro de la perspectiva general que brindaba el contexto regional, en donde el varguismo y el cardenismo ya habían despuntado.

Uno de los textos más importantes de Gino Germani sobre el tema es *Política y sociedad en una época de transición*, publicado en 1962. Los más interesantes análisis de Di Tella sobre el populismo se encuentran en una compilación publicada en Desarrollo Económico, bajo el nombre *Populismo y reforma en América Latina*, editada en 1965.

Un aporte teórico singular fue el de Ernesto Laclau, quien ha sido, acaso, el investigador argentino que más empeño y publicaciones le ha dedicado al estudio del populismo, ya no exclusivamente como un estudio de caso, sino desde una perspectiva pura y tal vez,

32 T. S. DI TELLA, ‘Populismo y reforma en América Latina’, *Desarrollo Económico*, vol. 4, 16 (Abril-junio, 1965), pp. 391-425.

según el criterio que se adopte, excesivamente teórica.³³ Iniciado como historiador, se inclinó por reflexiones teórico-políticas, en el marco del marxismo gramsciano y althusseriano, formulando una perspectiva sobre la democracia y el populismo que, junto con los trabajos de la filósofa Chantal Mouffe—de quien extraería contenidos decisivos para su teoría—, habría de producir un notorio impacto en las ciencias sociales, principalmente desde de la publicación de *Hegemonía y estrategia socialista*, en 1985.

A lo largo de su trayectoria, Ernesto Laclau siempre se mostró muy crítico de las interpretaciones sobre el populismo efectuadas desde la óptica del funcionalismo, principalmente de la de Gino Germani, cuyos estudios, según Laclau, reducían el fenómeno a una anomalía sociológica que terminaba por considerarlo como un efecto “adverso” o “no deseable”, dentro de los cánones interpretativos de la democracia liberal y del corpus epistemológico al cual Germani adscribía. Por eso Laclau se esforzó por demostrar que las concepciones de Germani incurrieran en una suerte de reduccionismo desarrollista que obstaculizaba cualquier interpretación alternativa, razón por la cual su lectura del populismo empezó a distanciarse cada vez más de enfoques sociológicos, para acercarse poco a poco a la filosofía del lenguaje y al psicoanálisis, creando así un híbrido conceptual en el que se alojan fundamentos lingüísticos, teorías políticas marxianas (en vertiente gramsciana), ontologías identitarias e incluso psicología social: es menester recordar que Freud, en la introducción a su clásico estudio *Psicología de las masas y el análisis del yo* (2007), afirmaba que toda psicología debía ser pensada como social: “la oposición entre psicología individual

33 Este libro se propone analizar la teorización de Laclau. Sin embargo, no deja de reconocer que su concepción del populismo es mucho más débil para el estudio de casos que los análisis de Gino Germani, investigador injustamente olvidado en lo que hace al populismo.

y psicología social o de las masas, que a primera vista quizá nos parezca muy sustancial, pierde buena parte de su nitidez si se la considera más a fondo”.³⁴

Un espíritu similar tuvieron las críticas que el mismo Laclau hiciera sobre los análisis clasistas, los cuales también incurrían en reduccionismos, ya que el estudio del populismo, según el autor, no debe restringirse a una clase social determinada, pues esa perspectiva implicaría desconocer el hecho de que el populismo, como “lógica política”, posee la capacidad de incorporar a diferentes sectores y reclamos en un mismo agente nominal, por la existencia de demandas sociales que se condensarían en torno de un “significante vacío”,³⁵ nombre-vector que aglutinaría a una cadena de equivalencia de demandas particulares y al mismo tiempo transversales, en grupos diferentes entre sí, que puede ser representada por actores políticos cuyas propias ideas y demandas también forman parte de ella, en tanto particularidades. En efecto, una particularidad será, según Laclau, la que asumirá la representación total del campo social que identifica. Aunque tal totalidad será, como se verá más adelante, siempre fallida.³⁶

34 S. FREUD, *Más allá del principio de placer. Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras (1920-1922)*. *Obras Completas*, trad. de José Juis Etcheverry, Amorrortu, Buenos Aires, 2007, vol. 18, p. 67.

35 Esta formulación conceptual forma parte de un campo epistemológico compartido entre la lingüística y el psicoanálisis, principalmente el de cuño lacaniano, del cual parte Laclau para su estudio de la configuración de las identidades populares, en el marco de un pasaje teórico que va desde una óptica particular hacia una teoría general de la política: esto es, hacia la conceptualización del populismo como “lógica política”.

36 El carácter incompleto de la totalidad en Laclau es un tema de enorme relevancia. Ya en su libro *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, de 1993, en el capítulo dedicado a “La imposibilidad de la sociedad”, Laclau indica que “lo ideológico consistiría en aquellas formas discursivas a través de las cuales la sociedad trata de instituirse a sí misma sobre la base del cierre, de la fijación del sentido, del no

Gino Germani, uno de los más importantes sociólogos de América Latina, fundador de la disciplina en Argentina, nunca dejó de reconocer las cualidades identitarias del populismo. Tampoco lo contempló desde una perspectiva economicista, es decir, reduccionista. En efecto, junto con las cuestiones de transición (económicas y sociológicas), también consideró aspectos simbólicos. Empero, no deja de ser preciso señalar que en su concepción del populismo siempre subyació cierta desconfianza acerca de la legítima autonomía conquistada por los actores sociales (y populares, fundamentalmente) en esos procesos político-sociales. Según Germani, las élites políticas tuvieron a su disposición los medios para manipular a las masas y dirigirlas por medio de un ilusorio sentido de participación que, según se deriva de su análisis, se sustentaba en el carácter heterónomo del fenómeno (externo al pueblo). Heteronomía que habría sido impulsada por las estrategias de una minoría gobernante encabezada por un líder carismático: lo que Germani llamó un *ersatz* de participación, esto es, un sustituto, que según el sociólogo creaba la sensación de que las masas eran el sujeto activo de la política, cuando en realidad eran las mismas élites las que guiaban el proceso, mediante la instrumentación de diferentes formas de proselitismo.

Muy distanciado de esta perspectiva, Laclau insistió en que el populismo debía ser interpretado más allá de las cuestiones económicas y de los polos sociedad

reconocimiento del juego infinito de las diferencias. Lo ideológico sería la voluntad de 'totalidad' de todo discurso totalizante. Y en la medida en que lo social es imposible sin una cierta fijación de sentido, sin el discurso del cierre, lo ideológico debe ser visto como constitutivo de lo social. Lo social sólo existe como el vano intento de instituir ese objeto imposible: la sociedad. La utopía es la esencia de toda comunicación y de toda práctica social". E. LACLAU, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1993, p. 106.

tradicional-sociedad industrial, además de rechazar definitivamente la idea de manipulación considerada por Gino Germani.

De esta manera, Ernesto Laclau se abocó a la elaboración de una teoría del populismo que, según se entiende aquí, recién termina de adquirir consistencia con la publicación de *La razón populista*, en 2005, en donde el filósofo argentino logra dar forma a un conjunto de tesis que fue labrando durante los años más importantes de su carrera académica: los que van desde la publicación de *Política e ideología en la teoría marxista: capitalismo, fascismo, populismo*, en 1978, hasta *La razón populista*, en 2005.

I. 2) ¿POR QUÉ, PUES, SEGUIR INVESTIGANDO EL POPULISMO?

Indagar sobre un concepto tan polisémico podría conducir a un callejón sin salida, a un laberinto conceptual. Sin embargo, el estudio del populismo que aquí se propone tiene como fin alimentar un debate que reviste especial interés para la teoría política y de la democracia, por varias razones que a continuación se explicitan.

En primer lugar, es lícito considerar que, a partir de los aportes Laclau en *La razón populista* (2005), la democracia como concepto vuelve a discutirse, esta vez desde una perspectiva disruptiva y antiliberal, debido a que, en ese trabajo, el filósofo argentino lleva a cabo un análisis del populismo que inaugura una nueva interpretación del fenómeno democrático, en la medida en que discute tanto con las nociones previas que existen sobre el concepto así como con el paradigma predominante de la normatividad democrática: el de la democracia liberal, vertiente teórica en la que conviven elementos del republicanismo, del institucionalismo y del liberalismo político, y que, subrepticamente, según Laclau, habría dejado de lado a una de las tradiciones

fundacionales de la democracia moderna: la de la soberanía popular; tradición esta que, en el libro de Laclau, es analizada y resignificada sobre la base de los trabajos de Chantal Mouffe, quien señala que la articulación entre liberalismo y democracia responde a una contingencia histórica y que, por esa razón, tal articulación es susceptible de ser problematizada.³⁷ Así, la perspectiva disruptiva de Laclau, o “posfundacional”, como la entiende Oliver Marchart (2009), aunque desde otro ángulo, es digna de ser tenida en cuenta debido a que, al inaugurar una nueva interpretación de la democracia desde una perspectiva antiliberal, daría lugar a valores que no solo no coinciden con la versión liberal sino que la contrarían, lo cual produce enormes problemas axiológicos y prácticos en las ciencias sociales, ya que relativizar la concepción desde la cual el liberalismo ha comprendido a la democracia produce un impacto en la política, particularmente porque su producción teórica ha alimentado a varios movimientos políticos en Europa y América Latina: tanto el kirchnerismo, en Argentina; el chavismo, en Venezuela; Correa, en Ecuador, así como Evo Morales, en Bolivia, junto con su asesor Álvaro García Linera, se han nutrido de los textos del autor argentino, como también lo han hecho Podemos, en España, y Jean-Luc Mélenchon, en Francia.

En segundo lugar, resulta relevante señalar que la recuperación de la noción de soberanía popular reaparece en el estudio de Laclau mediante su imbricación con la categoría de *subjetividad popular*. Aunque las relaciones entre ambas nociones no son en absoluto fluidas. El vínculo que se entrevé en *La razón populista* entre las

37 Aquí se trabaja con la edición en español del libro de Chantal Mouffe, de Editorial Gedisa, publicado en el año 2012, llamado *La paradoja democrática*. Este estudio apareció por primera vez en inglés, en el año 2000, bajo el mismo nombre: *The democratic paradox*, Verso, Londres. C. Mouffe, *La paradoja democrática*, trad. de Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar, Buenos Aires, Gedisa, 2012.

categorías de *soberanía popular y subjetividad popular* será analizado en un apartado específico, y debe ser comprendido siempre en el marco de una resignificación de la democracia que está latente a lo largo del texto de Laclau.

Por otra parte, en este libro se tiene en cuenta que la interpretación que se sugiere del estudio de Laclau, por la cual una categoría clásica como lo es la de *soberanía popular* reaparece en un estudio del siglo XXI por medio de otra categoría (como lo es la de *subjetividad popular*), puede ser, desde ya, susceptible de crítica. No obstante, aquí se estima que efectivamente existe en enlazamiento conceptual entre ambas categorías (que no por eso no es conflictivo), especialmente porque fue el mismo Laclau quien se ha ocupado de citar en el capítulo VI de su libro la noción de soberanía popular trabajada por Chantal Mouffe, quien, por su parte, ha dedicado todo un libro al estudio de la contingencia histórica que permitió la articulación entre liberalismo y democracia: *La paradoja democrática*, editado en español por la Editorial Gedisa.³⁸

Por lo tanto, no sería un error aseverar que la recuperación de la noción de soberanía popular vía los mencionados aportes de Mouffe que Laclau realiza en el apartado VI de *La razón populista* (2005), en el contexto de un capítulo que explora las relaciones del populismo con la interpretación de la democracia como lugar “esencialmente vacío”,³⁹ viene a reforzar la resemantización de la noción de soberanía popular, en el marco de una interpretación novedosa sobre la democracia y el populismo, una de cuyas categorías fundamentales es, precisamente, la de *subjetividad popular*.

38 C. MOUFFE, *La paradoja democrática*, op. cit., 2012.

39 C. LEFORT, *La invención democrática*, trad. de Irene Agoff, Nueva Visión, Buenos Aires, 1990.

Asimismo, los lazos y diferencias que existen entre la nociones de soberanía popular y subjetividad popular constituyen un núcleo hermenéutico sobre el cual se intentará echar luz en este ensayo, para así dilucidar la influencia de ese núcleo en la resignificación de la democracia que se puede apreciar en el análisis de Laclau; resignificación que, en *La razón populista*, parte de las indagaciones de Claude Lefort sobre la democracia como lugar “esencialmente vacío”, acontecimiento estructurante de la concepción del filósofo francés acerca del poder, ya que, según entiende:

Todavía debemos comprender que la desincorporación del poder va necesariamente a la par con un desentrelazamiento del poder, de la ley y del saber. Cuando el príncipe deja de estar investido de una autoridad incondicional se borra la idea de que la ley escapa al asidero de los hombres, que está inscrita en el orden de la naturaleza o procede de la voluntad de Dios.⁴⁰

Laclau suscribe esta tesis de Lefort, para luego reformularla, produciendo una *transvaloración* de esta.⁴¹ En primer lugar, Laclau reconoce que:

Según el muy conocido análisis de Lefort, tal mutación implicó una revolución en el imaginario político por la cual una sociedad jerárquica centrada en el rey como punto de unidad del poder,

40 C. LEFORT, *Democracia y representación*, trad. de Víctor Goldstein, Prometeo, Buenos Aires, 2011, p. 147.

41 Aquí se utiliza esta idea, a los efectos de señalar que Laclau efectivamente transvalora los aportes de Lefort sobre la democracia, si por transvaloración se entiende un cuestionamiento a determinados valores que usualmente culmina con la presentación de una nueva valoración, o, cuando menos, de una valoración alternativa.

el conocimiento y la ley, fue reemplazada por la descorporeización materializada en la emergencia del lugar del poder como esencialmente vacío.⁴²

Pero, al mismo tiempo, introduce una *refuncionalización* que decanta en una transvaloración de las conclusiones de Lefort, al considerar que:

La dificultad con el análisis que hace Lefort de la democracia es que se concentra exclusivamente en los *regímenes* democrático liberales y no presta una atención adecuada a la construcción de los *sujetos* democráticos populares. Esto tiene una serie de consecuencias que limitan el alcance del análisis. Para dar un ejemplo: el *lugar* del poder en las democracias está, para Lefort, vacío. Para mí, la cuestión se plantea de manera diferente: es una cuestión de *producción* de la vacuidad a partir del funcionamiento de la lógica hegemónica.⁴³

Según Lefort, la distinción democracia/totalitarismo es fundamental porque en la modernidad la democracia deviene un lugar esencialmente vacío debido a la descorporeización del poder. El totalitarismo, por su parte, es el intento de corporizar ese lugar vacío, y por lo tanto de clausurar la contingencia. En ese sentido, el totalitarismo busca algo imposible: la homologación total, absoluta, del cuerpo social con la figura del líder y con el Estado mismo, a través de la supresión de todo rastro de incertidumbre. El totalitarismo busca restaurar la relación entre poder, saber y líder, y por eso es renuente a “la disolución de los indicadores de certeza”, que es lo que caracteriza a la democracia en su configuración moderna: no hay autoridad que concentre el saber, el

42 E. LACLAU, *La razón populista*, trad. de Soledad Laclau, FCE, México, 2005, p. 207.

43 *Ibid.*, p. 210.

poder y la ley, como lo había con el rey o monarca. Pero según Laclau hay un “espectro de articulaciones” mucho más “diverso”, es decir, “elástico”, entre democracia y totalitarismo. El populismo estaría en algún lugar alejado de la democracia liberal, pero no por eso “menos democrático”. Aquí no se suscribe esta visión, por sus implicancias y consecuencias. Pero se comprende que la crítica de Laclau a Lefort apunta a abrir ese binarismo. En este ensayo se intenta demostrar que, al fin y al cabo, en la realidad concreta, esas experiencias de democracias iliberales (que se suponen siguen siendo “democráticas”) se asemejan bastante a lo que Levitsky y Ziblatt describen en su libro *Cómo mueren las democracias*,⁴⁴ en donde demuestran fehacientemente que las democracias contemporáneas ya no se extinguen con golpes de estado sino con procedimientos propios de ellas: he ahí el meollo del asunto, pues el populismo efectivamente produce un dislocamiento: deteriorar las instituciones democráticas liberales, la república, en nombre de una mayor “democratización” (lo cual es un nuevo método de concentración del poder en individuos o en grupos específicos, por encima de las instituciones).

Así es que Laclau insiste, retomando las contribuciones de Chantal Mouffe, en que la articulación entre liberalismo y democracia es el resultado de una contingencia histórica, por lo que considera que es necesario hacer notoria esa contingencia, es decir, tornar evidente esa circunstancia que, según el filósofo argentino, no es producto de algún tipo de evolución “natural”, para así demostrar que “Lefort sólo percibe la cuestión de la democracia como ligada al marco simbólico liberal, identificando implícitamente la democracia con la democracia liberal”.⁴⁵

44 S. LEVITSKY y D. ZIBLATT, *Cómo mueren las democracias*, trad. de Gemma Deza Guil, Ariel, Barcelona, 2018.

45 E. LACLAU, *La razón populista*, op. cit., p. 211.

De esta manera, el autor argentino busca hacer notar que, si se acepta la tesis acerca de la contingencia que permitió que democracia y liberalismo se conjugaran bajo el predominio de éste, junto con la premisa de que existen alternativas democráticas al marco simbólico que prescribe el liberalismo, entonces sería posible la emergencia de procesos políticos (por ejemplo, populistas) que serían tan democráticos como los que el liberalismo acepta tácitamente, ya que la misma constitución de una *subjetividad popular* (que, como acontecimiento socio-político, se configura en el marco de las demandas populares) expresaría, de un modo u otro, la voluntad de una cadena equivalencial compuesta por demandas particulares que, una vez aglutinadas en torno de un *significante vacío*, es decir, de un nombre y de una particularidad que las representa, darían lugar a la emergencia de lo que el autor denomina “pueblo”. Siguiendo este razonamiento, Laclau entiende que la emergencia del “pueblo” es el resultado de un proceso democrático.

Por todo lo dicho, se entiende que Laclau efectúa una redefinición y resemantización de la noción de *soberanía popular*; resignificación que conlleva, implícitamente, una axiología democrática: esto es, una teoría de los valores acerca de la democracia que a su vez da lugar a una interpretación que pone de manifiesto las relaciones que *La razón populista* sugiere entre: populismo (como lógica política); democracia (como lugar “esencialmente vacío”); subjetividad popular (como categoría esbozada por Laclau); soberanía popular (como tradición fundamente de la democracia) y propuestas alternativas al marco simbólico liberal (como resultado de los procesos en los que todos los vectores anteriores entran en juego).

Se interpreta entonces a esta axiología política que aparece en el trabajo de Laclau como una resonancia filosófica, como una reverberación teórica y hermenéutica

que se desprende casi inevitablemente de las tesis desarrolladas por el autor; axiología que, por lo demás, no necesariamente coincide con las tradicionales corrientes de la materia, y que, según se interpreta aquí, tampoco se presenta en *La razón populista* explícitamente como tal.⁴⁶ Es decir, la teoría de los valores política que subyace a la resignificación del populismo que formula Laclau, no se presenta definida y claramente como una nueva valoración sobre formas democráticas alternativas al marco liberal, sino que, como axiología, es deducible y susceptible de interpretarse de las mismas conclusiones y propuestas presentadas en el libro del autor.

De allí la latencia implícita de esta axiología a lo largo de la teorización que Laclau efectúa en su hermenéusis del populismo, la cual puede aceptarse efectivamente como una teoría de los valores porque, en el hecho de rescatar la noción de soberanía popular (de los aportes de Mouffe), y de esbozar una categoría como la de “subjetividad popular”, Ernesto Laclau abre una dimensión analítica que, en *La razón populista*, no está plenamente desarrollada: esa dimensión es aquella que abreva en las relaciones entre la mencionada concepción de soberanía popular (junto con sus diferentes interpretaciones) y la categoría esbozada por Laclau de “subjetividad popular”, en el meollo de una lectura de la democracia que parte y se sustenta en los citados análisis de Lefort, pero que al mismo tiempo los profundiza y transvalora, produciendo, por consiguiente, una nueva concepción y valoración acerca de lo que se entiende por democracia, por su de “deber ser” y, fundamentalmente, por su dinámica ontológica, en la cual reside el foco de

46 A este respecto, Félix Ovejero ha destacado las dificultades que encuentran las izquierdas para hacer explícitas sus axiologías. Este problema ya se encontraba en el mismo Marx, tal como lo demuestra OVEJERO en su libro *La deriva reaccionaria de la izquierda*, Página Indómita, Madrid, 2018, pp. 125-154, en el capítulo Ética e ideología socialista (en Marx).

Laclau, al definir al populismo como una “lógica política”. Una lógica que, a su vez, también vale para la exégesis de la democracia.

Decimos de una lógica política que a su vez vale también para la exégesis de la democracia. Por eso es importante señalar que en este estudio se busca enfatizar la relevancia del debate epistemológico sobre el populismo, debido a que el mismo se enmarca en otra discusión, más amplia y al mismo tiempo práctica, en torno del nexo de la democracia con propuestas alternativas, que usualmente se entienden como “populares”, cuyos postulados principales y diferenciales respecto de las axiologías liberales encarnan, a veces de un modo implícito, otras explícitamente, una teoría de los valores que podría considerarse desestabilizadora, si se la compara con las prescripciones de las axiologías de orden liberal, en sus diferentes estribaciones: poliarquía, institucionalismo, constitucionalismo, republicanismo.⁴⁷

En ese sentido, las conexiones exploradas por Laclau entre populismo y democracia en su libro *La razón populista* invitan efectivamente a repensar qué se entiende por democracia, en tanto fenómeno político y social. Por esa razón, el objeto de este libro es indagar en esas relaciones para así intentar contribuir al debate en cuestión.

Ernesto Laclau lleva a cabo un análisis del concepto populismo que, principalmente a partir del capítulo VI del libro ya citado, explora las relaciones de este con la democracia y con la noción de soberanía popular. Esas indagaciones dan lugar, paralelamente a la resignificación del populismo que el autor efectúa en los capítulos precedentes, a una interpretación de la democracia en clave antiliberal; y, en esa exégesis, Laclau

47 El populismo aparece como un desafío a las instituciones liberales que, en muchos casos, puede resultar una verdadera amenaza, tal como lo exponen en su estudio F. VALLESPÍN y M. M. BASCUÑÁN, *Populismos*, Alianza, Madrid, 2017.

recupera, como se verá más adelante, las hipótesis de su colega, Chantal Mouffe, según las cuales la democracia habría estado escindida entre dos derroteros que, debido a los avatares y las contingencias de la historia, fueron convergiendo y homologándose para finalmente conjugarse bajo el predominio de uno de ambos, el cual, por razones históricas, como ya se dijo, habría hegemonizado la interpretación de la forma de gobierno democrática y, fundamentalmente, la práctica del diseño institucional de las democracias occidentales.

Uno de esos derroteros de la democracia, señalado por Chantal Mouffe, es la tradición de la soberanía del pueblo basada en la identidad entre gobernantes y gobernados. Es decir, el modelo de la *soberanía popular*. A este enfoque podríamos considerarlo “esencialmente” rousseauniano. Si bien es cierto que Rousseau ha sido el más conocido teórico de la soberanía popular, la categoría no fue creada por él, tal como se analiza en este libro. En el caso de Laclau, la noción de soberanía popular no está tratada explícitamente a partir de Rousseau, ni en torno de su lazo con la propiedad privada, tal como, según Mcpherson en *La democracia liberal y su época*, establecía Rousseau en su *Discurso sobre los orígenes de la desigualdad*, en donde el filósofo francés abogaba por un derecho limitado de la misma como condición de la soberanía popular. En Laclau, la noción de soberanía popular reaparece en la categoría de *subjetividad popular*, que se presenta en una descripción discursivo-política. Se entiende entonces que hay una resignificación de la noción de soberanía popular que sirve de base a Laclau para su estudio del vínculo entre democracia y populismo.

El otro modelo es el de la tradición liberal, que Mouffe busca distinguir del anterior, e incluso separarlo cuasi quirúrgicamente, con el fin de demostrar que la presentación que se hace del mismo, en tanto “la democracia”, vale decir, por antonomasia, es, en efecto,

una consecuencia de los avatares históricos y no, necesariamente, el resultado de una evolución “natural” del decurso político y axiológico de la modernidad.

La fusión entre ambas vertientes se habría producido bajo el predominio del *marco simbólico* de este segundo modelo, que es identificado por Mouffe como “una tradición liberal constituida por el gobierno de la ley, la defensa de los derechos humanos y el respeto a la libertad individual”.⁴⁸ En efecto, la autora asevera que “no existe una relación necesaria entre estas dos tradiciones distintas, sólo una imbricación histórica contingente”.⁴⁹

Chantal Mouffe, en varios de sus trabajos, expone con enorme lucidez la tensión que anida entre las dos tradiciones mencionadas. En efecto, en *La paradoja democrática*, la problemática en torno del desafío que implica para la tradición liberal el componente soberano es indagada y desmenuzada con una gran intensidad teórico-política. Sin embargo, la autora no cede a la tentación que podría derivarse de la intensidad de su análisis y de la exposición de esa tensión, favoreciendo a una y, por añadidura, rechazando a la otra, en el marco de un juego de suma nula. Por el contrario, Mouffe considera que la disyunción podría resolverse por medio de una *contaminación* entre ambas: esto es, de un contacto condicionante que permitiría a cada una de ellas modificar a la otra a través de un juego identitario que, afirma, se comprende mediante la noción derridiana del “exterior constitutivo”:⁵⁰ una externalidad que influye sobre un elemento que, a su vez,

48 C. MOUFFE, *La paradoja democrática*, op. cit., p. 19.

49 *Ibid.*, p. 20.

50 Mouffe asegura que ella no se pliega al argumento de Schmitt según el cual democracia y liberalismo serían irreconciliables. Por eso ofrece una interpretación de la democracia basada en la noción del “exterior constitutivo”, de Jacques Derrida, expuesta en libro *La diseminación*, trad. de José Martín Arancibia, Fundamentos, Madrid, 1997.

también configura e influye en aquélla, debido a que no son contenidos que se nieguen o busquen excluirse uno a otro, sino que, por el contrario, ambos darían lugar, en esa interacción mutua, a la imposible constitución “total” (totalizante) de cualquier “nosotros”,⁵¹ constituyéndose así cada uno y condicionando la no-totalización del otro: en esa dependencia interactiva, intermediada, yace precisamente el *vínculo contaminante*, que impide que cada uno se cierre sobre sí mismo excluyendo o suprimiendo al otro.

El resultado de esta contaminación sería una constante intermediación entre dos elementos que, *a priori*, estarían diferenciados por cuestiones ontológicas: Mouffe reconoce, en un primer momento, partiendo de Schmitt, que democracia y liberalismo serían irreconciliables, precisamente por las diferencias y contradicciones entre ambas establecidas por el jurista alemán y citadas por ella en su libro; diferencias que se basan en una escisión ontológica entre la concepción liberal de la igualdad y el concepto democrático de igualdad. Según Schmitt, la igualdad liberal se sostiene sobre la noción cosmopolita y humanista de una suerte de ciudadanía del mundo. En cambio, la igualdad democrática, sostiene Schmitt, demanda la pertenencia a una comunidad, y tal restricción invita, por consiguiente, a contemplar la posible exclusión de quienes no pertenezcan a tal comunidad. Como puede observarse, en este caso *pertenencia* significa, al mismo tiempo, según Schmitt, restricción. Pertenecer a una comunidad implica simultáneamente no pertenecer a otra, y esto es valdría para todos los humanos nacidos en cualquier Estado Nación.

La autora belga, ya en un segundo momento del mismo trabajo, retoma ese postulado de Schmitt, y, aun reconociendo que “esta afirmación, dada la

⁵¹ *Ibid.*

ulterior evolución política de su autor, tiene un efecto escalofriante”,⁵² considera que la filiación al nazismo de Schmitt no debería impedirnos reconocer una de sus contribuciones más importantes en torno del problema de la democracia, a saber: la tensión esencial entre una igualdad basada en la homogeneidad intrínseca de quienes pertenecen a una comunidad política determinada, y otra de orden liberal que parte, según las tesis de Schmitt, de una abstracción conceptual que, además, es contradictoria con aquélla:

Está claro que lo importante para Schmitt no es la naturaleza de aquello similar en que se basa la homogeneidad. Lo que importa es la posibilidad de trazar una línea divisora entre quienes pertenecen al *demos* —y por tanto poseen derechos iguales— y quienes, en el ámbito político, no pueden tener los mismos derechos porque no forman parte del *demos*. Esa igualdad democrática —expresada hoy en día mediante la ciudadanía— es, para él, la base de todas las demás formas de igualdad. Es por la intermediación de su pertenencia al *demos* por lo que los ciudadanos de una democracia obtienen la garantía de unos derechos iguales, no porque participen de la idea abstracta de humanidad. Esta es la razón de que Schmitt declare que el concepto central de la democracia no es el de “humanidad”, sino el concepto de “pueblo”, y de que sostenga que nunca podrá haber una democracia del género humano.⁵³

En esta diferencia ontológica se sostiene la interpretación de Schmitt acerca de la democracia y de los consecuentes problemas que implica entenderla en el marco exclusivo del liberalismo (Schmitt, 1988),⁵⁴

52 C. MOUFFE, *La paradoja democrática*, op. cit., p. 55.

53 *Ibid.*, p. 57.

54 Es lícito reconocer que pensar la democracia, la política y la historia

que para el momento en que Schmitt elaboraba sus inferencias no había tenido el predominio que finalmente tuvo el paradigma universalista liberal. En ese sentido, las teorizaciones de Carl Schmitt han resultado muy atinadas.

Así, Mouffe rescata aquella premisa del jurista alemán, pero no de un modo absoluto, aseverando que, incluso cuando se asuma la existencia de diferencias ontológicas entre liberalismo y democracia, tal diferenciación no sería razón suficiente para aceptar una ruptura insalvable, que, por lo demás, podría dar lugar a interpretaciones ambiguas e incluso reaccionarias en torno del dilema de la exclusión de quienes no sean considerados parte

en el marco exclusivo del liberalismo acarrea, además, problemas hermenéuticos de diferente naturaleza. Uno de ellos, de corte histórico, ha sido bien identificado por Enzo Traverso. En sus estudios sobre la guerra civil europea, Traverso critica las lecturas que extrapolan al período de entreguerras los valores de nuestras democracias liberales, pues considera equívocas tales extrapolaciones por caer en anacronismos que naturalizan a la democracia liberal, descuidando así su dimensión histórica y por ello nada atemporal. Ver: E. TRAVERSO, *A sangre y fuego. De la guerra civil europea, 1914-1945*, trad. de Miguel Ángel Petrecca, Prometeo, Buenos Aires, 2009.

Otro problema derivado de la comprensión de la democracia estrictamente como liberal puede dilucidarse a partir del mismo Schmitt. En efecto, Carlo Galli, analizando la teoría schmittiana en la era global, señala que “la crisis de la modernidad reside en el hecho de que la forma política es arrollada por una combinación de entidades, funciones y fuerzas incluso muy distintas entre sí, como racionalismo, individualismo, potencia técnica, moralismo y normativismo, que tienen en común la indeterminación, es decir, el hecho de que para su acción toda diferencia ordinativa se pierde en un espacio liso y potencialmente unificable: el universalismo, por lo tanto, es tendencialmente discriminatorio porque tiende a leer la excepción como ‘error’, injusticia, inmoralidad, perturbación de la unidad que debe ser eliminada por indigna de ser”, como indica Carlo Galli en *La mirada de Jano. Ensayos sobre Carl Schmitt (2011)*, FCE, Buenos Aires. Schmitt. Precisamente ese carácter contingente, indeterminado, es lo que Laclau encuentra como factor de ruptura hacia el universalismo y la normatividad liberales.

de la comunidad política en cuestión. No resulta difícil imaginar la vinculación entre este aspecto de la teoría política schmittiana y el derrotero político de su autor.

Debido a eso, Chantal Mouffe vislumbra un posible proceso de contaminación entre ellas, partiendo de la ya citada noción de Derridá del “exterior constitutivo”. Contaminación por la cual los elementos de la tradición liberal podrían coexistir con los de la tradición democrática, cuyo fundamento axiológico sería la soberanía popular, en tanto dimensión soberanamente democrática, a partir de las relaciones existentes entre pueblo e identidad entre gobernantes y gobernados.

I. 3) LA IMPLÍCITA NATURALIZACIÓN AXIOLÓGICA DE LA CLAU

Ahora bien, en *La razón populista*, dicha problemática está abordada de un modo diferente. El libro de Chantal Mouffe del cual parte Laclau en el capítulo VI se publica en el año 2000, en lengua inglesa. Si bien Laclau se basa en los análisis de su colega e incluso recupera muchas de las tesis esbozadas previamente por ambos, el filósofo argentino se encaminó hacia una teorización del populismo que no coincide exactamente con la visión de Mouffe que en ese libro aparece.⁵⁵

Su originalidad, o su desviación (dependiendo de cómo se decida mirarlo), consiste en inaugurar una propuesta epistemológica disruptiva para pensar el populismo y, simultáneamente, la democracia: entenderlo como una lógica política, que, como tal, sería *inmanente* a la

55 Muchas de esas tesis se encuentran en el libro coescrito por los autores, uno de los cuales inicia este debate: *Hegemonía y estrategia socialista*, publicado por primera vez en 1985. Ver: E. LA CLAU y C. MOUFFE, *Hegemonía y estrategia socialista, hacia una radicalización de la democracia*, versión española de Ernesto Laclau, FCE, México, 2010.

Sin embargo, el texto de Mouffe que sirvió de base a Laclau para trabajar las relaciones entre populismo y democracia es el ya citado de la autora: *La paradoja democrática*.

forma de gobierno democrática. Lógica política cuya “razón” fundante no es el tipo de racionalidad que rescatan, epistemológica y discursivamente, autores como Habermas o Rawls,⁵⁶ a quienes tanto Mouffe como Laclau critican, sino aquella que emerge en el marco de la configuración de las identidades populares, las cuales siempre, según Laclau, están atravesadas por dos factores decisivos: los afectos y la nominación; factores que, según afirma, deberían analizarse por fuera de la racionalidad que prescribe la normativa liberal, por varias razones: la principal, es que para Laclau el componente afectivo es estructural en la conformación del pueblo. Otra razón que el autor entiende fundamental para la formación de las identidades populares es la dinámica identitaria anudada en torno de la insatisfacción de determinadas demandas. Esta insatisfacción es el núcleo que lleva a que esas demandas, movidas superestructuralmente por dimensiones afectivas, no partan de acciones racionales o de normativas discursivas argumentativas, “dado que ninguna racionalidad a priori lleva a esas demandas a unirse en torno a un centro”.⁵⁷ Lo que impera en esos procesos es, por así decir, un *modus populus*, una ontología de la identidad colectiva en la que la superestructura, la condensación y la *tendencia*

56 Tanto la *Teoría de la acción comunicativa*, de Habermas, como la *Teoría de la justicia*, de John Rawls, enfatizan la importancia de un tipo particular de racionalidad en los procesos de interacción, comunicación y en el establecimiento de criterios de justicia. La racionalidad que estos autores le atribuyen a la condición humana funciona asimismo como un fundamento epistemológico que, de no ser tenido en cuenta, obliga a reestructurar casi toda la interpretación que se haga de los procesos sociales. Eso es lo que ocurre en la teoría de Ernesto Laclau, quien rechaza ese tipo de racionalidad como fundamento epistemológico de la realidad social. Ver: J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, trad. de Manuel Jiménez Redondo, Taurus, México, 2008. J. RAWLS, *Teoría de la justicia*, trad. de María Dolores González, FCE, México, 1995.

57 E. LACLAU, *La razón populista*, op. cit., p. 213.

a la totalidad prevalecerán por sobre cualquier forma de individualidad plena. Si bien esa totalidad nunca será absoluta, lo paradójico de la dinámica ontológica que propone Laclau para pensar la conformación de las identidades populares es que *una parte* del pueblo se percibirá a sí misma como la totalidad, una totalidad “incompleta”, porque, como bien indica, una totalidad absoluta implicaría la finalización de la política, la clausura de la contingencia, por dar lugar a una suerte de homologación entre el nombre y la cosa; entre lo Real y lo Imaginario; entre el Deseo y su objeto.

Sin contemplar esta “razón populista”, que, como se ha dicho, no se condice con la racionalidad que podría considerarse tradicionalmente “occidental” o “eurocéntrica”, se caería, según Laclau, en el clásico error de los críticos del populismo: identificarlo como un movimiento antidemocrático; error que, según el autor, impediría comprender que detrás de esa aparente no democraticidad se confirma eso que él ha denominado *subjetividad popular*, fenómeno que surge como consecuencia del proceso social ínsito en la tendencia de las demandas sociales a aglutinarse en torno de *algo que les es común*, a pesar de sus diferencias constitutivas e irreductibles. En efecto, en esa tendencia de las demandas particulares a converger hacia un significativo vacío y a configurarse como una identidad popular, en la que aquello que tienen en común subvierte sus diferencias connaturales (que, según se encarga de señalar siempre el autor, nunca se suprimen definitivamente), se configura un proceso decisivo de la dinámica del populismo como fenómeno político y retórico, a saber: la denominada “lógica de la equivalencia”, pieza clave de la teoría de Laclau, en la que entran en juego factores que bien podrían ser considerados “irracionales”, como los *afectos* y la *nominación* (siempre imprecisa, pues los nombres no son otra cosa que significantes vacíos, que refieren a algo que no reduce a su mero significado lingüístico).

Este último elemento hace referencia a la vaguedad de algunos significantes que, a decir verdad, reflejarían, según la teoría de Laclau, la misma imprecisión que caracteriza a la realidad social: el carácter abigarrado de la vida política no encuentra mejor condensación simbólica que a través de la vaguedad de significantes que conllevan una carga significativa mucho más elástica que su definición tradicional. La política *tout court* deviene así un fundamento empírico de lo político, y el discurso público no puede sino adaptarse o intentar zanjar, suturando, esa distancia insalvable entre “las palabras y las cosas”, parafraseando a Foucault. Nuevamente, entre el nombre y la cosa; entre el objeto en sí, *nouménico*, y el fonema que lo nombra, el cual pertenece a un mundo retórico autónomo.

De esta forma, la realidad social no estaría determinada *a priori* por alguna racionalidad estructurante o preontológica (tal como se ha mencionado antes), y por ese motivo los significantes serán *vacíos*, teniendo así la capacidad de aglutinar demandas diversas que, no obstante, son parte de un mismo proceso lógico-político, al cual Laclau denomina populismo. Esa misma lógica, asimismo, daría cuenta de otro aspecto que Laclau restituye: la importancia de la política *tout court*, la cual se hallaría inscrita en la misma realidad que el populismo reflejaría, en tanto emergente político-social; realidad que, vale esclarecer, se encuentra inmersa en una dinámica social que el racionalismo (epistemológico y político) que procuran transformar en fundamento de la realidad autores como Habermas o Rawls, no lograría comprender, porque, según las tesis de Laclau (y también de Mouffe), ese fundamento epistemológico de corte racional-occidental dejaría de lado elementos ontológicos como los *afectos* y las identidades populares, cuyas conexiones con la racionalidad comunicativa o

liberal son menos lineales, más imprecisas que lo que suponen las teorías de Rawls y Habermas, contra quienes Mouffe y Laclau dirigen sus críticas.

De lo señalado hasta el momento se desprende que el marco simbólico liberal aparece entonces para Laclau como un modo de acotar o de restringir el carácter esencialmente “popular” de la democracia, por no contemplar otras articulaciones democráticas que ocurren por fuera del mismo, tal como sugiere fundamentalmente a partir del capítulo VI de *La razón populista*, en donde ahonda en las relaciones entre populismo y democracia, y en la problematización del fenómeno democrático en tanto consecuencia de la “disolución de los indicadores de certeza”, postulada por Lefort. En ese sentido, el autor argentino señala que “la disolución de las marcas de la certeza quita al juego político todo tipo de terreno apriorístico sobre el que asentarse, pero, por eso mismo, crea la posibilidad política de redefinir constantemente ese terreno”.⁵⁸ De esta manera, la contigencia cobra un sentido mucho más denso en la teoría política de Laclau, abriendo una dimensión interpretativa que muchos podrían considerar peligrosa: considerar al constitucionalismo y, específicamente, a toda constitución, como una cristalización meramente histórica que, si “el pueblo” estima necesaria modificar, deberá ser revisada por no estar “adaptada” a los nuevos vientos que soplen. Esta postura entraña ciertos riesgos, ya que, redefinir el terreno constitucional, implica resignificar las valoraciones que toda constitución guarde consigo, dando así prioridad a la coyuntura por sobre el criterio institucional que toda constitución, aun con sus vicisitudes, conserva y que, en efecto, pretende resguardar.⁵⁹

58 E. LACLAU, *La razón populista*, op. cit., p. 276.

59 Es fundamental, en este sentido, atender al proceso constituyente desarrollado en Chile, en el que efectivamente una configuración

Este tópico es sumamente polémico porque invita a un debate mayor acerca del peso del presente en la configuración de los valores. De ese modo, una axiología política del presente, lo que los historiadores podrían llamar el *presentismo*, tendría, según se desprende de los análisis de Laclau, preponderancia respecto de la historia, y es bien sabido que cuando una teorización pretende superponerse a la historia para reivindicar alguna forma de ruptura con el pasado, el concepto que se avecina es el de “revolución”, o el de violencia, que para el caso vendrían a ser lo mismo.

Se asiste, entonces, en el trabajo de Laclau, cuando menos, al intento de efectuar una resignificación de la democracia, implícita en la previa y superpuesta lectura del populismo que el autor desarrolla, ya que la exégesis del fenómeno que Laclau elabora está inexorablemente vinculada con la problematización en torno de las valoraciones que se hagan de la democracia. Para decirlo con más claridad: el estudio de Laclau sobre el populismo y el problema de la vacuidad del poder en la democracia, introducido por Lefort, no podrían ser lo que realmente son sin la simultánea interpretación de la democracia que ese problema trae consigo.

Así lo concibe Laclau, al hacer hincapié en:

La necesidad de articular una pluralidad de posiciones o demandas a través de la nominación, dado que ninguna racionalidad a priori lleva a esas demandas a unirse en torno a un centro; y el rol principal del afecto en la cementación de

populista dio lugar a un plebiscito que asimismo arrojó un resultado favorable a la creación de una nueva constitución (no a una reforma de la ya establecida). Este cambio de constitución puede ser señalado sin dudas como el resultado de dinámicas populistas y sus nocivos efectos en el marco constitucional serán motivo de estudio. Al momento de escribir este libro, el proceso constituyente todavía no finalizó, pues el 4 de septiembre de 2022 se realizará el plebiscito de salida, en el que la sociedad deberá decidir si acepta o rechaza la nueva constitución.

esta articulación. La consecuencia es inevitable: la construcción de un pueblo es condición *sine qua non* del funcionamiento democrático. Sin la producción de vacuidad no hay pueblo, no hay populismo, pero tampoco hay democracia.⁶⁰

Así, sería lícito asumir que, si la democracia efectivamente puede ser resignificada (poniendo en duda los valores que la tradición liberal ha logrado imputarle), entonces habría otros modelos u otras configuraciones democráticas que, como ya se ha dicho, podrían establecerse y desarrollarse, guardando este fenómeno íntima cercanía con la noción de democracia en el sentido en el que es concebida por la tradición que Laclau pretende escindir del constructo teórico liberal, esta es: la tradición de la soberanía popular, y sus correspondientes estribaciones, en este caso opuestas o diferenciadas de los modelos democráticos de cuño liberal. Se estaría en presencia, por consiguiente, de democracias no estrictamente liberales que serían, según Laclau, tan democráticas como los modelos liberales a los que usualmente se concibe como democracias.

Algunas preguntas que inevitablemente se desprenden de esta problemática son las siguientes: ¿cuáles son exactamente esas propuestas alternativas que Laclau deja entrever en sus análisis del populismo? ¿Existe un modelo “ideal” de democracia alternativa, o más bien se trata de la propuesta de “abrir” eso que Laclau denomina “el espectro de articulaciones”, para que las estas ocurran sin las restricciones normativas que impone el marco simbólico liberal? En ese caso, ¿cuándo se está precisamente ante una propuesta alternativa? Para identificar alguna o algunas de ellas, ¿es menester trazar una ligazón entre sociedad de masas y liderazgo carismático, o es posible la aparición de democracias alternativas en las sociedades de masas sin el elemento

60 E. LACLAU, *La razón populista*, op. cit., p. 213.

del liderazgo? ¿Es el populismo, en definitiva, una alternativa al modelo liberal de democracia? En tal caso, ¿cuándo el populismo dejaría de ser democrático para aproximarse a un régimen autoritario que, en la versión dicotómica propuesta por Lefort, aparecería como totalitarismo o como un modelo antidemocrático? Estos interrogantes serán recogidos más adelante, a los efectos de contrastar la teoría elaborada por Laclau con las implicancias prácticas y políticas de esta en la interpretación de la democracia.

Por el momento, basta decir que, si estas preguntas efectivamente arrojan respuestas positivas, la teoría del populismo de Laclau estaría resignificando el mismo concepto de democracia e insinuando, por añadidura, una nueva axiología democrática que, en una importante mensura, se alejaría del modelo liberal, tal como se lo conoce, para acercarse, por decir así, a un *modus populus* enraizado en las articulaciones que pudieran surgir entre distintos actores sociales; es decir, se estaría ante una renovada presentación de la vertiente democrática de la soberanía popular, que, en el trabajo de Laclau, se presenta bajo un constructo teórico que incorpora la importancia de la *nominación* en la configuración de las identidades populares y el efecto sobredeterminado⁶¹

61 Este concepto forma parte de las interpretaciones realizadas por Althusser de los aportes de Freud respecto de la interpretación de los sueños. Será analizado aquí, en el marco de la lectura que Laclau efectúa del mismo en torno de la configuración de las identidades populares. Por lo demás, es importante destacar que la influencia de Althusser en Laclau ha sido decisiva. Su ya célebre libro *La revolución teórica de Marx* ha marcado a varias generaciones intelectuales, y tal influencia ha sido más profunda dentro de la corriente epistemológica suscripta por Laclau, en la que el psicoanálisis, el marxismo y la renuncia a la categoría de totalidad definió la interpretación de lo social y, fundamentalmente, de lo político (de allí el cruce de estos autores con Carl Schmitt, por parte de Laclau y de Mouffe).

de la misma ante lo que el autor denomina “la lógica de la equivalencia”, dos elementos fundamentales en la estructuración de su teoría.

En ese sentido, resulta relevante destacar el rol de las articulaciones y de lo que Laclau denomina “operación hegemónica” para la conformación del “pueblo”, esto es, de la identidad popular, la cual surge de la cadena de equivalencia de demandas: esas articulaciones mencionadas se estructurarán en torno de *significantes vacíos* que representan/condensan las demandas particulares que, una vez insertas en una cadena de equivalencias (por la cual se configura la lógica equivalencial), serán representadas por una de ellas, la cual asumirá, en la *operación hegemónica*, la representación (parcial) del campo total que identifica.

Laclau lo expone así:

El argumento que he desarrollado es que, en este punto, existe la posibilidad de que una diferencia, sin dejar de ser *particular*, asuma la representación de una totalidad inconmensurable. De esta manera, su cuerpo está dividido entre la particularidad que ella aún es y la significación más universal de la que ella es portadora. Esta operación por la que una particularidad asume una significación universal inconmensurable consigo misma es lo que denominamos *hegemonía*. Y dado que esta 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. Con esto debería quedar claro que la categoría de totalidad no puede ser erradicada, pero que, como una totalidad fallida, constituye un horizonte y no un fundamento.⁶²

62 E. LACLAU, *La razón populista*, op. cit., p. 95.

Como se ha mencionado, la categoría de contingencia, cara a la tradición historiográfica de Maquiavelo, que puede aparecer tras significantes como “indeterminación” o “fortuna”, juega un papel muy importante en la teoría del populismo, pues permite, histórica y metodológicamente, no circunscribir el campo de valores sobre el cual deberían desplegarse las articulaciones en la sociedad, ni prefijar ningún tipo de condición teórica (racionalista, moral o comunicativa) a la coexistencia democrática, lo cual permitiría interpretar la aparición de nuevas (esto es, no precisamente liberales) articulaciones hegemónicas-populares como democráticas y contingentes; articulaciones que modificarían la misma estructura o configuración de la sociedad en cuestión, dotándola, por añadidura, de un diferente marco valorativo, aunque este asunto requiera de una explicación específica: a primera vista, la teoría de Laclau induce a pensar que, tal como señala el autor, el hecho de que el espectro de articulaciones posibles sea mucho más amplio que el que la simple oposición democracia/totalitarismo sugiere, tiene como fin rescatar la contingencia de la democraticidad debido a la disolución de los referentes de certeza (esbozada por Lefort), eludiendo así la simple dicotomía “democracia/totalitarismo”, y sin buscar elaborar una nueva propuesta axiológica; es decir, lo indeterminado de la condición moderna daría lugar a múltiples posibilidades políticas, entre las cuales aparece la democracia, pero no forzosamente en su “envase” o presentación liberal.

Sin embargo, a lo largo de los aportes de Laclau (y también de Mouffe) puede advertirse la tentativa de una nueva axiología democrática, que tendría sus raíces en la tradición popular y soberana de la democracia que ambos autores rescatan. En ese caso, Laclau estaría insinuando que el populismo es, en tanto lógica política, la articulación entre disímiles actores y que el resultado de esas articulaciones constituiría el mismo proceso

de las identidades populares (lo que se produce como consecuencia de las equivalencias de las demandas particulares, que decantan en la constitución de la subjetividad popular).

La cuestión axiológica estaría implícita aquí, por el hecho de considerar a estas demandas particulares articuladas (demandas populares) tan democráticas como a los modelos normativos que buscan señalar cómo “debería ser” esa democracia, como ocurre con la tradición liberal, que habría hegemonizado o conquistado la interpretación de la democracia mediante su fusión con la tradición de la soberanía popular, bajo su predominio moral, y, desde ya, práctico-institucional.

La suerte de homologación entre democracia y “lógica política” (propia del populismo) que se puede entrever en *La razón populista*, es un tema de enorme polémica cuyas principales aristas son tratadas en este estudio, aunque sea un tópico que sigue dejando abierta la discusión sobre la redefinición acerca del concepto de democracia y, fundamentalmente, sobre las intenciones que se esconden detrás de tal redefinición.

En este sentido, no sería erróneo interpretar que la propuesta del populismo se basa en enfatizar que, si el totalitarismo, siguiendo a Lefort, constituía un modo de suprimir la contingencia (eso que Maquiavelo ha denominado la “fortuna”), por su obstinación por controlar, contener y reprimir toda expresión que no se homologue con sus doctrinas, la democracia liberal, con sus prescripciones normativas, propias del Estado de derecho (el *Rechtsstaat*), estaría cayendo no en algo similar —porque afirmar eso sería excesivo, erróneo e imposible de justificar—, pero sí, según Laclau, en una dinámica constrictiva respecto del modo en que las demandas sociales son canalizadas por el mismo sistema democrático, por el hecho de que, al no contemplar otras formas de articulación política, el marco simbólico del liberalismo —al cual Lefort, por cierto, consideraba

como el único legítimamente democrático— habría “domesticado”, en una suerte de dialéctica negativa,⁶³ a uno de los principios constitutivos de la democracia moderna: el de la *soberanía popular*; componente que, por lo demás, continúa formando parte de la misma democracia liberal, pues ésta, aun hegemonizando la interpretación de la democracia y recortando la dimensión de la soberanía popular, no podría haber subsistido como democracia sin al menos haber conservado algunos dispositivos propios de aquélla.

Norberto Bobbio reconoce este aspecto de la democracia liberal, al considerar que si bien “durante un largo período” existió una contraposición histórica entre liberalismo y democracia -debido a que el igualitarismo democrático exige, además de la igualdad jurídica y de oportunidades, “cierta equiparación económica”,⁶⁴ luego se produjo una sutura entre ambos: esto es, liberalismo y democracia se conjugaron bajo el vector soberano-popular, propio de cualquier régimen democrático:

No sólo el liberalismo es compatible con la democracia, sino que la democracia puede ser considerada como el desarrollo natural del Estado liberal, a condición de que no se considere la democracia desde el punto de vista de su ideal igualitario sino desde el punto de vista de su fórmula política que, como se ha visto, es la soberanía popular.⁶⁵

63 Se utiliza el concepto de “dialéctica negativa”, en este caso, en un sentido lato, aunque no por eso escindido de la interpretación elaborada por Adorno en el libro homónimo. Ver. T. ADORNO, *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*, trad. de Alfredo Brotons Muñoz, Akal, Madrid, 2005.

64 N. BOBBIO, *Liberalismo y democracia*, trad. de José F. Fernández Santillán, FCE, México, 1989, p. 45.

65 *Ibid.*, pp. 45-46.

En ese sentido, la “domesticación” de la voluntad popular sería, por tanto, un modo de socavar un elemento constitutivo de la tradición democrática: el de la soberanía popular. En este socavamiento se inspira la *resignificación* de la democracia que se puede identificar en *La razón populista*, la cual no es estrictamente directa, ya que la misma *se desprende* de la interpretación del populismo que Laclau lleva a cabo: en esa lectura radica el novedoso y antilial giro que Laclau efectúa en torno de la clásica interpretación de Lefort acerca de la dicotomía “democracia/totalitarismo”, produciendo así una transvaloración cuyos fines no son solamente epistemológicos, sino también políticos.

De este modo, podría afirmarse, parafraseando a una clásica sentencia de la tradición hegel-marxista, que dicha transvaloración sería “la vuelta desde adentro” (*Umstülpung*) que Laclau le da a los aportes de Lefort, comprendiendo la división democracia/totalitarismo no de un modo dicotómico y binario (excluyente), sino desde una perspectiva “espectral” o multidimensional, abriendo así el espacio conceptual a matices entre cada uno de los polos (democracia/totalitarismo) e introduciendo, por añadidura, una gradación que propone y visualiza posibles articulaciones en procesos populistas dentro de las democracias occidentales, cuando el autor afirma que “el espectro de articulaciones es mucho más diverso que el que la simple oposición democracia/totalitarismo parece sugerir”.⁶⁶

Esta resignificación, que es, como se ha dicho, una transvaloración de los aportes de Lefort, se acerca, por su parte, a la visión crítica de la tecnocracia y del mundo administrado que postularan tanto los autores de la Escuela de Frankfurt como Sheldon S. Wolin,⁶⁷ según

66 E. LACLAU, *La razón populista*, op. cit., p. 209.

67 S. WOLIN, *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*, trad. de Ariel Bignami, Amorrortu

la cual las instituciones de los estados liberales habrían dejado de representar un sólido conjunto de valores que resguarda el sistema democrático, cuya axiología habría superado, vale decir, desde el punto de vista normativo, cualquier alternativa a ese orden, para atrincherarse en la conservación de un estado de cosas que se habría alejado de las promesas que alguna vez supo representar la tradición democrática. En el caso de Adorno y Horkheimer, esa crítica se dirigía hacia las consecuencias de la racionalización administrativa; la industria cultural (la Ilustración como engaño de masas); las relaciones entre mito e Ilustración; la ciencia y el dominio de la técnica, entre otras cuestiones.⁶⁸ En Laclau, en cambio, la crítica al orden liberal está vertebrada desde la relación entre pueblo y poder; de allí su vínculo con Lefort y con la teoría democrática: no se trata, *stricto sensu*, de una crítica cultural, sino de una teoría política y de la democracia que esboza una nueva axiología, con fines epistemológicos y políticos.

En ese sentido, la democracia liberal, según la perspectiva de Laclau, se habría convertido en un corsé ideado para sostener, aun a costa de los fundamentos básicos de la democracia (la soberanía popular),⁶⁹ un formato de participación política restringido a lo que Laclau denomina “la lógica de la diferencia”; sistema este que, siendo diametralmente opuesto a “la lógica de la equivalencia”, es renuente tanto al conflicto como a “la

editores, Buenos Aires, 1974.

68 TH. W. ADORNO y M. HORKHEIMER, *Dialéctica de la Ilustración*, trad. de Juan José Sánchez, Trotta, Madrid, 2009.

69 Este libro no suscribe esta visión de la democracia liberal. En el caso de Laclau, la crítica al capitalismo y a la democracia liberal ha sido siempre una constante, desde sus primeros pasos como historiador hasta su adscripción al terreno teórico-político, aunque el marco epistemológico desde el cual el autor argentino elaboró su teorización crítica fuera variando a lo largo de su trayectoria académica.

razón” desde la que los “actores populares” construyen sus identidades y producen nombres que representan a sus propias demandas: esa razón es, en efecto, “la razón populista”.

Por lo demás, se torna necesario no perder de vista la centralidad que tiene el proceso de configuración identitaria en la teoría de Laclau, por medio del cual el acto de *nominación* se inscribe más allá de la naturaleza del significado al que haga alusión el nombre mismo, ya que la *sobredeterminación* (que Laclau retoma de Althusser) permite, según el autor, aglutinar en un mismo significante una pluralidad de demandas que el nombre mismo no expresa como significado sino estrictamente como significante.

Esta operación, a partir de la cual una *nominación* asume una pluralidad de significancias, es lo que le atribuye al mismo nombre la cualidad de “significante vacío”, pues éste no estaría determinado *a priori* por lo que significa en el plano de la representación racional-discursiva, sino por lo que las demandas populares introducen en él, más allá de su contenido o significado tradicional. Es en este contexto que la categoría de *sobredeterminación* juega un papel decisivo.

Laclau lo enfatiza, explicando que:

Es como el proceso de condensación en los sueños: una imagen no expresa su propia particularidad, sino una pluralidad de corrientes muy disímiles del pensamiento inconsciente que hallan su expresión en esa única imagen. Es bien conocido cómo utilizaba Althusser esta noción de condensación para analizar la Revolución Rusa: todos los antagonismos de la sociedad rusa se condensaban en una unidad ruptural alrededor de las demandas de “pan, paz y tierra”. El momento de vacuidad es decisivo aquí: sin términos vacíos como “justicia”, “libertad”, etcétera, investidos dentro de las tres demandas, éstas hubieran permanecido

cerradas dentro de su particularismo; pero a causa del carácter radical de esta investidura, algo de la vacuidad de la “justicia” y la “libertad” fue transmitida a las demandas, que se convirtieron entonces en los *nombres* de una universalidad que trasciende sus contenidos particulares.⁷⁰

Dicho lo anterior, se torna imprescindible comprender qué entiende Laclau por “investidura radical”. Este elemento, considerado como estructurante en el proceso de conformación de las identidades populares (identidades que dan lugar al surgimiento del “pueblo”), es comprendido por Laclau como característica fundamental de un proceso que es imposible determinar *a priori*, esto es, previamente a la dinámica que se desata en la fase transicional que va desde la permanencia particular de las demandas en su propia mismidad al momento en que ellas empiezan a articularse en torno de algo que las representa (el nombre, la *nominación*), con los *afectos* como materia.

Laclau, partiendo de los análisis de Lacan, lo especifica de esta manera:

Es sólo a partir del enfoque lacaniano que nos enfrentamos a una verdadera innovación: la identidad y unidad del objeto son resultado de la propia operación de nominación. Sin embargo, esto sólo es posible si la nominación no está subordinada ni a una descripción ni a una designación precedente. Con el fin de desempeñar este rol, el significante debe volverse no sólo contingente, sino también vacío “(...)” Con estas observaciones debería haber quedado totalmente claro por qué el nombre se convierte en el fundamento de la cosa.⁷¹

70 E. LACLAU, *La razón populista*, op. cit., pp. 126-127.

71 *Ibid.*, p. 135.

Es radical la investidura porque se constituye en el mismo proceso de articulación y también por su condición contingente. Así, el nombre que aglutine (es decir, condense, *sobredetermine*) el conjunto de demandas deviene ineludiblemente un “significante vacío”:

De esto se derivan dos consecuencias: la primera, que el nombre, una vez que se ha convertido en significativo de lo que es heterogéneo y excesivo en una sociedad particular, va a ejercer una atracción irresistible sobre *cualquier* demanda vivida como insatisfecha y, como tal, como excesiva y heterogénea con respecto al marco simbólico existente; la segunda, que como el nombre — para desempeñar ese rol constitutivo— debe ser un significativo vacío, es finalmente incapaz de determinar qué tipo de demandas entran en la cadena equivalencial. En otras palabras: si los nombres del pueblo constituyen su propio objeto — es decir, dan unidad a un conjunto heterogéneo—, el movimiento inverso también opera: nunca pueden controlar completamente cuáles son las demandas que encarnan y representan.⁷²

El espectro de variaciones de la investidura dependerá así de la naturaleza de las demandas y del vínculo de estas con el nombre y la particularidad que logre aglutinarlas, para que se produzca lo que el autor entiende de la siguiente manera:

Una totalización hegemónica requiere una investidura radical —es decir, no determinable a priori— y esto implica involucrarse en juegos de

⁷² *Ibid.*, p. 140.

significación muy diferentes de la aprehensión conceptual pura. Aquí, como veremos, la dimensión afectiva juega un rol central.⁷³

Como puede advertirse, el papel que juega la dimensión afectiva es, en esta parte de la ontología, muy importante:

El afecto no es algo que exista por sí sólo, independiente del lenguaje, sino que sólo se constituye a través de la catexia diferencial de una cadena de significación. Esto es exactamente lo que significa “investidura”. La conclusión es clara: los complejos que denominados “formaciones discursivas o hegemónicas”, que articulan las lógicas de la diferencia y de la equivalencia, serían ininteligibles sin el componente afectivo.⁷⁴

El término *catexia*, como se sabe, proviene del psicoanálisis y, en este contexto, significa una fuerza libidinal que se articula con otra fuerza similar para acentuar esa lógica de la diferencia (subvertida en equivalencia) de la cual forman parte, estando ellas excluidas de la forma institucionalizada dominante (en tanto demandas particulares). Lo importante, en este tramo, es entender la articulación que hay en la construcción del pueblo entre *afectos* y *nombres*, entre los juegos del lenguaje y las investiduras y acciones entremezcladas, por así decirlo, en ellos.

De este modo, siguiendo a Laclau, se puede afirmar que la dimensión afectiva es un factor primordial en el proceso de constitución de toda *identidad colectiva*, ya que ésta es el “resultado indisociable entre la dimensión de significación y la dimensión afectiva”.

⁷³ *Ibid.*, p. 95.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 143.

Volviendo a la resignificación llevada a cabo por Ernesto Laclau de los aportes de Lefort, es importante retomar la problemática de la cual parte el autor argentino: la célebre formulación de Claude Lefort acerca de la “disolución de los referentes de certeza”, que a su vez da lugar a la interpretación de Lefort de la democracia como lugar “esencialmente vacío”.

Según esta lectura, el advenimiento de la modernidad habría dado lugar a una revolución axial en el imaginario democrático, a saber, aquella que produce la descorporeización del poder, debido a la ausencia de una jerarquía que unifique al rey, a la ley y al conocimiento.

Como se ha indicado, Laclau parte de la tesis de Lefort que afirma que el lugar de poder en las democracias está “vacío” debido a “la disolución de los indicadores de certeza” (la cual, por añadidura, institucionaliza el conflicto: rasgo distintivo de la democracia, por el hecho de que esa vacuidad ocurre por la ausencia de un príncipe o de un rey que condense toda representación de la autoridad y de la ley).

Laclau establecerá matices y se apartará de la perspectiva axiológica del filósofo francés, porque Lefort, al considerar que el marco simbólico democrático debía ser opuesto al del totalitarismo, se inclina valorativamente por el marco simbólico liberal (debido a la homologación que él mismo efectúa entre democracia y democracia liberal), en tanto marco única y exclusivamente democrático. Esto, según Laclau, lo lleva a Lefort a dejar de lado otras articulaciones que aun ocurriendo por fuera del marco liberal serían igualmente democráticas. Como se ha dicho aquí citando al teórico argentino: “el espectro de articulaciones posibles es mucho más diverso que el que la simple oposición totalitarismo/democracia parece sugerir”.⁷⁵ Según Laclau, Lefort no advierte esto, y el predominio

⁷⁵ *Ibid.*, p. 209.

del marco simbólico liberal excluye, por añadidura, otras articulaciones tan democráticas como las que se suceden en el marco de una democracia liberal.

En esta teorización, está claro que Laclau busca echar luz sobre la posibilidad de formas democráticas alternativas al marco simbólico del liberalismo, y tal pretensión se inscribe, según la tesis de este libro, en una axiología democrática cuyo fundamento es, precisamente, señalar la existencia de alternativas democráticas que podrían abrirse paso por fuera del marco simbólico del liberalismo. Por eso Laclau cita a Mouffe para acentuar el carácter histórico-contingente que permitió que liberalismo y democracia se homologaran bajo el predominio de aquél, para luego enfatizar que la posibilidad de que aparezcan expresiones democráticas alternativas al marco liberal –como sucede en los procesos populistas– es una consecuencia del carácter democrático de las sociedades en las que tales procesos emergen, debido a que esos populismos serían expresión, según Laclau, de la política *tout court*, y no de alguna anomalía política o societal.

Debe insistirse entonces en que el populismo aparece para Laclau como un modo de construirse de lo político, cuyos fundamentos no siempre deben homologarse con versiones totalitarias, sino que, como procesos populares, podrían incluso expresar pulsiones sociales altamente democráticas, supuesto que, por cierto, conlleva un posicionamiento abiertamente antiliberal.

En esta resignificación del populismo, que afecta directamente a la interpretación de la democracia, es posible identificar la presencia de una ética del valor sobre la democracia, es decir, de una axiología. Pero ¿es la axiología de Laclau una axiología tradicional, esto es, una axiología objetiva o subjetiva? Aquí se considera que no, ya que, si bien es cierto que en su resignificación del populismo Laclau introduce, acaso inevitablemente, un componente axiológico, eso no necesariamente permite

interpretarlo de un modo tradicional. Lo que se encuentra es una axiología democrática que busca interpretar el populismo desde una perspectiva que afina más en el ser, en su carácter *óntico* y *ontológico*, que en el “deber ser” liberal. Sin embargo, también anida en la interpretación de Laclau, una visión “ideal”, en el sentido entendido por Nicolai Hartmann, en tanto característica fundamental del valor, a saber, “que es propio del valor el *deber*, cierto *deber ser* ideal”,⁷⁶ ya que “el deber ser de los valores afirma la realidad donde ésta subsiste y aspira a la realidad donde ésta no subsiste”.⁷⁷

Paradójamente, Laclau encuentra que el populismo, como fenómeno político y social, subsiste en la realidad *tout court*; sin embargo, en la dimensión prescriptiva acerca de “cómo debe ser” la democracia, propia del marco simbólico liberal (de sus teóricos), Laclau encuentra que esta realidad *tout court* no cuaja, siendo expulsada y confinada a “lo que excede al concepto”.⁷⁸

Laclau se sitúa en una dimensión ontológica desde la que pretende dar cuanta cómo se constituyen los populismos, es decir, las identidades populares, enfatizando que no siempre deben ser interpretados como fenómenos anti-democráticos o totalitarios, tal como lo hace teoría política tradicional. Este problema, según el autor argentino, “encuentra su raíz en la limitación de las herramientas ontológicas actualmente disponibles para el análisis político”.⁷⁹

76 L. DUJOVNE, *Teoría de los valores y filosofía de la historia*, Paidós, Buenos Aires, 1959, p. 101.

77 *Ibid.*, pp. 101-102.

78 E. LACLAU, *La razón populista*, op. cit., p. 34.

79 *Ibid.*, p. 16.

Dando cuenta, así, de “algunas de las limitaciones inherentes al modo en que la teoría política ha abordado la cuestión de cómo los agentes sociales totalizan el conjunto de su experiencia política”.⁸⁰

Laclau hace hincapié en que la teoría política se encuentra despojada de herramientas conceptuales que le permitan comprender cómo se constituyen las identidades colectivas, un tema caro a su interpretación de la política, debido a que él, junto con Chantal Mouffe, han llevado a cabo un corrimiento en la reflexión teórica, dejando de lado los instrumentos estrictamente sociológicos y politológicos para el análisis de los procesos políticos, e incorporando formulaciones importadas de la lingüística, el psicoanálisis y de la obra de Ludwig Wittgenstein.

En ese marco, la propuesta de Laclau se inscribe en una teoría general de las identidades sociopolíticas y, como tal, parte de una consideración fundamental: que el “pueblo”, en tanto identidad colectiva, se constituye a partir de un *substrato propio*.⁸¹ Este, a su vez, sería anejo a la dinámica democrática: la *heterogeneidad social*, elemento que explica el “exceso” propio de la lógica hegemónica, a través de la cual una particularidad expresará la “plenitud ausente” del *todo* al cual representa, y que, como “totalidad”, la excede (a la particularidad representante). En ese exceso reside lo heterogéneo y es la razón de la política, del conflicto ínsito en todo sistema democrático.

80 *Ibid.*

81 Este “substrato” no debe entenderse en clave esencialista o “pre-ontológica”, pues precisamente lo que enfatiza Laclau es el factor ontológico en la constitución de las identidades populares. El cual, por su parte, es el que según Laclau sería descuido por la teoría política tradicional, la cual ignoraría el modo en que los agentes sociales “totalizan el conjunto de su experiencia política”.

Asimismo, es importante advertir que, si bien la axiología democrática de Laclau discurre en un registro ontológico, no deja por eso de oscilar entre una descripción sobre “el ser” (el carácter ontológico de la política y de la democracia), y el intento por parte de del autor de señalar que esa constitución ontológica del populismo no siempre guarda una tendencia anti-democrática. Por eso es plausible afirmar que la de Laclau es una suerte de “axiología negativa”, o no propositiva, que no explicita abiertamente el “buen valor”, indicando así un nuevo “deber ser”, sino que busca despojar a un fenómeno (en este caso, el populismo) de la mala valoración que le han endilgado las teorizaciones y posiciones liberales que interpretan la democracia solamente desde el marco simbólico liberal, descuidando la existencia de otras articulaciones: he ahí su axiología, ya que si bien es cierto que Laclau entiende al populismo como una lógica política, como algo que “sencillamente” ocurre (como un fenómeno *ontológico* y también *óntico*),⁸² luego le imputa a esta lógica *valores* vinculados con la noción de soberanía popular; categoría que, en el apartado de su libro dedicado a explorar las relaciones entre populismo y democracia es recuperada del ya mencionado trabajo de Chantal Mouffe; trabajo que trata de demostrar que la tradición liberal y la tradición de la soberanía popular se

82 La relación entre los aspectos ónticos y ontológicos del populismo constituye un tema vidrioso en la teoría de Laclau. En cierta medida, puede afirmarse que se trata de dos elementos que nunca pueden desprenderse. En efecto, al analizar la relación entre universalidad y particularidad, Laclau afirma que “Lo particular -lo que en nuestro análisis previo identificamos como un ‘objeto parcial’- ha transformado su propia parcialidad en el nombre de una universalidad que lo trasciende. Es por eso que su función ontológica nunca puede ser reducida a su contenido óntico. Sin embargo, como esta función ontológica *sólo* puede estar presente cuando está vinculada a un contenido óntico, éste se convierte en el horizonte de todo lo que existe: el punto en el cual lo óntico y lo ontológico se funden en una unidad contingente y, sin embargo, inescindible”. E. LACLAU, *La razón populista*, op. cit., p. 280.

homologaron bajo la hegemonía del paradigma liberal, y que tal predominio terminó por excluir el aspecto soberano y popular en la concepción democrática vigente. Esta exclusión, se entiende aquí, motivó a Laclau a indagar en las relaciones entre populismo y democracia y a recuperar la noción de soberanía popular, pero no en clave rousseauiana o estrictamente schmittiana, sino desde una elaboración conceptual a la cual Laclau denominó “subjetividad popular”.

Es dable destacar que Ernesto Laclau supo tomar nota acerca de las problemáticas histórico-teóricas que existen en torno de las distintas comprensiones que se esbozan sobre conceptos como liberalismo, democracia y soberanía popular. Ya que toda interpretación de la democracia se inscribe, en alguna normativa, esto es, en algún tipo de axiología política, sea o no liberal, y es ante esta inevitabilidad valorativa que el modelo teórico de Laclau reacciona, a los efectos de hacer visible una imbricación histórica que, según señala en su teoría, es susceptible de crítica, pues la naturalización de la democracia en su versión liberal impediría pensar la democracia por fuera del marco simbólico del liberalismo, el cual habría hegemonizado al mismo concepto de democracia.

En ese marco, partiendo de los análisis de Lefort respecto del grado de conflicto que inaugura la revolución democrática (debido a la disolución de los referentes de certeza), Laclau discute la naturalización axiológica que conlleva la homologación entre democracia y democracia liberal, poniendo en tela de juicio lo que considera el área más débil de las indagaciones de Lefort: las consecuencias que se desprenden de la identificación entre democracia y democracia liberal, las cuales impedirían comprender que el *elemento popular* (que, como se ha señalado, aparece en Laclau bajo la categoría de *subjetividad popular*) tiende a ser menoscabado. En ese sentido, las prescripciones que exige el marco simbólico liberal

habrían dejado de operar como instrumentos de protección de la democracia para convertirse en piezas de un orden global que desconoce el rasgo distintivo de la revolución democrática: el *conflicto*, como motor de la historia. El descuido del conflicto, en tanto fuerza intrínseca al funcionamiento de la democracia, a la cual Laclau entiende como lógica política, acarrea asimismo efectos problemáticos, ya que la posible emergencia de situaciones que pongan en tensión a las fuerzas internas dentro de una democracia podría inducir la creencia de que se está ante una anomalía, cuando, para Laclau, en casos así se estaría en presencia de las condiciones mismas de la vida democrática moderna, de las cuales el populismo es expresión cabal y acabada. La anomalía, entonces, se invierte, y el populismo pasa a reflejar en la teoría de Laclau la política *tout court*.

De este modo, Ernesto Laclau elabora su crítica a la homologación entre democracia y democracia liberal a través de las investigaciones de Mouffe, quien, como ya se ha dicho, en *La paradoja democrática* se adentra en lo que entiende como una escisión histórica entre liberalismo y democracia, la cual, por razones contingentes, se habría suturado bajo la hegemonía del paradigma liberal: “Así, mientras Lefort sólo percibe la cuestión de la democracia como ligada al marco simbólico liberal, identificando implícitamente la democracia con la democracia liberal, Mouffe percibe sólo una articulación contingente entre ambas tradiciones”.⁸³

83 *Ibid.*, p. 211.

CAPÍTULO II

LA DEMOCRACIA LIBERAL

EXCURSUS CONCEPTUAL Y TERMINOLÓGICO

Definir a la democracia como liberal implica, desde el momento mismo de la definición, la conjugación de dos variables históricas que, por razones sociales y políticas,⁸⁴ se presentan conformando un concepto, y, al

84 Ya se ha mencionado que para Mouffe la conjunción de la democracia con el liberalismo fue producto de una contingencia histórica. En ese sentido, el binomio “democracia liberal” podría ser visto, según la autora, como un producto de los avatares políticos y sociales y debido a eso no habría que naturalizarlo en tanto “la democracia” (por antonomasia). Esta lectura conlleva una apología de una democracia sin liberalismo, que es efectivamente lo que el populismo propone. Sin embargo, tanto Mouffe como Laclau solo están de acuerdo con este tipo de democracia en la medida en que el populismo resultante de ella sea de izquierdas. Esta es una de las grandes aporías de la epistemología populista.

mismo tiempo, un “deber ser” acerca de la forma y de los valores que debería adoptar un régimen que busque ser democrático, y liberal.

En ese sentido, es elocuente la fundamentación de Giovanni Sartori cuando indica que:

La respuesta es que aun cuando el término democracia no nos sirve para fines descriptivos, es necesario para efectos normativos. Un sistema democrático es ubicado por una deontología democrática, y ello porque la democracia *es* y no puede ser desligada de aquello que la democracia *debería ser*. Una experiencia democrática se desarrolla a horcajadas sobre el desnivel entre el deber ser y el ser, a lo largo de la trayectoria signada por las aspiraciones ideales, que siempre van más allá de las condiciones reales “(...)” De ello se deriva que el problema de definir a la democracia se desdobra, porque, si por un lado, la democracia requiere de una *definición prescriptiva*, por el otro no se puede ignorar la *definición descriptiva*. Sin la verificación, la prescripción es “irreal”; pero sin el ideal, una democracia “no es tal”.⁸⁵

Por lo tanto, hacer referencia a la democracia liberal conlleva, implícitamente, la alusión a un acervo de valores y mecanismos que se suponen vinculantes, obligatorios e identificables en un sistema político; y que, precisamente por su condición de acervo, también funciona como una suerte de contralor, ya que, en la medida en que las instituciones de algún Estado no cumplan con ciertas prescripciones básicas que la normativa democrática requiere, se podría juzgar e incluso denunciar, pública o teóricamente, que tal Estado, o, más específicamente, que determinado gobierno estaría violando los principios

85 G. SARTORI, *¿Qué es la democracia?*, trad. de Miguel Ángel González Rodríguez y María Cristina Pestellini Laparelli Salomon, Taurus Alfaguara, Buenos Aires, 2003, p. 22.

universales consagrados por la democracia liberal, porque, siguiendo las perspectivas de Laclau y de Mouffe, la homologación entre democracia y democracia liberal es lo que le permite a ésta, vía sus prescripciones normativas, estipular los valores que las instituciones de todo Estado que se inscriba en la axiología de la democracia (entendida genéricamente como liberal) deberán contener y hacer valer para que se considere a ese Estado, dentro del concierto de las naciones, como un régimen democrático (esto es, democrático-liberal).

Dichas prescripciones no se manifiestan en monolíticas o simplistas visiones históricas sobre la democracia liberal. Aparecen por medio propuestas que en algunos puntos difieren entre sí, pero que, no obstante, están imbricadas unas con otras. Propuestas que, como se dijo, se sustentan en teorizaciones más o menos similares respecto de los derechos, garantías y libertades que deben regir ineludiblemente para que todo sistema político sea considerado como democrático. Esos valores están integrados en distintas teorizaciones sobre la democracia y procuran *prescribir* pero también enumerar, describiendo, qué debe asegurar un régimen para ser verdaderamente democrático: clásicos estudiosos de la democracia como Giovanni Sartori, Norberto Bobbio, Juan José Linz, Alfred Stepan, Guillermo O'Donnell, Adam Przeworski y Robert Dahl, entre tantos otros, han abordado desde diferentes perspectivas las problemáticas del sistema democrático, y han arribado generalmente a conclusiones convergentes en lo que hace a los valores que un régimen democrático debe resguardar, precisamente porque ninguno de ellos renunció a la tradición liberal. Como señala Norberto Bobbio:

Los ideales liberales y el método democrático se han entrelazado de tal manera que, si es verdad que los derechos de libertad han sido desde el inicio

condición necesaria para la correcta aplicación de las reglas del juego democrático, también es verdad que sucesivamente el desarrollo de la democracia se ha vuelto el instrumento principal de la defensa de los derechos de libertad. Hoy sólo los estados nacidos de las revoluciones liberales son democráticos y solamente los Estados democráticos protegen los derechos del hombre: todos los Estados autoritarios del mundo son a la vez antiliberales y antidemocráticos.⁸⁶

Bobbio agrega, además, que el individuo debe gozar “de libertades de opinión, de prensa, de reunión, de asociación”,⁸⁷ esto es, de los derechos fundamentales de la persona que van de la mano del sufragio como derecho a influir en la toma de decisiones. En este sentido, el trabajo de Robert Dahl acaso constituya la más elaborada síntesis del pensamiento institucional liberal. Clásicos filósofos como Locke, Kant, John Stuart Mill, Alexis de Tocqueville, Thomas Paine, Alexander Hamilton, James Madison, Benjamin Franklin, Thomas Jefferson, Montesquieu, Benjamin Constant y tantos otros, están incorporados en la axiología poliárquica de Robert Dahl, y entremezclados con los aportes de la escuela norteamericana de ciencias políticas, de la que Dahl formó parte.⁸⁸

86 N. BOBBIO, *Liberalismo y democracia*, op. cit., p. 48.

87 *Ibid.*, p. 47.

88 Adscripto a la Universidad de Yale, Robert Dahl se formó en la “revolución conductista” encabezada por el canadiense David Easton. A partir de allí, los estudios de Dahl se enfocaron en la participación política y en el estudio de los mecanismos más acertados para acercarla al ideal democrático originario, cualitativa y cuantitativamente, prestando especial atención a los frenos y contrapesos y al problema de la igualdad política.

La “poliarquía”, según la clásica acuñación de Robert Dahl, es un tipo de sistema político que delimita un conjunto de prácticas concretas, enumeradas por el autor, necesarias para que un régimen efectivamente sea democrático y poliárquico. Esas prácticas y valores son los siguientes: libertad de asociación; libertad de expresión; libertad de voto; libertad para que los líderes políticos compitan en busca de apoyo; elegibilidad para el servicio público; diversidad de fuentes de información; elecciones libres e imparciales.⁸⁹

Cabe preguntarse, antes de dar por sentado el hecho, si el modelo poliárquico efectivamente lleva consigo una axiología liberal. Aquí se entiende sí: la poliarquía de Robert Dahl es la forma más elaborada de las propuestas liberales de democracia, porque profundiza, en todos los sentidos sociales y políticos, los aspectos vinculados con la participación, el respeto por la pluralidad, el policentrismo y la deliberación, siempre buscando resguardar los derechos de las minorías y las libertades de diferente índole, fundamentalmente las políticas y civiles; además de contener y recuperar a toda una tradición liberal de pensamiento que, según se considera aquí, la propuesta de Robert Dahl representa con enorme lucidez. Por eso es lícito considerar a la poliarquía como el último esfuerzo del liberalismo orientado a exponer un diseño institucional práctico y concreto para circunscribir el campo de valores que todo régimen que pretenda ser democrático debería resguardar.

89 R. DAHL, *La poliarquía. Participación y oposición*, trad. de Julia Moreno San Martín, Tecnos, Madrid, 1989.

II. 1) POPULISMO Y POLIARQUÍA, IMCOMPATIBILIDADES APRIORÍSTICAS

¿Sería, entonces, la poliarquía, un modelo opuesto al populista? La respuesta a esta pregunta dependerá de los temperamentos que adquiera el populismo en cuestión. Es decir, de si en la expansión de la constitución de lo que Laclau ha denominado *subjetividad popular* no se vulneran derechos de quienes no forman parte de esa cadena de equivalencias; de si, en el proceso de división del campo social en dos polos, tal como ocurre según Laclau en el populismo, el sector que se constituye como pueblo no trasciende su órbita de representación para deslaplazarse hacia una totalización autoritaria, en la cual la homogeneidad tienda a expeler del campo social al sector demonizado. Este aspecto es sumamente relevante, pues el mismo Laclau reconoce que la demonización de un sector social juega un papel estructurante en la configuración de toda identidad colectiva en la lógica populista, y por eso mismo este asunto constituye uno de los más puntos más controvertidos de su teoría:

La única posibilidad de tener un verdadero exterior sería que el exterior no fuera simplemente un elemento más, neutral, sino el resultado de una *exclusión*, de algo que la totalidad expelle de sí misma a fin de constituirse (para dar un ejemplo político: es mediante la demonización de un sector de la población que una sociedad alcanza un sentido de su propia cohesión). Sin embargo, esto crea un nuevo problema: con respecto al elemento excluido, todas las otras diferencias son equivalentes entre sí —equivalentes en su rechazo común a la identidad excluida. (Como vimos, ésta es una de las posibilidades de la formación del grupo que plantea

Freud: el rasgo común que hace posible la mutua identificación entre los miembros es la hostilidad común hacia algo o alguien).⁹⁰

Por su parte, Pierre Rosanvallon ha caracterizado con gran precisión el modo en que esta condición del populismo se manifiesta, partiendo desde una perspectiva opuesta a la de Laclau:

Si la política consiste en proporcionar un lenguaje a lo que viven los individuos, es forzoso constatar que el populismo habla entonces enérgicamente solo la lengua de la repulsa. Encierra de este modo al pueblo en una soberanía negativa que puede retumbar en la calle o en las urnas sin constituir una fuerza capaz de reinventar el mundo. Es una soberanía que podríamos llamar “destituyente”, que tiende mecánicamente a reducir al pueblo a una comunidad de repulsión y frustración.⁹¹

Vale decir, por otra parte, que este abordaje acerca del mecanismo de una “exclusión” que la totalidad lleva a cabo, al expeler algo de sí, es plausible siempre y cuando se parta de la teorización de Laclau acerca del populismo. En cambio, si se adoptasen perspectivas más críticas de los movimientos populistas (como la de Pierre Rosanvallon), la compatibilidad entre poliarquía y populismo aparece mucho más difícil de aceptar y, por consiguiente, el populismo puede considerarse directamente como un régimen cuando menos autoritario.

Mutatis mutandis, podría decirse que efectivamente existe una notoria incompatibilidad apriorística entre el populismo y la poliarquía, al menos en el plano estrictamente teórico. Empero, es lícito advertir que,

90 E. LACLAU, *La razón populista*, op. cit., p. 94.

91 P. ROSANVALLON, *El siglo del populismo*, trad. de Irene Agoff, Manantial, Buenos Aires, 2020, pp. 77-78.

si existiera una disyunción en el terreno histórico, esta dependería siempre, como se ha mencionado, de los espacios que trascendencia o no la *subjetividad popular* que se asuma como representante del “pueblo” (del todo incompleto). Esta duda es relevante ya que, si los fundamentos del populismo son, según Laclau, la heterogeneidad social y el pluralismo propios de la política en tanto lógica, no debería haber razones para que la compatibilidad entre populismo y polarquía fuera nula, excepto que la división social ínsita en el proceso populista -tal como la expone Laclau- dé lugar a una bipartición de la sociedad que *impida* conciliar el pluralismo y las disidencias con la construcción hegemónica del “pueblo”: precisamente allí reside la volición autoritaria que caracteriza a todo populismo, ya sea de izquierda o derechas.

Por otra parte, no está de más recordar que el concepto de hegemonía, caro al pensamiento de Gramsci -autor que ejerció una enorme influencia en Laclau- es el que más resistencias ofrece a una visión poliárquica y centrífuga de la sociedad, pues, a partir de sus derivados, la incompatibilidad entre populismo y polarquía se torna significativamente más robusta, ya que resulta difícil imaginar dinámicas socio-políticas en el que una parte de la sociedad, intentando hegemonizar la política, dé lugar, a su vez, al pluralismo que procura resguardar la polarquía.

No obstante, esta cuestión debe inscribirse ya en los estudios de caso, porque si bien la propuesta de Dahl alberga grandes cuotas axiológicas acerca de *cómo debería* funcionar la democracia en su versión poliárquica (axiología que aquí se considera liberal), su modelo fue creado para analizar y asimismo medir el grado de democraticidad que rige en casos concretos, dando lugar a una teoría aplicativa que asimismo no escamotea sus supuestos axiológicos.

No sucede lo mismo con el estudio del populismo de Ernesto Laclau, ya que, aun siendo posible aplicar la teoría del autor argentino a determinados ejemplos históricos, su concepción de la democracia es, epistemológica y conceptualmente, muy diferente a la de Dahl, y por esta razón resulta difícil establecer comparaciones, porque de hacerlo se correría el riesgo de incurrir en errores metodológicos. Sin embargo, es plausible compararlos axiológicamente, pues en el populismo laclausiano hay una axiología implícita.

Por lo pronto, basta decir que, si se pone el foco en la crítica que Laclau efectúa al “marco simbólico liberal”, es posible concluir, al menos parcialmente, que la poliarquía de Robert Dahl forma parte indiscutible de ese marco. Cuánto de poliarquía puede haber en el populismo y cuánto de este tolera la conceptualización de Dahl es un asunto que este libro no se ha propuesto investigar. Empero, sería un núcleo temático de gran importancia para una futura investigación.

La poliarquía podría entenderse, también, siguiendo a Norberto Bobbio, como una sociedad que no tiene un solo centro de poder, es decir: una sociedad centrífuga:

El modelo ideal de la sociedad democrática era el de una sociedad centrípeta. La realidad que tenemos ante nosotros es la de una sociedad centrífuga, que no tiene un solo centro de poder (la voluntad general de Rousseau), sino muchos, y merece el nombre, en el que concuerdan estudiosos de la política, de sociedad policéntrica o poliarquía (o en términos más fuertes pero no por ello menos apropiados, policrática). El modelo del Estado democrático basado en la soberanía popular, que fue ideado a imagen y semejanza de la soberanía del príncipe,

fue el modelo de una sociedad monista. La sociedad real que subyace en los gobiernos democráticos es pluralista.⁹²

No cabe duda de que esta reflexión de Bobbio es muy precisa, aunque no por eso no pueda ser problematizada, principalmente en el contexto de este estudio. Fundamentalmente, porque en otra cita que aquí se ha hecho en torno de la propuesta política rousseauniana, que se encuentra en el mismo libro del jurista italiano, Bobbio asegura que el modelo ideal que tenía en mente Rousseau era “la asamblea de los ciudadanos”.⁹³ Sin embargo, en el extracto que se apuntó recién, Bobbio vincula la soberanía popular con la soberanía del príncipe, propia, como bien indica, de una sociedad monista.

A este respecto, resulta necesario reconocer que el concepto de soberanía contribuye a fortalecer esta confusión: en efecto, a partir de las obras de Jean Bodin, Hobbes y del mismo Rousseau, puede rastrearse una corriente de estudios que ha establecido una ligadura entre *soberanía* y poder *en y sobre* el cuerpo de una persona, esto es, de un príncipe o de un rey, aunque Bodin presente un caso distinto. De todas formas, se trata de una lectura según la cual el *Poder* residiría en un soberano. Esta corriente llega hasta los estudios teológico-políticos de Carl Schmitt sobre el problema de la excepcionalidad, tal como afirma en *Teología Política* respecto de la definición de soberanía: “soberano es quien decide sobre el estado de excepción”.⁹⁴

Empero, si se entiende a la noción de soberanía en conexión con la perspectiva “democrático-popular”, entonces la interpretación que se haga de la sociedad

92 N. BOBBIO, *El futuro de la democracia*, op. cit., p. 18.

93 *Ibid*, p. 41.

94 C. SCHMITT, *Teología Política*, trad. de Francisco Javier Conde y Jorge Navarro Pérez, Trotta, Madrid, 2009, p. 13.

en cuestión será necesariamente en clave democrático-social. La cuestión, en este marco, es de qué democracia se estaría tratando, y qué características tendría la soberanía popular, en tal caso.

Sobre este punto debe decirse que el modelo de Estado basado en la soberanía popular, de corte rousseauniano, se presta para interpretar la democracia de ambas formas: esto es, como una condición social en la que el factor popular es fundamental para que la participación incluya al mayor número de ciudadanos o miembros de una comunidad, pero también como un sistema que, debido a la gran cantidad de personas y demandas que alberga (por la irrupción de las masas y la extensión territorial de los estados), contemple un mecanismo de concentración del poder mediante una suerte de “suministro plebiscitario”; y es precisamente en esa mixtura en donde se conforma, por otra parte, la *subjetividad popular*, aunque Laclau no lo plantea de esta manera. Así tendría lugar el ensamble entre, por un lado, demandas populares múltiples y, por otro, concentración de ellas en torno de una *particularidad* cuyos *significantes vacíos* representarán al todo (sin hacerlo, valga la redundancia, totalmente). Un todo que, según Laclau, siempre será fallido, pues, como se ha mencionado, la operación hegemónica consiste en que una parte del *populus* (es decir, una *plebs*) asume la representación del campo que identifica.

En esa misma mixtura es posible identificar la conformación de lo que Laclau ha denominado *subjetividad popular*, categoría que, cuando se la interpreta en el sentido que se ha propuesto aquí, destila vínculos con la democracia “plebiscitaria” propuesta por Weber en *El presidente del Reich* (2008), y con propuestas⁹⁵ de democracias participativas que

95 Una de estas propuestas es la Dieterich, la cual será analizada en el apartado dedicado a los modelos “alternativos” al marco simbólico

consideran que como la representación en la sociedad de masas conlleva indefectiblemente el problema aritmético (antes mencionado), la concentración del poder y de la representación en la figura de un presidente o *particular* con mayor poder que las instituciones, sería loable para sortear los problemas vinculados con “el despotismo burocrático” y la domesticación de la soberanía popular por los dispositivos institucionales creados por el liberalismo, específicamente para restringir la participación de las denominadas “mayorías populares”.

Este tema será retomado más adelante, en los análisis de los modelos alternativos que, según las tesis planteadas en este libro, se desprenden de la resignificación de la democracia que es llevada a cabo por Laclau, en el marco de la recuperación de la noción de soberanía popular.

Por otra parte, no debería pasarse por alto que tanto Laclau como Mouffe rescatan la cuestión pluralista de la democracia moderna, precisamente porque en su esfuerzo teórico por recuperar la dimensión conflictiva, propia de la “disolución de los referentes de certeza” introducida por Lefort en torno del problema de la democracia como “lugar vacío”, recaen ineludiblemente en la reivindicación de la dinámica centrífuga, que es la que fundamenta la existencia del conflicto: hay conflictividad, porque, de un lado, existe una pluralidad de demandas en el seno de la democracia, y de otro, porque no hay un punto de referencia investido de la autoridad suficiente como para determinar el sentido del poder. De esta manera, el poder deviene un lugar *esencialmente vacío* y las únicas referencias consistentes son el conflicto y la contingencia, por la ausencia de una lógica centrípeta.

liberal. Por otra parte, la relación entre el populismo y “el culto al referéndum”, “la expresión inmediata del pueblo” y “la paradójica desposesión democrática del referéndum”, fue muy bien analizada por Pierre Rosanvallon en su libro *El siglo del populismo*, en el que lleva a cabo un recomendable abordaje teórico-histórico del fenómeno.

En ese sentido, la pluralidad y la contingencia disuelven la posibilidad de un centro nodal de concentración del poder: no hay príncipe, rey ni sistema alguno que albergue la viabilidad de la corporeización del poder (con excepción del totalitarismo que, como tal, procura hacerlo clausurando la contingencia).

Pero, y aquí está la novedad que introduce la teoría de Laclau, hay, no obstante, la constitución de una *subjetividad popular* que será representada (parcialmente) por una *parte* que asumirá, en la *operación hegemónica*, la identidad colectiva de la cadena de equivalencias (representación siempre parcial, porque, según Laclau, aquélla nunca encarna la totalidad).

Esta cuestión también será tratada en las páginas siguientes. Aquí se la introduce con el fin de que, en el contexto de su tensión con las versiones liberales, sea tenida en cuenta para luego profundizar en su teorización, en los apartados que examinan la constitución de la subjetividad popular y los modelos alternativos al marco simbólico liberal.

Resumiendo, podría afirmarse entonces que la poliarquía de Robert Dahl es una propuesta democrática cuyos valores fundamentales están íntimamente ligados al liberalismo pluralista, el cual contempla a los derechos y libertades políticas y civiles como basamento axiológico del sistema. Bobbio, en ese sentido, atribuye mucha importancia en su interpretación de la poliarquía el elemento del pluralismo que, si bien está inscripto en la propuesta de Dahl, el jurista italiano resalta a los efectos de contrastar el modelo poliárquico con las versiones monistas, en las que prevalecería una visión centrípeta de la sociedad. La propuesta de Laclau, en este marco, se inscribe en un punto equidistante entre el pluralismo y la tendencia al monismo, pues si bien reconoce que la pluralidad es una condición inevitable de la dinámica democrática, al mismo tiempo elabora una teoría en la

que se puede entrever una lógica centrípeta: como él mismo lo dice, “una parte” asumirá la representación del campo que identifica; y si bien esa parte no constituirá una “totalidad” en el sentido estricto, el autor reconoce que se percibirá a sí misma como tal.

II. 2) REPUBLICANISMO Y DEMOCRACIA LIBERAL

La democracia liberal también puede entenderse como *república*, un concepto complejo y mixto debido a la gran cantidad de investigaciones y prescripciones que existen sobre su significado, y también por sus estribaciones a lo largo de la historia.

El republicanismo, como constructo, hunde sus raíces en la noción griega de *politeía*, adquiere relevancia conceptual con la *res publica* romana, por su referencia a la “cosa pública”, y se incorpora en la modernidad a partir de los trabajos de Maquiavelo,⁹⁶ primero, y de

96 Se entiendo aquí a la modernidad como un proceso que inicia en el Renacimiento, en el marco del advenimiento de la noción antropocéntrica que empieza a regir en Occidente en la filosofía, las artes, la ciencia y la política. Aunque es lícito aclarar que, como señala Habermas, “el término ‘modernidad’ se emplea por primera vez en el siglo V, con el fin de delimitar el presente cristiano, que acaba de hacerse oficial, del pasado romano-pagano. La ‘Modernidad’ expresa siempre la conciencia de una época, con contenidos cambiantes, que se pone en relación con la Antigüedad para concebirse a sí misma como el resultado de una transición de lo antiguo a lo nuevo. Esto no reza solamente para el Renacimiento con el que comienza *para nosotros* la Edad Moderna”. J. HABERMAS, *Ensayos políticos*, op. cit., p. 266.

En el contexto del Renacimiento, Maquiavelo inaugura la autonomía de lo político, no por pensar a la política estrictamente por fuera de la moral, sino por atribuir a cada situación una moral particular, en la que lo político sí se constituye como un ámbito diferenciado, tal como señala Skinner en su clásico trabajo. Ver: Q. SKINNER, *Los fundamentos del pensamiento político moderno. El renacimiento, I*, trad. de Juan José Utrilla, FCE, México, 2013, p.151.

El estudio y reivindicación de la *virtud* sitúan a Maquiavelo en un tipo particular de realismo, que podría comprenderse como “realismo republicano”. No obstante, el politólogo John P. McCormick considera

Montesquieu, después. Cicerón ha sido el gran teórico e historiador de la república romana. De él se han nutrido numerosos autores, entre ellos el mismo Maquiavelo. Cicerón dotó al republicanismo de un aspecto político-comunitario al considerar la *res publica* como “cosa del pueblo” o “cosa pública”, en donde pueblo no significa algo metafísico ni forzosamente “popular”, sino un cuerpo social unido por lazos de orden jurídico basados en la *utilitatis comunione*, es decir, en la utilidad común. Por otra parte, el rasgo distintivo del republicanismo clásico, en tanto tradición de deliberación y discusión pública, afina en la posibilidad de esgrimir argumentos “a favor de las dos partes en una discusión política”.⁹⁷ Quentin Skinner, por su parte, considera que el republicanismo tiene su verdadero origen en Roma.⁹⁸

Las ideas generales de la tradición republicana, en clave moderna principalmente, pueden sintetizarse en torno de la condición contramayoritaria, la libertad como no dominación, la no concentración del poder en un único órgano institucional y la supremacía de la ley por sobre los hombres.⁹⁹

a Maquiavelo un pensador “populista”, debido a la inclinación del florentino hacia la participación popular en las asambleas, aspecto que según McCormick posee rasgos antielitistas. Ver: J. P. MACCORMICK, *Machiavellian Democracy*, Cambridge University Press, New York, 2011.

97 A. ROSLER, ‘Aristóteles y la autonomía de lo político’, *Revista del Departamento de Filosofía, Avatares filosóficos*, 2 (2015), pp. 65-83, Facultad de Filosofía y Letras (UBA).

98 Q. SKINNER, *Visions of Politics*, Cambridge University Press, Cambridge, New York, (vol. I, 226 pp.; vol. II, 482 pp.; vol. III, 386 pp.), 2002.

99 P. PETTIT, *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 1999.

Los últimos estudios sobre el republicanismo que aquí se consideran de gran importancia son dos: el del filósofo político irlandés Philip Pettit, quien ha devuelto a la tradición republicana su lugar histórico, diferenciándola del liberalismo y confrontando con este en el marco de un fructífero debate acerca de la libertad; y el de Maurizio Viroli quien construye una teoría republicana en sintonía con la noción de patriotismo, precisamente en las antípodas del nacionalismo.¹⁰⁰

Por otra parte, es menester señalar que existen numerosos estudios sobre la tensa relación entre republicanismo y liberalismo, entre republicanismo y democracia y acerca del modo en que todos estos elementos conviven (siempre en tensión) dentro del histórico y amplio espectro de lo que se entiende por “democracia liberal”.¹⁰¹

No obstante, en la práctica institucional, liberalismo político y republicanismo han coexistido no sólo por su convergencia, fundamentalmente de orden moderno, en torno del resguardo del individuo y de sus derechos, sino también porque los diseños institucionales que efectivamente se implementaron en la política moderna han ensamblado siempre ingenierías constitucionales republicanas con derechos y garantías de corte liberal.

De todas formas, no debería descuidarse que el ideario republicano moderno se opone a la monarquía, y, en ese sentido, la república, en tanto forma de gobierno, guarda muchos puntos de contacto con la tradición de

100 M. VIROLI, *Republicanismo*, trad. de Romina Di Carli y Marina López, Santander, Universidad de Cantabria, 2015.

101 Uno de los autores que más ha trabajado esta problemática ha sido Félix Ovejero, cuyo libro tal vez más interesante sea *Incluso un pueblo de demonios: democracia, liberalismo, republicanismo*, en donde desmenuza con gran lucidez las tensiones inherentes al vínculo entre republicanismo, liberalismo y democracia.

Ver: F. OVEJERO, *Incluso un pueblo de demonios: democracia, liberalismo, republicanismo*, Katz Editores, Madrid, 2008.

la soberanía popular, pues en las monarquías el poder se hereda, no habiendo lugar para las deliberaciones populares; mientras que en las repúblicas el jefe de estado es investido por la voluntad de los ciudadanos, es decir, del pueblo. Giovanni Sartori advierte esta cuestión, cuando afirma que “hasta que el término de referencia fue la monarquía, las reivindicaciones de libertad se hacían en el ideal de la república”.¹⁰² Edmund Morgan también contempla este aspecto, en su estudio sobre *La invención del pueblo*, al recordar que la soberanía popular tal como la discutían “los partidarios del Parlamento en la década de 1640 le debía mucho a la lucha contra los reyes”.¹⁰³

También es menester aclarar que la distinción específicamente binaria entre monarquía y república pertenece a la clasificación efectuada por Maquiavelo en *El príncipe*, en donde el florentino establece que la diferencia fundamental entre ambas es que en la monarquía el poder es ejercido por una persona, mientras que en la república el mismo reposa en una asamblea. En *Los discursos sobre la primera década de Tito Livio*, la cuestión republicana adquiere en la obra de Maquiavelo una dimensión mucho más profunda, por su nexo con la república romana, de la cual se sirve Maquiavelo para su adentramiento en el fenómeno de la virtud como algo propio de la república: en ella el conflicto es un factor estructurante debido a su capacidad para producir cambios históricos. El republicanismo de Maquiavelo, como puede observarse, es una forma del realismo político. No obstante, como se dijo, es posible leer a Maquiavelo en la clave que sugiere McCormick,

102 G. SARTORI, *¿Qué es la democracia?*, op. cit., p. 287.

103 E. S. MORGAN, *La invención del pueblo. El surgimiento de la soberanía popular en Inglaterra y Estados Unidos*, trad. de Julio Sierra, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2006, p. 58.

esta es, la de un pensador “populista”, aunque aquí particularmente se considera más atinada la exégesis de la obra de Maquiavelo efectuada por Quentin Skinner.

Bien entrado el siglo XVIII, y a partir de la Independencia de los Estados Unidos, el concepto de república se entrelaza con una serie de interpretaciones surgida en *The Federalist Papers* (El Federalista), en donde Hamilton, Madison y Jay exponen su visión sobre la democracia y el sistema que debían adoptar los Estados que conformarían la federación americana.

En este nuevo escenario, la idea de república toma otra orientación, tal como lo advierte Nicola Matteucci:

Con la revolución norteamericana este significado de la palabra república es totalmente trastocado: los norteamericanos (John Adams, Alexander Hamilton) llamaron república a los estados y a la federación no solamente porque no había una institución monárquica, sino también porque la suya era una democracia representativa, fundada en una separación de los poderes y en un sistema de pesos y contrapesos entre los diversos órganos del estado. República significa, por lo tanto, una democracia liberal, contrapuesta a una democracia directa y popular; una democracia liberal es posible sólo en un gran espacio, que amortigua las tensiones y conflictos, que causaron el fin de las pequeñas repúblicas de los antiguos y llevaron a la anarquía y la demagogia.¹⁰⁴

En esta reflexión de Matteucci se puede apreciar el problema aritmético que inaugura la democracia moderna, al que se ha hecho referencia en el inicio de esta investigación: con la expansión de los territorios estatales y la consecuente agregación de ciudadanos o miembros

104 N. BOBBIO, G. PAQUINO y N. MATEUCCI, *Diccionario de política*, trad. de José Aricó, Martí Soler y Jorge Tula, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2005, p. 1392.

de comunidades políticas, aparece ineludiblemente el conflicto en torno del poder y de la participación; y la democracia moderna emerge, precisamente, del conflicto que suscita la ausencia de un centro nodal que estructure el orden, el poder y el saber, según la conocida interpretación de Lefort.

Si República, en el sentido analizado por Maquiavelo, significó entonces una comunidad relativamente pequeña de contendientes configurada bajo el signo de la confrontación argumentativa, en la modernidad este concepto debe forzosamente hibridarse para así adaptarse a las nuevas fisonomías de la política: la república se enlaza de esta forma con el liberalismo y la democracia.

República, por lo tanto, al igual que todo constructo, también está atravesado por la contingencia histórica, la misma que habría dado lugar a que liberalismo y democracia se homologaran bajo el predominio de aquél, tal como señala Mouffe, lo cual devino en la naturalización del entendimiento acerca de la democracia como democracia liberal.

Esta problemática también fue identificada por Sartori:

El hecho que enreda la doctrina es que en la segunda mitad del siglo XIX el ideal liberal y el democrático confluyen uno con otro, y que al fundirse se han confundido. La feliz coyuntura histórica que los ha atado, ha cancelado los confines respectivos y, por lo tanto, ha engendrado atribuciones oscilantes y diferentes. Muchos, desde Tocqueville a Kelsen y a Raymond Aron, han puesto en evidencia qué tan extraña es la libertad a la lógica interna de la concepción democrática; pero no sería difícil enumerar una larga serie de autores que elevan la libertad como primer principio de la democracia. Las equivocaciones nacen por el hecho de que tal vez decimos democracia por decir “liberal-democracia”, y tal vez por decir únicamente “democracia”: en

el primer caso reversiones en la democracia todos los atributos del liberalismo, mientras que, en el segundo, liberalismo y democracia vuelven a ser dos.¹⁰⁵

Páginas siguientes, Sartori vuelve sobre el problema aquí ya mencionado de las relaciones entre conceptualización teórica y acontecimientos históricos, asunto que permite inteligibilizar el modo en que los conceptos políticos van resignificándose a la par de los procesos históricos que los alteran y muchas veces subvierten:

Pero, repentinamente, en 1848, democracia y liberalismo ya no son enemigos, más bien se juntan: la antítesis ya no es más entre liberalismo y democracia, sino entre democracia y socialismo. Tocqueville decía, al intervenir el 12 de septiembre de 1848 en la Asamblea Constituyente, durante el debate sobre el derecho al trabajo: “La democracia y el socialismo se unen sólo por una palabra, la igualdad; pero nótese la diferencia: la democracia quiere la igualdad en la libertad, el socialismo quiere la igualdad en las incomodidades y en la servidumbre”. ¿Tocqueville, tal vez, se había retractado? De ninguna manera. Es que ahora él atribuye al término democracia un nuevo significado: su democracia es la *liberal democracia*. No es su pensamiento el que ha cambiado: habían cambiado las referencias, había cambiado la situación.¹⁰⁶

También Alain Touraine ha enfatizado este carácter histórico de las conceptualizaciones:

105 G. SARTORI, *¿Qué es la democracia?*, op. cit., p. 286.

106 *Ibid.*, p. 287.

¿No proclamaron las revoluciones, en general, la soberanía popular derribando a los antiguos regímenes, pero resultando en regímenes autoritarios más que en democracias? No es por estas razones, es verdad, que la Revolución Francesa no convocó a la democracia sino a la nación, a los patriotas y al espíritu republicano, como lo recuerda Pierre Rosanvalon (...). Es porque en esa época y hasta 1848 la palabra democracia remite a los modelos antiguos de un poder ejercido directa y colectivamente por el pueblo. Pero de hecho, verdaderamente fue esta captura del poder por el pueblo la que se exaltó con el nombre de república y la que condujo al Terror y al bonapartismo al mismo tiempo que derribaba al Antiguo Régimen.¹⁰⁷

Es por lo dicho que conceptos como democracia, república, liberalismo, representación, igualdad, libertad y soberanía popular, van asumiendo nuevas caras y diferenciándose entre sí, en la medida en que los acontecimientos históricos se desenvuelven a través de la acción de actores concretos que participan de esos acontecimientos, utilizándolos incluso, ya sea para legitimar o para proclamar la adopción de algún sistema político.

Se vuelve, entonces, sobre lo que se dijo en las primeras páginas de este ensayo, en donde se hace alusión al entrelazamiento entre teoría e historia, y al modo especular en que se desarrolla la dinámica de la conceptualización y de los acontecimientos, a partir de la cual los hechos históricos se inscriben siempre, mediante sus actores, en alguna corriente teórica, así como ésta redefine e influye en los actores de tales procesos, quienes

107 A. TOURAINE, *¿Qué es la democracia?*, trad. de Horacio Pons, FCE, Buenos Aires, 1995, p. 118.

usan los conceptos de la época con intenciones a veces no declaradas para así acomodar la realidad a las necesidades políticas. De esta manera, la tarea del filósofo y del teórico político adquiere enorme importancia, debido a que su trabajo exige el estudio hermenéutico de los procesos históricos, que son al fin y al cabo la base material de las ideas filosóficas que procuran dar consistencia y sentido a los hechos. La filosofía política se presenta, así, como el aparato teórico que da cuenta, legitima o desenmascara el orden político objeto de estudio. En este sentido, la propuesta epistemológica de Quentin Skinner es la que mejor comprendió, según se entiende aquí, el cometido de un filósofo y teórico de la política. Sus trabajos sobre *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, así como los estudios reunidos en los tres volúmenes de *Visions of Politics*, junto con sus análisis de las obras de Maquiavelo y Hobbes, son el mejor testimonio de su propuesta epistemológica para la investigación en filosofía política.

II. 3) LA DEMOCRACIA LIBERAL Y LA COMPETENCIA ENTRE PARTIDOS

Una investigación lúcida y no muy citada en los estudios que han profundizado en la tensión entre el populismo y el sistema democrático-liberal, especialmente desde una perspectiva contemporánea, se encuentra en el libro de Claus Offe *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales* (1996), aparecido en 1988, el cual contiene un capítulo particularmente interesante para el abordaje del problema de la voluntad general y de su relación con los dispositivos que habrían de controlar, o, si se quiere, de moldear su participación en la democracia de masas.

Si bien este tema ha sido ampliamente tratado por numerosos cientistas sociales, el estudio de Offe no deja de representar una brillante exposición acerca de las tensiones inherentes al sistema democrático y a los

grupos de interés que luchan por obtener beneficios. En efecto, Offe ha sido un fiel testigo de este proceso de institucionalización formal de la lucha política, por haber pertenecido a una sociedad –como la europea, y dentro de ella, a la alemana– en la que los sindicatos y la organización política debió resignificarse a partir de la posguerra, adquiriendo así una magnitud institucional distinguida, fundamentalmente desde 1950. El siempre lúcido Adam Przeworski, otro de los politólogos que mejor ha comprendido este fenómeno, también advirtió cabalmente esta problemática, prestando especial atención al modo en que los marcos institucionales constriñen el accionar de los partidos y de todo grupo de representación e interés, ya que, como bien asevera, los protagonistas de la democracia

Están organizados según unas pautas concretas inherentes al marco institucional en el cual actúan. Para ejercer su función representativa, los partidos políticos deben estar estratificados en dirigentes y seguidores; las instituciones representativas están integradas, por definición, por personas individuales, no por las masas.¹⁰⁸

Aquí se trabaja con los aportes de Offe debido a que sus estudios arriban a una definición de democracia liberal que complementa la problemática en torno de la relación entre mayoría y minorías y entre mecanismos democráticos y restricción de la participación política: esos mismos mecanismos que, por lo demás, permitieron que la democracia de masas y el capitalismo fueran compatibles. Así, Offe se apunta a señalar que tanto el Estado de bienestar keynesiano como la democracia competitiva de partidos fueron los arietes que posibilitaron que democracia y capitalismo

108 A. PRZEWORSKI, *Democracia y mercado*, trad. de Mireia Bofill Abelló, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, pp. 16-17.

coexistieran, sin que las tensiones intrínsecas a esa coexistencia acabaran con alguno de sus componentes; esto es, sin que el capitalismo licuara el valor político de la democracia y sin que ésta diera lugar al avance de las masas sobre aquél. Este último aspecto es el bastión de las teorías de las elites¹⁰⁹ de Mosca, Pareto, Michels, y también de Schumpeter, cuya teoría es sumamente crítica con la noción de “bien común”,¹¹⁰ cara a la tradición soberana-popular. No obstante, Claus Offe se centra los aportes de Michels, Weber y Rosa Luxemburgo, a los efectos de demostrar cómo estos teóricos arriban a tesis similares desde posiciones políticas y epistemológicas muy diferentes y hasta opuestas.

En lo que hace al objetivo específico de este apartado, de los dos elementos mencionados, la democracia competitiva de partidos constituye sin dudas el dispositivo institucional por excelencia que posibilita entender la dinámica inscripta en el *marco simbólico liberal*, en tanto método de control y domoño de la participación popular.¹¹¹

109 Peter Bachrach ha escrito uno de los estudios pioneros sobre la teoría de las elites: *Crítica de la teoría elitista de la democracia*. Entre los muchos textos escritos luego sobre el tema, vale destacar el trabajo de FÉLIX OVEJERO, quien también ha contribuido desde una perspectiva renovada en su artículo ‘Democracia liberal y democracias republicanas. Para una crítica del elitismo democrático’, *Claves de razón prácticam*, 111 (abril 2001).

110 J. SCHUMPETER, *Capitalismo, socialismo y democracia*, trad. de Roberto Ramos Fontecoba, Página Indómita, Barcelona, 2015, 2 vols.

111 Un ejemplo histórico al respecto lo constituye el período argentino que va desde 1880 a 1916, en el que el sistema institucional estaba organizado de tal manera que una minoría organizada pudiera controlar la política toda, aunque debe aclararse que no solo el sistema era proclive a esto sino una actitud de las elites basada en la presión y el control sobre la votación mediante mecanismos antidemocráticos. Est decir, no se trataba solamente de una arquitectura instutucional, sino de un sistema que incluía prácticas opacas. Este sistema es descripto magistralmente por Natalio Botana en su clásico estudio *El orden conservador*, aparecido en 1977.

Aspecto que, según la perspectiva de Laclau, impide abrir ese “espectro de articulaciones” al surgimiento de alternativas democráticas no estrictamente liberales. Huelga decir, por lo demás, que Laclau en su estudio no apunta directamente hacia alguna manifestación particular del marco simbólico del liberalismo (como los sistemas de partidos, el sistema jurídico o alguna institución concreta), sino que, partiendo de los análisis de Lefort, entiende que el marco simbólico liberal -al cual adscribía el filósofo francés- reduce la democracia a su versión liberal, excluyendo la posible emergencia de democracias no liberales, en las que el conflicto jugase un papel más importante, precisamente por representar la naturaleza misma del ideario democrático, en la clave laclausiana. Se entiende, por lo tanto, que esa lectura de Laclau guarda una crítica a la democracia competitiva de partidos, en cualquiera de sus vertientes: elitista, pluralista o economicista. No obstante, Laclau nunca termina de encontrar el modelo de una democracia (no liberal) que exprese su propuesta teórica.

Dentro del contexto explicitado, en este trabajo se considera que, tal como lo analiza Offe, la democracia competitiva de partidos efectivamente es una manifestación de la naturaleza restrictiva de algunas instituciones del sistema representativo respecto del modo en que buscan imposibilitar que la voluntad popular se exprese como tal.

El estado de bienestar keynesiano, por otra parte, juega un papel de estabilizador económico que, a los efectos de las tesis aquí planteadas, tiene una relevancia menor, aunque no por eso desaprovechable. Por el contrario, una perspectiva que profundice en el papel de la economía en los procesos de restricción de la participación política sería un complemento interesante para seguir indagando en estas problemáticas, aunque excede con creces las hipótesis aquí planteadas.

En ese marco, Offe indica que la economía capitalista se ha visto en la necesidad de adoptar mecanismos propios de la politización, y que, a su vez, la política tuvo que incorporar elementos del liberalismo competitivo.

El autor lo indica de esta manera:

Parece, pues, que una de las formas de conseguir la compatibilidad consiste en la mezcla de parte de la lógica de una esfera en la otra, es decir, la noción de “competencia” en la política, y la idea de “asignación autoritaria de valores” en la economía.¹¹²

En el mismo trabajo, Claus Offe brinda una definición de democracia liberal que se ajusta al tópico que aquí se ha trabajado y al objeto de este capítulo, esto es, la problemática de integrar a las masas en la política, en el contexto del siglo pasado:

La experiencia que se está obteniendo de las sociedades capitalistas en el siglo XX, arroja mucha evidencia contra esta hipótesis del siglo XIX acerca de la incompatibilidad entre la democracia de masas (definida como sufragio universal, igual para todos, más forma de gobierno parlamentaria o presidencial) y la libertad burguesa (definida como producción basada en la propiedad privada y fuerza de trabajo “libre”). Se conoce a la coexistencia de ambas como *democracia liberal*.¹¹³

Páginas más adelante, Offe da cuenta de otra problemática decisiva, a saber: la de la expresión de la voluntad general por medio de los mecanismos institucionales propios de la democracia liberal, como lo es el partido político, el cual compite por obtener votos.

112 C. OFFE, *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales*, Editorial Sistema, Madrid, 1996, p. 60.

113 *Ibid.*, p. 56.

La democracia competitiva de partidos, fundamentalmente en las primeras décadas del siglo XX, ha funcionado como un instrumento sumamente eficaz a la hora de recortar la participación de las masas en la política, pues la misma, precisamente vía los partidos políticos, supo hacerse de una forma burocratizada que, de un modo u otro, es compatible con las tesis de Michels, Rosa Luxemburgo y Weber acerca del efecto reductivo de los partidos y sindicatos para con la voluntad de las masas. Autores estos cuyas contribuciones Offe rescata para indicar que, a pesar de sus diferencias ideológicas y epistemológicas, han arribado a conclusiones similares respecto de la capacidad del sistema institucional de partidos para transformar a las mayorías en pasivos prosélitos de una minoría organizada que maneja los resortes del poder.

Sobre este punto, Offe asevera que:

En el fondo de estos análisis existe la constatación común de que, en cuanto se expresa la voluntad popular a través de los instrumentos del partido competitivo que trata de acceder al gobierno, *lo que se expresa deja de ser* la voluntad popular, transformándose en un artefacto que cobra la forma y desarrolla una dinámica de acuerdo con los imperativos de la competencia política.¹¹⁴

Este carácter “restrictivo” del sistema democrático liberal es sumamente interesante, ya que la representación como tal se pensó efectivamente en esos términos, buscando equilibrar la necesaria participación de la soberanía popular y la condición “contramayoritaria”, cara a la tradición republicana. En el intento de equilibrar dos variables que podrían resultar antitéticas, como la voluntad de las mayorías y la necesidad de contenerla –para así evitar que su expansión termine

114 *Ibid.*, p. 62.

por diluir la relevancia de las minorías y las instituciones de contrapeso— se produce necesariamente un “óptimo” equilibrio que, dependiendo de los procesos históricos (en los que el desarrollo económico y la participación política juegan un papel primordial), puede dejar de ser efectivamente “óptimo” para transformarse en un escollo para las demandas sociales que primen en ese momento, tal como lo enfatiza también John. P McCormick: es allí en donde aparece el populismo, intentando establecer una dinámica entre líder y mayorías en desmedro de las instituciones que, en efecto, existen precisamente para limitar esa dinámica mayoritaria. Como indica Przeworski:

La democracia no fue hecha por demócratas [...] La mayoría de los fundadores de las instituciones representativas modernas, incluso los que se rebelaron contra Inglaterra, creían que el mejor sistema del mundo, el sistema a imitar era el inglés. Lo que tomaron del mundo antiguo no fue la “democracia”, sino la idea de una constitución mixta en la que la influencia del pueblo estuviera equilibrada y balanceada, ya no por la monarquía y la aristocracia sino al menos por la estructura de las instituciones representativas. La “democracia” podía entrar, en el mejor de los casos, como parte de ese sistema, un elemento “democrático” o “popular” en un sistema capaz de refinar, filtrar y controlar la voluntad cruda del pueblo.¹¹⁵

II. 4) LA DEMOCRACIA LIBERAL, SEGÚN MACPHERSON

Otro investigador que ha problematizado severamente la noción de democracia liberal ha sido C.B. Macpherson, quien dedicó un estudio hoy considerado clásico en la

115 A. PRZEWORSKI, *Qué esperar de la democracia. Límites y posibilidades del autogobierno*, trad. de Stella Mastrangelo, *op. cit.*, p. 39.

temática: *La democracia liberal y su época*, publicado por primera vez en 1977, en donde el politólogo canadiense explora las raíces de la concepción liberal de la democracia y desarrolla una exposición exhaustiva del liberalismo, analizándolo no sólo desde el punto de vista económico, que, según el autor, ha sido el que ha dominado la condición democrática, sino también desde el punto de vista político.

Incorporar a Macpherson en la discusión sobre el populismo resulta necesario ya que tanto Laclau como Mouffe han reconocido en él a un mentor en lo que hace a la crítica del liberalismo. Por otra parte, como este trabajo tiene como fin realizar un estudio detallado del populismo a nivel teórico, Macpherson resulta de interés para tal objetivo debido que, como se dijo, su influencia en los autores de esta corriente teórico política ha sido gravitante, pero también porque sus críticas a la democracia liberal constituyen un punto de apoyo importante a la hora de examinar los modos en que el populismo, como teoría anti liberal, ha desarrollado sus planteos epistemológicos, ya que, como se ha mencionado, el adversario predilecto del populismo es efectivamente la democracia liberal. En ese sentido, Macpherson es un autor ineludible para comprender las raíces marxistas que habrían de influir en los críticos posmarxistas de la democracia liberal.

En esa línea crítica, Macpherson señala que:

El término democracia liberal puede significar cualquiera de las dos cosas. Porque “liberal” lo mismo puede significar la libertad de los fuertes para aplastar a los débiles mediante la aplicación de las normas del mercado que una libertad efectivamente igual para que todos utilicen y desarrollen sus capacidades. La segunda libertad es incompatible con la primera.¹¹⁶

116 C. B. MACPHERSON, *La democracia liberal y su época*, trad. de

Luego, en el mismo apartado agrega que:

El problema reside en que la democracia liberal, durante la mayor parte de su existencia (existencia que, como argumentaré, no se inició hasta hace unos 150 años incluso como concepto, y más tarde como institución efectiva) ha tratado de combinar ambos significados. Su existencia se inició en sociedades capitalistas de mercado, y desde un principio aceptó el supuesto básico inconsciente de éstas, que podría parafrasearse como sigue: “el mercado hace el hombre”.¹¹⁷

Partiendo entonces de estas premisas, Macpherson se adentra en un minucioso estudio de las relaciones entre democracia y liberalismo, y, en el marco de esa investigación, desarrolla cuatro *modelos* explicativos que, según sus tesis, habrían sido alternativas en que se ha presentado la democracia liberal, en las versiones propuestas por sus teóricos más importantes. Según indica, estos modelos han aparecido históricamente justificados por tales propuestas teóricas, y, debido a esa condición argumentativa y justificatoria, el autor analiza los fundamentos políticos de ellos en tanto piezas de una articulación político-filosófica entre mercado y democracia que habría ido variando según las coyunturas histórico-políticas.

Por otra parte, el autor considera que trabajar con *modelos* brinda la posibilidad de acceder a dos núcleos estructurantes de cualquier sistema político: el modelo de hombre que éste propone, y la teoría éticamente justificada del sistema en cuestión.

Los cuatro modelos que Macpherson postula son: 1) la democracia “como protección”; 2) la democracia como “desarrollo” (en dos versiones, a y b); 3) la democracia

Fernando Santos Fontenla, Alianza Editorial, Madrid, 2009, p. 10.

¹¹⁷ *Ibidem*.

como un “modelo elitista pluralista de equilibrio”, cuyo teórico predilecto es Schumpeter; y 4) la democracia como “equilibrio”. El último, que sería el quinto, no es un modelo de democracia liberal, sino una propuesta del autor, llamado “la democracia como participación”.

El primer modelo tiene como cimiento a una concepción del hombre en tanto “maximizador de beneficios”, que parte de las teorías de Bentham y James Mill. Según estos autores, señala Macpherson, el hombre, mediante la racionalidad económica, actuará acorde a la satisfacción de sus intereses. En este caso, la teoría éticamente justificada que se desprende de este modelo de hombre es que el aumento de riquezas y de bienes no será proporcional al aumento de utilidades, y, por eso, en un momento determinado la felicidad del individuo empezará a menguar en la misma proporción al incremento de utilidades. De este sistema se deduce que todos, al buscar maximizar sus beneficios, procuren hacerlo en detrimento de otros, partiendo de un tipo de egoísmo que, según Bentham, sería “natural”. Siguiendo este supuesto, pasaría algo similar con las actividades del gobierno, por las cuales los políticos intentarían sacar provecho en perjuicio de los gobernados. De este modo, en una sociedad en la que todos buscan maximizar sus beneficios (a costa de otros), el poder del voto serviría como mecanismo de “protección” contra la “inevitable” búsqueda de sometimiento por parte del gobierno, y también como “protección de la propiedad”. De allí su nombre: “la democracia como protección”.

El segundo modelo parte de los postulados de John Stuart Mill, quien, según Macpherson, rechaza el sistema anterior por considerar que tanto el modelo de hombre como de sociedad que propone son inaceptables para lograr una sociedad verdaderamente democrática. Señala Macpherson que fueron dos los aspectos que llevaron al joven Mill a rechazar el primer modelo: que la clase obrera empezaba a resultar una amenaza para

la propiedad; y las condiciones inhumanas que habría generado el modelo I, en tanto sistema político-social. De la primera causa se desprende, indefectiblemente, la teorización política de John Stuart Mill acerca del “voto plural” y de la necesidad de evitar un gobierno dominado por una sola clase, ya que, según Mill, como la clase obrera representaba la mayoría, inevitablemente el gobierno que asumiera producto de la lógica “un voto por persona” sería un gobierno obrero. Esto finalmente no ocurrió (y en este aspecto coinciden en sus tesis Claus Offe y Macpherson) por la capacidad que tuvo el sistema de partidos para domesticar a “la voluntad popular”, esto es, a la democracia (ciertamente, en este punto radica uno de los principales tópicos de esta investigación). Debido a esto, este modelo, que tiene como representante a J. S. Mill, se caracteriza por el igualitarismo democrático basado en la igualdad de derechos de todos los hombres y de todas las mujeres, en pleno uso de sus capacidades.

El modelo II (b), según Macpherson, sigue sosteniéndose sobre los aportes de Mill, pero se diferencia en que no busca promover el voto “plural”, debido a que la clase obrera habría dejado de ser una amenaza. Este modelo se caracteriza por la despolitización, según Macpherson, propia de la proliferación de las asociaciones pluralistas que el mismo postula en tanto elementos democratizantes. En ese sentido, Macpherson propone llamar a este modelo como “neoidealista”, porque en él se considera al sistema democrático como un mecanismo en el que la ciudadanía podría acotar sus diferencias en un marco pacífico y racional (lo que Laclau denomina “el marco simbólico liberal” o “lógica de la diferencia”), por una confianza fáustica en la razón en tanto mediadora del conflicto propio de la dinámica democrática: como se observará más adelante, los valores implícitos de este modelo son similares a los de la propuesta de Habermas

expuesta en su texto *La soberanía popular como procedimiento*, aunque el enfoque metodológico del pensador alemán es bien distinto.

El modelo III es llamado por Macpherson como “modelo elitista pluralista de equilibrio”. *Pluralista*, porque considera que la sociedad a la que la democracia debe adaptarse sería, según el autor, una sociedad plural (ya se ha visto cómo entienden Dahl, Bobbio, Mouffe y Laclau a esta noción); *elitista*, porque el rol principal en el juego político lo tienen grupos dirigentes que se escogen a sí mismos como representantes; y *de equilibrio*, porque “presenta el proceso democrático como un sistema que mantiene el equilibrio entre la oferta y la demanda de mercaderías”.¹¹⁸ Como es de esperarse, el principal referente de este modelo es Josphe Schumpeter.

En lo que hace al cuarto modelo, llamado por Macpherson como “La democracia como participación”, el autor se pregunta si es posible que los gobiernos democrático-liberales sean más participativos, y si, por otro lado, es deseable que efectivamente haya más participación. Por otra parte, Macpherson sostiene que, debido al predominio indiscutible del factor de clase en las sociedades liberales, el cual produciría enormes niveles de desigualdad, sería condición insoslayable, para amenguar esas desigualdades, un mayor grado de participación, lo cual explicaría, por añadidura, que para que la desigualdad se sostenga e incluso se profundice se requieren menores niveles de participación.

Esta tesis, que estructura la fórmula presentada por Macpherson en el cuarto modelo, no conlleva, según afirma, la inclinación por alguna forma de democracia directa. Por el contrario, el autor considera que, si se está pensando en modelos democráticos a nivel nacional, se tornará menester introducir algún tipo

¹¹⁸ C. B. MACPHERSON, *La democracia liberal y su época*, op. cit., pp. 102-103.

de sistema representativo que mejore las condiciones de la participación, pero sin caer en la tentación de la democracia directa, aunque cuando propone sus modelos 4 (a) y 4 (b) ensaya una hibridación entre un modelo representativo a nivel superior, pero bajo el control de una suerte de democracia directa, en el plano inferior. Este asunto será retomado en el capítulo dedicado a los modelos alternativos al marco simbólico liberal.

Macpherson arguye, por su parte, que la teoría de la participación estaría reducida a una suerte de círculo vicioso, porque, de un lado, entiende que sería muy difícil imaginar modelos que implementasen una mayor participación sin un previo cambio en la desigualdad social y de conciencia respecto del sistema político; pero, de otro, considera que tal cambio es imposible de introducir, porque para que ocurriese se necesitarían de mayores niveles de participación.

Ante esta contradicción intrínseca, el autor canadiense ofrece una salida que, estima, podría resolver la encrucijada considerablemente: que la gente asuma un cambio de conciencia que implique el reconocimiento de que, además de ser consumidores, son especialmente ciudadanos de una comunidad política, y que, en ese cambio de cosmovisión, se produzca asimismo una importante reducción de la desigualdad social y económica, ya que, según su tesis, desigualdad y falta de participación se complementan y retroalimentan.

Es evidente que Macpherson ofrece este sistema participativo más como una posibilidad que como un ejemplo o modelo histórico. En efecto, “la democracia como participación” es una propuesta del politólogo canadiense, y no, estrictamente, el análisis de algún caso concreto que se haya implementado en alguna comunidad política, tal como sucede con los tres modelos previos que en su libro se desmenuzan puntillosamente. Por lo que, si bien este modelo –como el autor mismo señala– podría incluso conservar muchos valores de la

democracia liberal, a su vez se ofrece como una propuesta alternativa al orden liberal, sobre todo en las versiones en que ha venido existiendo hasta el día de hoy (aquellas en donde la economía de mercado predomina por sobre el liberalismo político y la participación popular).

Este asunto será retomado más adelante, cuando se analizan los modelos alternativos al marco simbólico del liberalismo, los cuales, según se ha dicho en este escrito, se darían en el contexto de la interpretación que Laclau efectúa, al considerar que “el espectro de articulaciones” es más amplio y diverso que lo que la simple oposición democracia/totalitarismo sugiere, a partir de la cual Lefort habría homologado democracia con democracia liberal. De ese modo, Laclau pasa de una epistemología ontológico-descriptiva de la democracia (a la cual entiende como “lógica política”) a una epistemología que además de describir también estipula, axiológicamente, una nueva valoración.

Captítulo III

Soberanía popular y subjetividad popular

EXCURSUS CONCEPTUAL Y TERMINOLÓGICO

El concepto de soberanía popular, ampliamente difundido en las ciencias sociales, se asocia a las formulaciones de Rousseau, principalmente a las que se encuentran en *El contrato social*. Empero, es menester advertir que Rousseau no inventó la noción de soberanía popular, pues esta se remonta, al menos en la modernidad,¹¹⁹ a

¹¹⁹ Los fundamentos de la soberanía del pueblo pueden rastrearse en la antigua Grecia. El concepto como tal guarda relación con las formulaciones de Juan de París, Bartolus de Sassoferrato y los conciliaristas Marsilio de Padua, Guillermo de Ockham y Nicolás de Cusa, analizadas por Walter Ullmann (1983) en su *Historia del pensamiento político en la Edad Media*. Sus investigaciones sobre el carácter *ascendente* del poder son, en ese sentido, fundamentales para una teoría de la legitimidad en clave popular, esto es, “desde abajo

los monarcómacos protestantes, quienes la esgrimieron entre fines del siglo XVI y principios del XVII, y a Johannes Althusius, quien también esbozó las relaciones entre soberanía popular y poder político. Como afirma Edmun Morgan en su estudio sobre el surgimiento de la soberanía popular en Inglaterra y Estados Unidos:

La idea no era completamente nueva. Era por lo menos tan antigua como los griegos, y en el siglo precedente había servido para justificar los llamados a la rebelión de los protestantes contra los reyes católicos y de los católicos contra los reyes protestantes. Estos “monarcómacos” habían depositado sobre el pueblo el deber de controlar el acatamiento de la voluntad de Dios por parte de su gobierno y de destituir o matar a cualquier monarca que no pasara la prueba de la ortodoxia, católica o protestante según fuera el caso. La soberanía popular tal como era expuesta por los partidarios del Parlamento en la década de 1640 le debía mucho a las luchas contra los reyes, así como también le debía algo a la doctrina del derecho divino que vino a reemplazar, pero el cambio de énfasis era crucial: el deber hacia Dios cedió el paso a los derechos del hombre.¹²⁰

En cualquier caso, a partir de Rousseau la idea de soberanía popular como fundamento del poder legítimo del Estado, esto es, como fuente del poder constituyente, adquiere mayor relevancia histórica, debido a su influencia en el proceso revolucionario francés y en el ideario político trazado en torno de la noción de “soberanía popular”.

hacia arriba”. Si bien el conciliarismo es una doctrina de la Iglesia, sus implicancias sociopolíticas han sido decisivas para el ulterior desarrollo de la moderna teoría política.

120 E. S. MORGAN, *La invención del pueblo*, op. cit., p. 58.

Como todo concepto complejo y sometido a valoraciones e interpretaciones de diferente índole —no solamente teóricas, sino también históricas—, la noción de soberanía popular presenta varias dificultades a la hora de dilucidar una definición exacta acerca de su significación. Tales dificultades no afincan, ciertamente, en encontrar el modo semántico de expresar su contenido, pues no sería difícil imaginar tentativas aproximaciones para explicitar el concepto, sino en desentrañar qué entendía y pretendía referir Rousseau cuando, en su afán de elaborar un constructo político acerca del fundamento último del poder, introdujo una propuesta socio-política destinada a pensar la relación entre “pueblo” y poder político; propuesta que, por cierto, tuvo un enorme influjo en la Revolución francesa y en la recepción que hicieron de su obra los revolucionarios de América Latina.

La teoría rousseauiana del contrato social, en clave soberano-popular, es hermenéuticamente tan plástica que de ella se pueden derivar múltiples interpretaciones. Investigadores como el tunecino Yves Charles Zarka, desde Francia, y Georg Zenkert, en Alemania, entre tantos otros, han realizado lúcidos aportes a la interpretación de la noción de soberanía popular. Con todo, aquí se recurrirá a dos exégesis sobre la conceptualización de la soberanía popular y, en general, de la obra de Rousseau. Una de ellas es la interpretación de Giovanni Sartori, quien elabora un análisis de los aportes de Rousseau “dejando la palabra a los textos”.¹²¹ Es decir, Sartori reflexiona sobre los trabajos de Rousseau reduciendo el margen interpretativo personal y ajustándose a lo que explícita e históricamente reflejan los escritos del autor francés, procurando, de ese modo, no interferir en el registro de las proposiciones de Rousseau con inferencias personales. Ardua tarea por parte de Sartori, debido

121 G. Sartori, *¿Qué es la democracia?*, op. cit., p. 228.

a que en filosofía política interpretar y teorizar van muchas veces de la mano. Aun así, su ejercicio reflexivo constituye una fuente fiable a la hora de acercarse a la obra de Rousseau.

La otra lectura que aquí se considera relevante es la de Jürgen Habermas, plasmada en su artículo *La soberanía popular como procedimiento*, aparecido en 1988 y luego incorporado como un apéndice del libro *Facticidad y validez*, aparecido en 1992 en alemán. En este texto, Habermas, contrariamente a lo que propone Sartori en su lectura de Rousseau, sí efectúa una exégesis, esto es, una interpretación, cuyo fundamento es la historicidad del concepto de soberanía popular, desglosada de su inscripción en el proceso revolucionario francés de 1789.

A continuación, se estudiarán ambas posiciones. Vale aclarar que las dos perspectivas no guardan conexiones directas, aunque sí existen plegaduras normativas y metodológicas en lo que hace al modo jurídico (en el caso de Sartori) y racionalista-comunicativo (en el caso de Habermas) de estudiar el concepto, aun cuando las dos interpretaciones funcionen en registros hermenéuticos disímiles: socio-jurídico, en el caso de Sartori; sociopolítico, en el caso del filósofo alemán. Como se ha dicho, Sartori intenta no expandir el margen interpretativo personal, mientras que Habermas realiza un trabajo específicamente hermenéutico. No obstante, en ambos casos, el análisis del concepto de soberanía popular se inscribe en una lectura de orden procedimental e institucional. Por lo demás, la elección de estos dos autores se debe a que sus trabajos constituyen un buen ejemplo del contraste hermenéutico que existe en torno de la obra de Rousseau, y es a partir de ese contraste que aquí se buscará demostrar que la noción de soberanía popular puede leerse en la clave que sugiere Habermas, así como en la que expone Sartori. Por otra parte, es

destacable la lectura de Georg Zenkert¹²² de la teoría colectiva de la identidad que se desprende de la noción de soberanía popular, como la de Yves Zarka.¹²³ Lo que aquí se intenta destacar es que en todos los casos la noción de soberanía popular es analizada y comprendida de modos diversos, por lo que los textos del mismo Rousseau impiden impugnar una u otra perspectiva. En ese marco, la interpretación de Laclau y de Mouffe sobre el concepto “soberanía popular” bien puede estar alineada con la teoría de Rousseau, esto es, con aquella que lee la noción de soberanía popular en un registro identitario.

III. 1) Habermas y la soberanía popular como procedimiento

Habermas parte del análisis de la Revolución francesa considerando que la conciencia revolucionaria que esta despertó, junto con la Revolución norteamericana, refleja la convicción de que los sujetos, actuando en conjunto, poseen en sus manos la posibilidad de forjar su propio destino. En ese sentido, asegura que en las democracias “el proceso de modernización se experimenta como una aceleración de acontecimientos que parecen abrirse a la intervención colectiva y su persecución de fines”.¹²⁴ Por otra parte, el filósofo alemán indica que “una política radicalmente secular se entiende a sí misma como una

122 G. ZENKER, ‘Rousseau y el concepto de soberanía popular’, trad. de Miguel Giusti, *ARETÉ, Revista de Filosofía*, Vol. XII, 2 (2000) pp. 81-109.

123 Y. C., ZARKA, ‘Rousseau y la soberanía del pueblo’, trad. de Emilio Moyano, *Derechos y libertades*, 15 (2006/2), pp. 47-63.

124 J. HABERMAS, ‘La soberanía popular como procedimiento’, trad. de Bolívar Echeverría, *Cuadernos Políticos*, 57 (1989), pp. 53-69.

expresión y una confirmación de la libertad que surge al mismo tiempo de la subjetividad del individuo y de la soberanía del pueblo”.¹²⁵

En ese contexto, Habermas traza las consecuencias políticas evidentes que se desprenden de la libertad de un sujeto que busca autodeterminarse, por lo que el ideal de autorrealización conduciría, de forma concatenada, a la persecución de una libertad de carácter positivo, cara a la tradición rousseauniana.

Sin embargo, aun considerando aquellos aspectos, el filósofo nacido en Düsseldorf problematiza la noción de soberanía popular:

En el trabajoso camino hacia la institucionalización estatal constitucional de la participación igualitaria de todos los ciudadanos en la formación de la voluntad política se han vuelto manifiestas las contradicciones que están instaladas en el propio concepto de soberanía popular. El pueblo, del que debería provenir toda violencia organizada por el Estado, no constituye un sujeto dotado de voluntad y conciencia. Sólo existe en plural. En conjunto, *como* pueblo, no es capaz de decidir ni de actuar. En las sociedades complejas, incluso los esfuerzos más serios por alcanzar una organización autónoma fracasan frente a determinadas resistencias que se originan en el capricho sistémico del mercado y del poder administrativo. Al principio, la democracia debió imponerse contra el despotismo que tomaba cuerpo materialmente en el Rey y en parte de la Nobleza y del Clero superior. Ahora, en cambio, el dominio político se ha despersonalizado; ya las fuerzas de la democratización no se gastan frente a resistencias que sean al menos propiamente

¹²⁵ *Ibid.*, pp. 54-55.

políticas, sino frente a los imperativos sistémicos de un sistema perfectamente diferenciado de economía y administración.¹²⁶

En este fragmento Habermas acentúa un aspecto problemático para el constitucionalismo: que el “pueblo”, como actor político fundamental, si bien se presenta teóricamente como “un cuerpo” y representa asimismo la voluntad colectiva, en términos materiales no existe como tal. Su poder es paradójal: reside en su accionar, pero esa condición se revela solo históricamente, pues su volumen y consistencia depende de *individuos* que, ante determinadas situaciones, se vuelcan a forjar, siempre en conjunto, su destino. La dialéctica particular/universal cobra así una importancia capital, y Habermas, que toma nota acerca de esta cuestión, esboza su análisis en línea con su propuesta comunicativa y normativa en función de la tensión entre individuo y sociedad.

Los hombres, por otra parte, y tal como indica la cita, se enfrentan a una maquinaria que neutraliza con eficiencia su voluntad, debido a que habría una impersonalización del dominio político que decantaría en un sistema controlado por las dimensiones administrativas y económicas de la vida pública. Se estaría en presencia, por lo tanto, de una autonomización de ámbitos que abriría una brecha casi infranqueable entre poder económico y poder político. Muchas de estas tesis ya habían sido expuestas por el mismo autor en su clásico trabajo *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* (1999), publicado en 1973, en donde Habermas indaga varias cuestiones que hacen al corpus de preocupaciones de la Escuela de Frankfurt, entre las que predonimaron las inquietudes en torno de la libertad en *el mundo administrado*, tal como se intitula un ensayo de Adorno sobre la música. Habermas, como se sabe,

126 *Idem.*

perteneció a una segunda generación de esa “escuela”, junto con Claus Offe, quienes, por separado, orientaron sus investigaciones a las problemáticas surgidas a partir de la segunda posguerra.

En este contexto investigativo, Habermas postula que “la dinámica cultural desatada por la Revolución francesa no se ha paralizado”,¹²⁷ y que, debido a eso, “es ella la que, recién en nuestros días, ha creado las condiciones para un activismo cultural que, despojado de todo privilegio formativo, escapa obstinadamente a la invasión administrativa”.¹²⁸ Empero, el autor alemán se aboca, en lo que sigue de su análisis, “a la consideración de argumentos normativos con el objeto de encontrar el modo en que hoy debería ser *pensada* en general una república radicalmente democrática”.¹²⁹

Está claro que Habermas considera, desde el inicio, que la imposibilidad por parte del “pueblo” de recurrir, desde la acción política, a diferentes tipos de estrategias que le permitan discutir severamente el modo en que se da a sí mismo su autonomía y su gobierno, implica un escollo para la democracia. Hasta aquí, Mouffe y Laclau podrían incluso estar de acuerdo, al menos en parte, con el diagnóstico del filósofo alemán, debido a la importancia que Habermas atribuye a esas dimensiones económicas que obstaculizarían el accionar político de las mayorías (“populares”, diría Laclau). No obstante, Habermas tampoco deja de reconocer, al mismo tiempo, que el “pueblo”, como tal, no existe en modo “subjetivo” (he aquí una enorme diferencia con Laclau y Mouffe). A partir de esa premisa, Habermas entiende entonces que la forma adecuada de concebir a la soberanía popular es mediante una lectura procedimental, según la cual los

¹²⁷ *Ibid.*, p. 56.

¹²⁸ *Idem.*

¹²⁹ *Idem.*

actores sociales forman parte de una discusión pública que impacta decisivamente en la vida política, por medio de redes comunicacionales en las que la normatividad y el debate de ideas vayan gestando un proceso interactivo en el que se performen acuerdos promisorios, que, como tales, nunca son totalizables, pues este proceso dialógico se va alimentando de argumentaciones sedimentadas y alojadas en el “mundo de la vida”, inscriptas así en una arena pública que históricamente podría encaminarse hacia la emancipación. Como puede observarse, la performatividad en Habermas funciona como una axiología de la liberación del hombre a través de la palabra, del intercambio intersubjetivo, tal como finalmente lo expone con toda su fuerza en su *Teoría de la acción comunicativa*.

En ese marco, Habermas lleva a cabo una propuesta procedimental respecto del modo de instrumentar la capacidad del “pueblo” para su participación en la política democrática contemporánea, inclinándose así hacia una perspectiva sociológico-comunicativa, por medio de la cual la soberanía popular sería “practicada”, “ejercida”, en el procedimiento mismo de la deliberación pública, el cual daría lugar a una mejor participación de los ciudadanos, ya que éstos que encontrarían, en ese proceder, el espacio y la vía para, entre todos y cada uno, discutir las sedimentaciones interpretativas de un mundo de la vida cada vez más moldeado por las estructuras administrativas, que impiden que la política, como práctica colectiva, produzca un efecto democrático en ese mundo de la vida, desafectándolo de la lógica economicista. No debe olvidarse, además, que Habermas produce esta teorización luego de haber renunciado categórica y explícitamente a toda forma de insurrección revolucionaria, las cuales generan trastrocamientos en el mundo de la vida, pero, según entiende Habermas, devienen en nuevas y peores formas de autoritarismo.

Así, trabajando con los aportes de Froebel, encuentra que:

Los partidos y la competencia entre ellos dentro de la vida política pública están destinados a dar continuidad al acto rousseauniano del contrato social bajo la forma de una “revolución legal y permanente”. Los principios constitucionales de Froebel despojan al orden constitucional de todo lo que podría hacer de él una sustancia; de manera rigurosamente posmetafísica, no hay “derechos naturales” que lo caractericen, sino solamente el procedimiento de la formación de opinión y voluntad que garantiza unas libertades iguales para todos, por la vía de los derechos generales de comunicación y participación.¹³⁰

Siguiendo estas líneas argumentativas, Habermas sugiere, finalmente, que:

En última instancia, la expectativa de alcanzar resultados racionales —expectativa de carácter normativo— se basa en el concierto de la formación de la voluntad política, como un proceso constituido institucionalmente, y las corrientes de comunicación espontáneas, no heredadas, de una vida pública que no está programada para tomar resoluciones y, en este sentido, no está organizada. Dentro de estas consideraciones, el concepto de vida pública es normativo. Se trata de una red de comunicación que surge del entrecruzamiento de vidas públicas autónomas, cuyos puntos nodales están constituidos por asociaciones libres.¹³¹

¹³⁰ *Ibid.*, p. 60.

¹³¹ *Ibid.*, p. 66.

Como puede observarse, Habermas vuelve sobre el tema de la comunicación y enfatiza la importancia del factor normativo que debería imperar en las sociedades contemporáneas para así lograr una mayor autonomía, y, por lo tanto, obtener mejores condiciones democráticas, las cuales resultarían de un sistema que legalmente resguarde la libre circulación de ideas y la discusión pública de los actores sociales debidamente informados y movidos por su voluntad a participar en esa vida pública, que para Habermas tiene carácter normativo.

Se percibe, por lo tanto, en esta visión que ofrece Habermas, que el conflicto *no es* un factor estructurante de la vida política, pues el filósofo alemán parece confiar plenamente en la dinámica que se gestaría en torno de la discusión libre de ideas y en la propensión de los actores sociales a debatir y a *performarse* en la vida pública, a través de las redes de integración comunicacional, si efectivamente existe un marco legal dialógico que así lo permita, que no restrinja ni pretenda organizar o administrar la participación cívica. Ante todo, reconoce la importancia de la conformación de una opinión pública robusta y no circunscripta a los mecanismos del mercado, la cual debe ser protagonista de una deliberación pública democratizante. Estas conclusiones, que forman parte medular de sus teorías, ya estaban de algún modo desarrolladas en sus estudios sobre la opinión pública.

Como cabe esperar, la propuesta de Habermas se encuentra en las antípodas de las consideraciones de Laclau y Mouffe respecto del modo en que la soberanía popular y, específicamente, la identidades políticas, se constituyen formando “pueblo”, esto es, creando articulaciones para disputar el poder en la arena conflictiva de la democracia: Laclau no contempla el aspecto normativo que Habermas postula (tampoco lo hace Mouffe) como un elemento democratizante, porque no está pensando la política en términos procedimentales, jurídicos, o performativos, en el

sentido comunicativo; sino que entiende a la política como una lógica identitaria. De hecho, su propuesta radica en concebir a la política como una estructuración de identidades construidas *sobre y a partir de* la disputa del poder y de coyunturales articulaciones hegemónicas, las cuales intentarán transformarse en una totalidad que, como ya se ha dicho, será siempre fallida.

III. 2) Sartori y la soberanía popular como *ersatz*

La noción de soberanía popular, en la clave interpretativa que sugiere Habermas (es decir, como procedimiento), tiene algunos puntos de contactos con la lectura que efectúa Sartori en su trabajo *¿Qué es la democracia?* Lectura esta que si bien no se pronuncia tal como lo sugiere la visión de Habermas, es decir, como una normatividad comunicativa con base en la vida pública, sí adscribe al hecho de que la soberanía popular, como expresión de la voluntad general, es un constructo *diseñado*, es decir, que debe ser soporte institucional de un procedimiento. Para Sartori, ese procedimiento en Rousseau busca sostener un orden jurídico que el filósofo francés consideraba necesario para el ordenamiento político de la sociedad.

En ese sentido, Sartori desarrolla una visión específica sobre el modo en que Rousseau lidiaba con la noción de soberanía popular:

La tesis que más apreciaba, la tesis que propugnó sin desmayo, era que la libertad estaba fundada por la ley y con la ley. La tesis es antigua; la originalidad de Rousseau está en el modo y en la furia con la que la ha sostenido. Rousseau no pensaba en lo más mínimo en liberar al hombre por medio de la soberanía popular.¹³²

132 G. SARTORI, *¿Qué es la democracia?*, op. cit., pp. 227-228.

En el marco de esta lectura, Sartori considera que Rousseau estaba absolutamente convencido acerca de la necesidad de ubicar a la ley por encima de los hombres. En ese sentido, Sartori cita una pregunta que Rousseau hace en sus textos, retóricamente, en torno del problema de la creación de las leyes, debido a que, para el filósofo francés, establecer un sistema de legislación constituía un asunto sumamente complejo y serio, y, por eso mismo, Rousseau habría encontrado una solución que Sartori rescata, a los efectos de tornar evidente la relevancia que tenía el sistema jurídico y legislativo en la teoría del filósofo francés:

Entonces la solución debe buscarse en “el sistema de legislación” y en el modo en que son hechas las leyes. En concreto, para Rousseau el problema sólo podría ser resuelto en un modo: legislando lo menos posible. Era un remedio sobre el que había meditado desde hacía tiempo, ya en la “Dedicatoria” del *Discurso sobre los orígenes de la desigualdad* había recordado que los atenienses perdieron su democracia porque cada uno proponía leyes a su fantasía, mientras que, en cambio, es la antigüedad de las leyes la que las hace santas y venerables.¹³³

Estas aseveraciones dan lugar a disímiles modos de comprender un mismo problema, por lo que aquí se pasará a exponerlos. En primer lugar, la cita permite establecer un estrecho lazo entre sistema de legislación y voluntad general. Pero, por otra parte, también es dable aceptar que la relación de la voluntad general con la soberanía popular, entendida desde una perspectiva no jurídica, convoca a reflexionar sobre la importancia del pueblo, ya no sólo en el sistema de legislación, sino en la constitución del gobierno: esto es, como identidad. En efecto, hasta lo que aquí se ha visto, el problema de

133 G. SARTORI, *¿Qué es la democracia?*, op. cit., p. 229.

relevancia para Rousseau era, según Sartori, cómo lograr el consenso necesario para que las leyes conserven su primacía por sobre los hombres, sin que el sistema de legislación sea alterado por una mayor participación en el momento mismo de su confección. No se ha tratado, por lo tanto, la cuestión de la participación de los ciudadanos (o miembros de una comunidad) en la *generación* de un gobierno: es decir, la simbiosis entre *pueblo y poder*, y la influencia de la comunidad en el sistema de representación mediante el cual una persona o un cuerpo institucional gobernará, en el modo en que se articulará lo que Mouffe entiende como “la identidad entre gobernantes y gobernados”.¹³⁴

Esta problemática hace referencia a quiénes gobernarán, y como tal conlleva a la cuestión de la representación, que en un sistema representativo va de suyo y no es puesta en tela de juicio, pero en un sistema asambleario pasa a cobrar sentido, no solo por la importancia que reviste que los ciudadanos participen *directamente* en la legislación y el gobierno, aspecto que en una democracia de masas sería imposible, sino porque precisamente por esa imposibilidad surge la pregunta por la simbólica representación (que para Laclau y Mouffe es de orden identitario) entre representantes y representados; entre líderes y masas.

En este marco, Sartori indica que:

Rousseau no pensaba en un pueblo legislador, hacedor de leyes. Para él, el pueblo sólo debía ser juez y custodio de la ley. Rousseau se proponía liberar al hombre por medio de un gobierno impersonal de leyes superiores y sobrepuestas a la voluntad que las emana: tal voluntad las reconoce pero no las crea, las salvaguarda pero no las modifica. ¿Cómo?

134 C. Mouffe, *La pradoja democrática*, op. cit., p.20.

¿Cómo se hace? Para Rousseau era necesario un *Deus ex machina*, y el dios al que se agarra es la *volonté générale*.¹³⁵

Siguiendo estas líneas argumentativas, se puede comprender que la cuestión de la soberanía popular y de la voluntad general, siendo ambas decisivas en la teoría de Rousseau, pueda abordarse desde perspectivas bien distintas: de un lado, según entiende Sartori, el aspecto jurídico (y el legislativo específicamente) es el fundamento último del constructo teórico de Rousseau: esto significa que la soberanía popular y su “partera”, la voluntad general, no serían otra cosa que meros *ersatz* (sustitutos) que Rousseau introduce para dar sentido a un argumento ulterior, según el cual Rousseau lograría “equilibrar” dos elementos en constante tensión: participación “popular” y legislación (reducida o acotada).

Empero, por otro lado, siguiendo a Mouffe, de quien Laclau retoma la noción de soberanía popular, es lícito señalar que la soberanía popular implica la acentuación de elementos político-identitarios como “la identidad entre gobernantes y gobernados” y la democracia como sistema igualitario, los cuales no reposan estrictamente en la problemática de la legislación, sino en el modo en que se configuran las identidades populares en la dinámica democrática. Este elemento no está del todo desarrollado en la obra de Rousseau, pero en algunos momentos en *El contrato social* podría leerse la tentativa por parte del filósofo francés de esbozar una teoría de la identidad colectiva.

De ese modo, analizando el pacto social, Rousseau afirma que:

De inmediato este acto de asociación produce, en lugar de la persona particular de cada contratante, un cuerpo moral y colectivo compuesto de tantos

¹³⁵ *Ibid.*, p. 230.

otros miembros como votos tiene la asamblea, el cual recibe por este mismo acto su unidad, su *yo común, su vida y su voluntad*. Esta persona pública, que se constituye mediante la unión de todas las restantes, se llamaba en otro tiempo Ciudad-Estado, y toma ahora el nombre de república o de cuerpo político.¹³⁶ Las bastardillas son propias.

Se observa en esta cita la tendencia de Rousseau a una teorización de la identidad colectiva, del “cuerpo político”, el cual se materializaría en la asamblea que, a su vez, instituye y representa formalmente a la república. Sin embargo, sería arriesgado afirmar que efectivamente existe una “teoría de la identidad” en los escritos de Rousseau. Lo que se puede apreciar es que el *ersatz* voluntad general, mediante el cual se forma un cuerpo colectivo, es, tal como sostiene Sartori, un sustituto, o, más específicamente, un “dios” del cual Rousseau se prende para justificar su concepción de la dimensión legislativa en un Estado, y, de ahí, la consecuente necesidad por parte de Rousseau de salvaguardar el marco jurídico de las imprudencias de quienes sugieren leyes a su fantasía.

Como se ha referido, resulta difícil afirmar que en Rousseau existe explícitamente una teoría identitaria de lo social. Sin embargo, eso no impide seguir rastreando momentos en la obra de Rousseau en los que la referencia a una suerte de identidad colectiva, a un “ser colectivo”, es frecuente, y es de esa insistencia del autor francés en palpar la dimensión identitaria de una colectividad de donde se deducen las posibilidades de trazar un nexo entre la noción de *soberanía popular* (entendida como un cuerpo colectivo, como “la identidad entre gobernantes y gobernados”) y la noción de *subjetividad popular* esbozada por Laclau.

136 J. J. ROUSSEAU, *El contrato social*, trad. de María José Villaverde, Tecnos, Madrid, 1988, p. 16.

La diferencia entre ambas nociones sería que aquella identidad entre gobernantes y gobernados se daría, siguiendo a Laclau, de un modo muy distinto que como una “suma de voluntades particulares”, tal como aparece expuesta en la nación de Rousseau. En Laclau, la lógica política que da lugar al surgimiento del pueblo parte del reconocimiento de la constitución de un proceso identitario desatado de las mismas demandas particulares de los miembros de una comunidad; demandas que darán lugar a una cadena de equivalencias que conformará, según el filósofo argentino, una *subjetividad popular*.

Laclau, por otra parte, advierte en varias oportunidades en *La razón populista* lo dificultoso que suscita ceñirse a los aspectos jurídico y legislativo a la hora de reflexionar sobre la constitución de las identidades políticas y su importancia en la lógica de la democracia. Esto es comprensible en el caso de Laclau, ya que siempre ha teorizado por fuera e incluso en contra del constitucionalismo liberal, buscando de esa manera enfatizar su interpretación de toda constitución como “cristalización formal” de un momento histórico. En este caso, la noción de formalidad no está planteada en términos neutrales. El derecho, para el marxismo, e incluso para el posmarxismo, como es el caso de Laclau, forma parte de la superestructura: esto es, refleja el dominio de una clase sobre la otra, o, en este caso, de un momento histórico determinado que, en clave liberal, logró hegemonizar el orden político.

Laclau lo dice de este modo:

Esto podría ser cierto si estuviéramos tratando meramente con los aspectos jurídicos, formales de la democracia, pero como bien sabe Lefort, la noción de *politeia* que él tanto aprecia y a la que se refiere significa toda una forma de vida política de la comunidad, de la cual los aspectos constitucionales representan sólo una cristalización formal. Así, si se considera la cuestión de la *politeia* en su verdadera

generalidad —que implica también la formación de una subjetividad, como plantea Mouffe—, el análisis de la vacuidad no puede permanecer en el nivel de un lugar no afectado por aquellos que lo ocupan; e inversamente, los ocupantes también deben ser afectados por la naturaleza del lugar que ocupan.¹³⁷

Esta cita refleja con nitidez la concepción de Laclau acerca del rol de la ley en la política, y asimismo permite extraer importantes interpretaciones para el objeto de este ensayo, ya que en la misma están presentes la noción de *subjetividad popular*, el no predominio de la dimensión jurídica en la teoría de Laclau y el análisis de la vacuidad, a partir del que Laclau también marca una importante diferencia con Claude Lefort. En los apartados siguientes, estas cuestiones serán desmenuzadas.

Recapitulando lo dicho hasta aquí, podría afirmarse entonces que la cuestión de la *soberanía popular* aparece en Rousseau —si se acepta la exégesis de Sartori— como un *procedimiento* y como un sustituto (*ersatz*), por lo demás, cuasi imaginario, con el cual el filósofo francés busca establecer un fundamento para alcanzar un equilibrio entre, de un lado, la idea de participación y, de otro, la reducción del número de personas que produzcan las leyes, procurando así demostrar que la calidad de las mismas depende primordialmente de su antigüedad. Por esa razón, Sartori señala, siguiendo a Rousseau, que un régimen en el que proliferen leyes no será, forzosamente, más democrático.

Aun asumiendo que la lectura de Sartori sea acertada (como aquí se cree que lo es), eso no significa, empero, que la noción de soberanía popular no posea, conceptualmente, un anverso: en efecto, es allí adonde apuntan Mouffe y Laclau cuando en sus trabajos echan luz sobre la constitución de las identidades populares en la arena democrática, debido a que, como se ha citado,

137 E. LACLAU, *La razón populista*, pp. 213-214.

“la disolución de los indicadores de certeza” no arroja un espacio de poder en donde “cualquier fuerza particular, sin dejar de ser particular, podría ocupar ese lugar”.¹³⁸ Por el contrario, precisamente por esa vacuidad, el lugar de poder en las democracias pasaría a depender, según Laclau, del funcionamiento de la “lógica hegemónica”, mediante la cual se producen articulaciones que dan lugar a que una *particularidad* (incluso sin dejar de serlo) asuma la representación de un campo heterogéneo de demandas. Por eso Laclau señala que para él la vacuidad es “un tipo de identidad, no una ubicación estructural”.¹³⁹ Es decir, la vacuidad no estaría en algún punto del tejido social “lista para ser completada” o cubierta por alguna fuerza política, sino que *acontecería, se produciría* en los procesos de articulación identitaria ínsitos en la misma lógica política del populismo, es decir, de “la democracia”, según Laclau.

Así, Laclau pretende hacer notar que el sistema institucional del liberalismo (que, como se ha señalado citando a Offe, tiende a “domesticar” a la voluntad popular) procura integrar a todas las diferencias en un mismo marco de representación, al cual Laclau denomina “el marco simbólico liberal”, produciendo de ese modo un espacio de *no conflictividad* en el que todas las partes, incluso las excluidas, puedan ser y sentirse representadas por los dispositivos que la institucionalidad liberal ha creado para tal efecto. Laclau, en ese sentido, considera que tales dispositivos fracasan en su afán de contener dentro de sí a todas las demandas, particularmente a las insatisfechas, y enfatiza así el surgimiento y manifestación de procesos que involucran la convergencia de esas demandas en torno de *nombres y líderes* que aglutinan un acopio muy heterogéneo de ellas, cúmulo a partir del cual la identidad colectiva se configura más como una

138 E. LACLAU, *La razón populista*, op. cit., p. 213.

139 *Ibid.*, p. 210.

hostilidad hacia algo compartido que como una sinergia producida por la atracción positiva: el rechazo uniría más que el amor o el eros, según Laclau, idea cuyos ecos llevan a Chèjov, cuando el escritor ruso sugirió que “la amistad, el respeto y el amor no unen tanto a la gente como el odio hacia algo”. Jorge Luis Borges retomaría esta idea en un poema sobre Buenos Aires, afirmando que “no nos une el amor sino el espanto”.

En ese marco, el filósofo argentino asegura que:

A fin de concebir al “pueblo” del populismo necesitamos algo más: necesitamos una *plebs* que reclame ser el único *populus* legítimo —es decir, una parcialidad que quiera funcionar como la totalidad de la comunidad— (...) En el caso de un discurso institucionalista, hemos visto que la diferencialidad reclama ser concebida como el único equivalente legítimo: todas las diferencias son consideradas igualmente válidas dentro de una totalidad más amplia. En el caso del populismo, esta simetría se quiebra: hay una parte que se identifica con el todo. De este modo, como ya sabemos, va a tener lugar una exclusión radical *dentro* del espacio comunitario.¹⁴⁰

Es dable asumir entonces que la noción de soberanía popular de Rousseau albergue una pluralidad de interpretaciones que, a los fines de este libro, se podría sintetizar en dos: por una parte, la cuestión estrictamente legislativa y procedimental —tal como se ha apuntalado a partir de las reflexiones de Giovanni Sartori y de Jürgen Habermas—, que pasa a constituir un aspecto axial de la teoría rousseauiana, en clave jurídica y político-social; por otra parte, ya en la arena de la política de

140 E. LACLAU, *La razón populista*, op. cit., p. 108.

la democracia contemporánea, la problemática acerca de la configuración de las identidades populares, principalmente en torno de la cuestión aritmética, también podría considerarse como un derivado de la noción de soberanía popular, en la clave interpretativa que sugieren Mouffe y Laclau, esto es: en la relación entre gobernantes y gobernados y el correspondiente lugar del “pueblo” en esa ecuación.

En este último sentido, la cuestión aritmética, de la mano de la cuestión de la soberanía popular, tal como es postulada por Mouffe y retomada por Laclau, permite reflexionar sobre la democracia como un conjunto de ciudadanos o miembros de una comunidad que encauza sus demandas hacia alguna figura que posea la capacidad de concentrar e incorporar en su condición de *particularidad* a la mayor cantidad de aquéllas. Esta figura será la que condensará (en sí, a través de la sobredeterminación) los reclamos y demandas particulares unificadas, y se convertirá, por esa razón, en la *parte* del todo que asumirá la representación del campo que identifica: será la representante de la *subjetividad popular* que se ha gestado en la misma equivalencia de la cadena de demandas, dando así lugar al surgimiento de eso que Laclau llama “pueblo”.

Habiendo expuesto los tópicos fundamentales de la teoría de Laclau, en contraste con interpretaciones diversas, se considera que el camino está allanado para ingresar en la parte última de este estudio, en la que se analizará de qué modo aquella configuración identitaria trabajada por Laclau y basada en la tradición democrática de la soberanía popular, deviene en una conceptualización novedosa, que introduce el elemento precisamente identitario de la subjetividad política: la categoría que en varias oportunidades se ha mencionado en este escrito, de *subjetividad popular*, es el punto de comprensión de las tesis de esta investigación. Categoría

que contiene, a su vez, a esa identidad colectiva que, como parte del proceso populista, dará lugar a la emergencia del *pueblo*.

III. 3) LACLAU Y LA SUBJETIVIDAD POPULAR

A lo largo de varios pasajes de *La razón populista* (2005), Ernesto Laclau postula la forma en que se configura lo que denomina *subjetividad popular*. Esta noción, que el autor esboza partiendo de sus trabajos junto con Chantal Mouffe, guarda una significación que resulta central para comprender los procesos inscriptos en la llamada “operación hegemónica”. Por eso, en este capítulo se pasará a dilucidar la forma en que esta conceptualización es introducida por Laclau en su teorización del populismo, para así explicitar, en el capítulo siugiente, sus vínculos y diferencias con la noción de soberanía popular, trabajada en el apartado anterior.

Es importante comprender cómo Laclau diagrama la idea de *subjetividad popular*. Por eso, se rescatarán aquí varios pasajes de su obra, a los efectos de ir mostrando, paulatinamente, cómo se constituye aquélla y qué componentes entran en juego en el proceso político-identitario que esta noción representa.

Ante todo, es menester advertir que los resortes de lo que Laclau denomina “cadena de equivalencias” son las demandas. El autor argentino afirma que una demanda particular que todavía no se encuentre agrupada con otras fromando reclamos, reposa aún sobre sí misma, y que por eso no forma parte de ninguna cadena de equivalencias. Su ingreso en una cadena de significación, que la excede y de la que forma parte (si realmente comparte su rechazo común con las otras hacia algo), es el primer paso para convertirse en un eslabón de una “cadena de equivalencias” (las cuales son equivalentes precisamente en su desdén hacia algo).

A este tipo de demanda Laclau denomina “demanda democrática”:

Las *peticiones* se van convirtiendo en *reclamos*. A una demanda que, satisfecha o no, permanece aislada, la denominaremos *demanda democrática*. A la pluralidad de demandas que, a través de su articulación equivalencial, constituyen una subjetividad social más amplia, las denominaremos *demandas populares*: comienzan así, en un nivel muy incipiente, a construir al “pueblo” como actor histórico potencial.¹⁴¹

En esta cita se pueden apreciar dos ideas centrales: la primera, que el “pueblo” surge necesariamente de un proceso identitario mediante el cual una cadena de equivalencias (compuesta por demandas particulares que han logrado articularse) deviene en una identidad colectiva; la segunda, que tal articulación da lugar a la constitución de una “subjetividad social más amplia”; es decir, a una subjetividad compuesta por demandas populares: una *subjetividad popular*.

Este elemento es el que poco a poco va despuntando en la teoría de Laclau desarrollada en *La razón populista*, como una consecuencia identitaria (lógica) de la conceptualización que él propone. Es decir, la emergencia y construcción del “pueblo” sería, según Laclau, una suerte de “morfema desinencial”, o simplemente el producto final, posfijo, de un proceso político-identitario que se gesta a partir de demandas que se articulan en torno de “significantes vacíos” y en torno de la “operación hegemónica”.

En este marco, Laclau esboza tres condiciones para que el populismo surja:

141 E. LACLAU, *La razón populista*, op. cit., p. 99.

Ya tenemos dos claras precondiciones del populismo: (1) la formación de una frontera interna antagónica separando el “pueblo” del poder; (2) una articulación equivalencial de demandas que hace posible el surgimiento del “pueblo”. Existe una tercera precondición que no surge realmente hasta que la movilización política ha alcanzado un nivel más alto: la unificación de estas diversas demandas —cuya equivalencia, hasta ese punto, no había ido más allá de un vago sentimiento de solidaridad— en un sistema estable de significación.¹⁴²

La primera condición, esa que hace referencia a la formación de una frontera antagónica, ya fue mencionada: en el capítulo dedicado a la democracia liberal se ha citado del autor la controvertida idea acerca de la demonización de un sector de la población, que a su vez daría lugar a la formación de la identidad grupal.

La segunda y la tercera condición comprenden el tema que ocupa a este capítulo: la articulación equivalencial de las demandas y la estabilidad que debería resultar de tal proceso, si efectivamente se está ante lo que Laclau entiende como el surgimiento del “pueblo”.

Por lo tanto, para que exista ese sistema estable de significación debe haber una transición que va desde la particularidad de las demandas, su posterior incorporación a la cadena de equivalencias y, finalmente, su articulación mediatizada por un principio de identificación que, como tal, las unifique simbólicamente:

El rechazo de un poder realmente activo en la comunidad requiere la identificación de todos los eslabones de la cadena popular con un principio de identidad que permita la cristalización de las diferentes demandas en torno a un común denominador —y éste requiere, desde luego, una

¹⁴² *Ibid.*

expresión simbólica positiva—. Esta es la transición de lo que hemos llamado demandas *democráticas* a demandas *populares*.¹⁴³

De este proceso nace la *operación hegemónica*, en la cual una particularidad, como ya se ha dicho, “asume la representación de una totalidad inconmensurable consigo misma”.¹⁴⁴

Laclau recurre a una figura de la retórica para explicitar este despliegue identitario:

Hemos afirmado que, en una relación hegemónica, una diferencia particular asume la representación de una totalidad que la excede. Eso otorga una clara centralidad a una figura particular dentro del arsenal de la retórica clásica: la sinécdoque (la parte que representa al todo). Y esto también sugiere que la sinécdoque no es sólo un recurso retórico más, que simplemente es agregado a la taxonomía junto a otras figuras como la metáfora o la metonimia, sino que cumple una función ontológica diferente.¹⁴⁵

La introducción por parte de Laclau de esta categoría refleja lo que en diferentes partes de este estudio se mencionó, al hacerse referencia a las herramientas ontológicas con las que, según el filósofo argentino, sería adecuado abordar la problemática de la configuración de las identidades populares.

En ese sentido, se advierte entonces la presencia, en la concepción de Laclau, de una ontología identitaria cuyo substrato es una teorización del modo en que las demandas sociales se articulan en torno de *significantes*

143 E. LACLAU, *La razón populista*, op. cit., p.108.

144 *Ibid.*, p. 95.

145 *Ibid.*, p. 97.

vacíos y de particularidades (líderes, grupos, etc.) que las representan; demandas que, vale decir, no son del todo homologables entre sí respecto de sus contenidos (reclamos, necesidades), sino que tienden a articularse por su insatisfacción y falta de plenitud en tanto partes de un sistema institucional que falla en su objeto de conservar y hacer prevalecer un orden en el que las diferencias sean subsumidas por el marco simbólico de la institucionalidad liberal.

Por las razones señaladas ocurre que la categoría de *subjetividad popular* es, inevitablemente, un fenómeno identitario que emerge del acopio de demandas insatisfechas que se expanden constantemente en busca de alguna forma de representación. Tal representación será capturada por quien logre hegemonizar esos reclamos y demandas, dentro o fuera del marco simbólico institucional que provee la democracia liberal. Si tal proceso se da por fuera de ese marco simbólico (como sugiere la teoría laclausiana), se está ante la presencia de un proceso populista y en general, ante un fenómeno democrático, el cual aparece como una consecuencia de la imposibilidad del marco simbólico liberal para contener, dentro de sí, a las demandas insatisfechas. De ese modo, el populismo se muestra como una consecuencia connatural, según Laclau, a la vida democrática, y por eso debería ser entendido —según su teorización— como una alternativa (democrática) al modo en que el liberalismo prescribe que sea la democracia. Sin embargo, lo curioso de esta lectura es que, al mismo tiempo, Laclau afirma que siempre habrá populismo, porque la frontera antagónica y la insatisfacción de demandas que se agrupan en contra de algo común forman parte *constitutiva* de todo proceso democrático (y populista). Siguiendo esta lógica, entonces siempre habría existido el populismo en la democracia liberal, pues ésta, como tal, habría fallado históricamente en su intento por contener en su propio campo de representación

a todo el espectro de demandas sociales, por lo que el populismo, consecuentemente, habría estado siempre allí. La “lógica de la diferencia”, propia del liberalismo y sus instituciones, (esto es, “el marco simbólico liberal”) es justamente la causa del surgimiento del populismo, porque en su intento de omitir la dimensión conflictiva y antagónica de la democracia terminaría por crear focos de resistencia entre sectores sociales que incluso no comparten demasiado en el nivel ideológico, pero que se aglutinan porque sus diferencias se ven subvertidas por equivalencias coyunturales que los hacen oponerse a algún elemento en común (compartiría solo “el espanto”). Según Chantal Mouffe, en *La paradoja democrática*, esto explicaría el surgimiento de regímenes de derecha — en Europa fundamentalmente—, por la dificultad de las instituciones liberales para mixturarse con el conflicto como elemento constitutivo de la política. Sin embargo, la filósofa belga se distanciará de Laclau, al proponer una hibridación entre liberalismo y democracia basada en la noción derridiana del “exterior constitutivo”. Postura bastante diferente a la que plantea Laclau en *La razón populista*, en donde su crítica al liberalismo no parece aceptar mediaciones y, por lo tanto, su teoría del pueblo apunta más bien a fundar una nueva interpretación de la democracia que, por otra parte, legitima subrepticamente el rechazo a toda forma de liberalismo político.

Aquí es donde la teoría de Laclau se presenta más disruptiva e iliberal, pues el autor argentino considera que eso que entiende como “marco simbólico del liberalismo” no logra subsumir y diluir esa conflictividad, y es precisamente por esa razón que, debido a su falla, habría procesos populistas tanto de izquierdas como de derechas.

III. 4) SOBERANÍA POPULAR Y SUBJETIVIDAD POPULAR

Una vez explorada la categoría de *subjetividad popular* y el modo en que se constituye como tal, resulta necesario preguntarse por su relación con la noción de soberanía popular. ¿En qué se diferencian *soberanía popular* y *subjetividad popular*? ¿Qué elementos podrían vincularlas? ¿Es lo *popular* el único factor común entre ambas?

Como se ha visto, Laclau introduce la noción de *subjetividad popular* en varios momentos de su estudio. En los capítulos en los que estudia la “lógica de la equivalencia” y la formación de las identidades populares, aparece la categoría de *subjetividad popular* explícitamente, y también como “subjetividad social más amplia”, tal como se ha señalado.

Sin embargo, la noción de “soberanía popular”, que Laclau recupera por medio de la obra de Mouffe, recién aparece, como también se ha mencionado, en el capítulo VI de *La razón populista*.

¿Por qué la noción de soberanía popular, que Laclau cita de Mouffe en el apartado dedicado a las relaciones entre populismo y democracia, no fue tratada previamente? La respuesta se encuentra en la misma pregunta: debido a que en capítulo VI Laclau comienza a indagar en profundidad los vínculos entre democracia e identidades populares, esto es, entre populismo y democracia —sobre la base de los trabajos de Claude Lefort y Chantal Mouffe—, es entendible que el autor argentino retome la noción de soberanía popular en el contexto del tratamiento de la democracia, especialmente cuando lo que está buscando en esos apartados es elucidar porqué la tradición de la soberanía popular habría sido hegemonizada por el paradigma democrático-liberal.

En su búsqueda por demostrar que la articulación entre democracia y liberalismo responde a una contingencia histórica, y no a algún tipo de *evolución*

racional o axiológica, Laclau se enfoca en explicitar que el “pueblo”, como actor decisivo de la democracia, no está necesariamente limitado por el marco simbólico del liberalismo, y que, debido a esa cuestión, su construcción depende enteramente de la configuración de una identidad colectiva que denomina *subjetividad popular*:

Como esta emergencia del pueblo ya no es más el efecto directo de algún marco determinado, la cuestión de la constitución de una subjetividad popular se convierte en una parte integral de la cuestión de la democracia (éste es el aspecto que no ha sido tomado suficientemente en cuenta por Lefort).¹⁴⁶

En ese sentido, la categoría de *subjetividad popular* viene a terminar de dar forma a la teoría de las identidades políticas que elabora Laclau, ya que en ella convergen los elementos anteriormente desarrollados: la lógica de la equivalencia, las demandas particulares articuladas (convertidas en demandas populares) y la operación hegemónica (en la que una *plebs* o parte del *populus* asume la representación de una totalidad que la excede).

Las diferencias entre las nociones de soberanía popular y subjetividad popular no son pocas ni irrelevantes. En efecto, si se sigue la concepción de Sartori acerca de la voluntad general (fundamento de la soberanía popular) en tanto “*Deus ex machina*”, es decir, como una suerte de “Dios” al cual Rousseau recurre para dar sentido a su teorización sobre la relación entre legislación y soberanía popular, se advierte rápidamente que los contactos entre ambas nociones son nulos. La soberanía popular, en el sentido sugerido por Sartori, no sería otra cosa que un concepto atado a la voluntad general, siendo que ésta, al mismo tiempo, estaría también atada a otra variable,

146 E. LACLAU, *La razón populista*, op. cit., p. 211.

aunque en su caso esa variable es la del sistema de legislación: según Sartori, Rousseau buscaba que éste fuera lo más impersonal posible.

Así lo sostiene el politólogo italiano:

Rousseau advertía la crisis del iusnaturalismo y su problema era encontrar un *ersatz*, una entidad que hiciera sus veces. Es en esta óptima que debemos entender que la voluntad general no es ni la “suma de voluntades particulares” (...) ni una voluntad individual depurada de todo particularismo y egoísmo, sino, en cambio, un poco de las dos y otras cosas todavía.¹⁴⁷

Sin embargo, como se ha dicho en el capítulo anterior, esta interpretación cuyo fundamento es estrictamente jurídico-político, encuentra su anverso en la concepción de Mouffe y del mismo Laclau acerca de la formación de las identidades colectivas, esto es, de subjetividades populares constituidas en un proceso identitario, en el contexto de una interpretación de la democracia basada en una idea de soberanía popular que no es propia o meramente jurídica, sino político-identitaria.

Así, Mouffe sostiene que:

La novedad de la democracia moderna, lo que la convierte en propiamente “moderna”, es que, tras el advenimiento de la “revolución democrática”, el viejo principio democrático de que “el poder debe ser ejercido por el pueblo” vuelve a emerger, pero esta vez en un marco simbólico configurado por el discurso liberal.¹⁴⁸

Posteriormente, agrega:

147 G. SARTORI, *¿Qué es la democracia?*, op. cit., p. 231.

148 C. MOUFFE, *La paradoja democrática*, op. cit., p. 20.

La tendencia dominante en nuestros días consiste en considerar la democracia de una forma que la identifica casi exclusivamente con el *Rechtsstaat* y la defensa de los derechos humanos, dejando a un lado el elemento de la soberanía popular, que es juzgado obsoleto. Esto ha creado un “déficit democrático” que, dado el papel central desempeñado por la idea de soberanía popular en el imaginario democrático, puede tener efectos muy peligrosos sobre la lealtad mostrada a las instituciones democráticas.¹⁴⁹

En estas advertencias, Mouffe no está buscando, desde luego, oponer soberanía popular a Estado de derecho (*Rechtsstaat*) y derechos humanos. Lo que preocupa a la filósofa belga es que, ante la evidente prominencia de la idea de *soberanía popular* en la democracia moderna, se desaten fuerzas anti-democráticas precisamente en nombre de la democracia (o gracias a los procedimientos de la misma democracia, tal como sucede en el populismo que Laclau ha reivindicado). La autora vaticina esta deriva enfatizando el surgimiento de populismos de derechas en Europa, lectura bastante lúcida si se observa este desencadenamiento no sólo en Europa sino en Estados Unidos, aunque deja de lado a los populismos de izquierda, cuyas características antidemocráticas son idénticas a las de esos populismos de derechas que ella rechaza. En ese sentido, una de las grandes inconsistencias de estos autores que epistemológicamente rescatan la noción de *populismo*, es que al mismo tiempo suscriben a las estrategias y prácticas del populismo, pero solamente en una versión izquierdista del fenómeno, lo cual sitúa a ambos autores (tanto a Laclau como a Mouffe) ante una impostura difícilmente conciliable con el espíritu aparentemente democrático que identifican en el populismo.

149 *Ibid.*, p. 21.

A este respecto, es lícito entonces considerar que existe un importante vínculo entre la categoría de *subjetividad popular* y la noción de *soberanía popular*, tal como la entienden Mouffe y el mismo Laclau, basándose ambos en los aportes de Lefort acerca de la revolución que inaugura *la democracia* como fenómeno político, en donde Rousseau aparece inscripto como símbolo de la soberanía del pueblo y, por tanto, de los valores explícitos de la vida democrática, en la que “el pueblo”, constituido por ciudadanos activos que depositan en la democracia expectativas históricamente inconclusas,¹⁵⁰ asume un rol protoagónico e histórico, en función de las transformaciones que cobija el ideario democrático.

De esta manera, se torna menester señalar que *subjetividad popular* y *soberanía popular* son entendidos en Laclau como partes constitutivas del ideario democrático. En el caso de la primera, se trata específicamente de una categoría conceptual aneja a las identidades colectivas; en el caso de la segunda, se está ante una noción que juega un papel decisivo en el imaginario democrático moderno, y que, por eso

150 Resulta necesario que todas aquellas promesas incumplidas por la democracia liberal sean realmente contempladas. Como liberal, quien escribe considera que ese déficit debe ser atendido, pues es un indicador acerca del actual descontento que prima en numerosas sociedades, el cual da lugar a movimientos iliberales y autoritarios. Por ello, la falta de desarrollo institucional en cuestiones de seguridad, representación y acceso a bienes y servicios constituye acaso el mayor desafío que enfrenta hoy la democracia liberal. Estas cuestiones han sido planteadas por muchos autores liberales, entre ellos el mismo Robert Dahl, en su libro *La igualdad política*, y recientemente por Roger Eatwell y Goodwin Matthew en su libro *Nacionalpopulismo* (2019), en el que hacen hincapié en los problemas económico-sociales de la globalización y en sus correspondientes traducciones en reacciones sociopolíticas.

R. DAHL, *La igualdad política*, trad. de Liliana Andrade Llanas, FCE, México, 2008.

R. EATWELL Y G. MATTHEW, *Nacionalpopulismo. Por qué está triunfando y de qué forma es un reto para la democracia*, trad. de María Eugenia Santa Coloma, Ediciones Península, Barcelona, 2019.

mismo, hace referencia al temple con que un pueblo se concibe a sí mismo en tanto soberano de su propio destino: la diferencia fundamental entre ambas estriba en que Laclau reconoce de diversas maneras que la identidad colectiva propia de la *subjetividad popular* forma parte de una operación hegemónica, es decir, un proceso mediante el cual *una parte* se identifica con una totalidad inconmensurable consigo misma (como se ha visto, Mouffe se esfuerza en recuperar la idea de que la tradición democrática conlleva en sí “la identidad entre gobernantes y gobernados”); mientras que en la clásica noción de *soberanía popular* anida una suerte de teoría de la identidad “total” entre las partes que conforman a la comunidad, tal como se ha citado de Rousseau, cuando el filósofo francés enfatiza la conformación de un “yo común” a partir del cual pretende dar cuenta de la homogeneización propia del pacto social.

No obstante, cuando aquí se considera que en la teoría de Rousseau “anida” una tentativa teórica de orden identitario, no se está diciendo más que eso: hay una insinuación que, por lo demás, es sublimada por medio de la lectura jurídico-política de la soberanía popular que elabora Rousseau, en un marco institucional que, como se ha visto siguiendo la exégesis de Sartori, es de un tipo, mientras que en la interpretación de Habermas aparece como un procedimiento proyectado hacia una emancipación política de orden comunicativo-institucional, normativo-dialógica.

Recapitulando, podría afirmarse entonces que ambas categorías son esenciales para pensar la democracia, siguiendo las ideas desarrolladas por Laclau en su libro, sobre todo aquellas tratadas en el capítulo VI de *La razón populista*, en donde el autor argentino recupera la noción de *soberanía popular*, a partir de los aportes de Mouffe, para sustentar su idea previa acerca de que

existen “alternativas democráticas” al marco simbólico liberal, y de que, entre esas alternativas, el populismo es, en efecto, una de ellas.

Es en este contexto en el que Laclau efectúa una resemantización del concepto de *soberanía popular*, considerándolo determinante para pensar la contingencia histórica que habría dado lugar a que la democracia se entendiiera solamente desde el marco simbólico liberal, esto es, como democracia liberal.

El desarrollo de la categoría de *subjetividad popular* está, en el libro de Laclau, antes de la introducción de la noción de *soberanía popular* tomada de Mouffe. En este sentido, es plausible encontrar un espacio teórico y significativo compartido entre ambas, pues en la misma intención de Laclau de indicar que existe un espectro de articulaciones posibles, que no se circunscribe necesariamente al marco simbólico del liberalismo, el autor recupera la noción de *soberanía popular* como elemento central del imaginario democrático, basándose en Mouffe, luego de haber elaborado una teoría de las identidades colectivas que deviene en la constitución de una *subjetividad popular* que siempre es de orden político, por formar parte inherente a la lógica democrática. No habría democracia, según Laclau, sin la bipartición del campo social; división en la que un polo logrará institucionalizarse, y en la que otro buscará, por medio de sus lógicas equivalenciales, producir la operación hegemónica.

De esta manera, el populismo aparece como un proceso inmanente a la democracia, y la democracia liberal se muestra como una ficción institucional, una suerte de “ilusión de fusión”, al decir de Freud, entre las demandas del sistema político y su efectiva canalización. Según Laclau, la homologación absoluta entre demandas y sistema institucional implicaría, por añadidura, el fin de la política, pues el conflicto sería erradicado y entonces se viviría una suerte de institucionalidad

plena. Esto, afirma, es imposible, pues la misma lógica democrática consiste precisamente en el conflicto, tal como lo señalara Lefort, en su célebre trabajo sobre la revolución democrática y el consiguiente advenimiento del poder como lugar vacío.

Mouffe, por su parte, y como ya se ha dicho, entiende a la tradición de la soberanía popular como aquella en la que predomina la “identidad entre gobernantes y gobernados”. En este contexto, Laclau desarrolla una teoría política de la identidad colectiva (de la subjetividad popular); y si bien el filósofo argentino reconoce la no-totalización del vínculo entre la particularidad que se asume como representante y el todo que la excede (pero al cual ella representa), al mismo tiempo deja ver que entre las demandas populares y la parte que las representa existe un nexo de naturaleza identitaria que, mediante la operación hegemónica, se constituye como *subjetividad popular*.

Debido a lo dicho en este apartado, es lícito afirmar que *soberanía popular* y *subjetividad popular* podrían comprenderse como parte de un mismo registro ininterpretativo en la teorización de Laclau. Registro en el que la conceptualización del populismo, en tanto “lógica política” (inherente al funcionamiento democrático), se introduce al mismo tiempo que se efectúa una nueva valoración de la democracia, que consiste, ciertamente, en recuperar la noción de soberanía popular que, según las investigaciones de Mouffe, habría sido dejada a un lado como elemento central de la tradición democrática, al ser subsumida y en cierta forma domesticada por la tradición liberal.

TELÓN DE FONDO: ALTERNATIVAS AL MARCO SIMBÓLICO LIBERAL

Como se ha visto, de la teorización de Laclau se desprende que existen otras formas de articulación democrática que operarían por fuera del “marco simbólico liberal”, tal como denomina el autor a la institucionalidad liberal, ya que el “pueblo”, como actor histórico, no estaría limitado *esencialmente* a ninguna matriz simbólica particular. Por lo tanto, sería posible la emergencia de alternativas democráticas no estrictamente liberales. Es decir, la democracia podría suceder en clave populista: allí radica la disruptiva propuesta de Laclau, y según se entiende en esta investigación, también la propuesta axiológica de su teoría.

A este respecto, es fundamental advertir que las alternativas que a continuación se analizarán no están mencionadas como tales en el libro de Laclau, quien ha teorizado e incluso reflexionado sobre el populismo analizando casos históricos, como el peronismo, por

ejemplo. Sin embargo, en *La razón populista*, que es donde el autor expone su teoría sobre el populismo, Laclau no desarrolla con claridad posibles escenarios políticos a partir de los cuales vislumbrar o imaginar alternativas reales al orden que critica.

Por lo tanto, es lícito señalar que su perspectiva, al no introducir con precisión ejemplos alternativos al orden que critica, se inscribe en lo que Sartori ha denominado el “contrismo” (2019), esto es: una actitud sumamente crítica que, sin embargo, evade proposiciones concretas que muestren nítidamente una alternativa a lo que se indica como perjudicial, nocivo e incluso injusto.

En ese sentido, Ernesto Laclau arriba a las siguientes tesis:

Una vez que la articulación entre liberalismo y democracia es considerada como meramente contingente, se deducen necesariamente dos conclusiones obvias: (1) otras articulaciones contingentes son también posibles, por lo que existen formas de democracia fuera del marco simbólico liberal —el problema de la democracia, visto en su verdadera universalidad, se convierte en el de la pluralidad de marcos que hacen posible la emergencia del “pueblo”—; (2) como esta emergencia del pueblo ya no es más efecto directo de algún marco determinado, la constitución de una subjetividad popular se convierte en parte integral de la cuestión de la democracia.¹⁵¹

Sobre la segunda conclusión ya se ha hablado en los capítulos previos,¹⁵² pero de la primera se deriva una serie de interpretaciones sobre la que se basa y de la que parte este apartado.

151 E. LACLAU, *La razón populista*, op. cit., p. 211.

152 Este fragmento fue parcialmente citado en otro capítulo. Aquí se lo reitera a los efectos de recuperar la parte que anteriormente no se citó

Es importante señalar que, como se ha visto, existe la intención explícita de Laclau de tornar evidente la existencia de “formas de democracia fuera del marco simbólico liberal”, las cuales se constituirían en modelos alternativos a la democracia liberal, modelos populistas.

Pero, antes de continuar, es importante recordar qué entiende Laclau por “marco simbólico liberal”: tal como se ha señalado en páginas anteriores, el mismo es entendido por Laclau como un sistema que busca asimilar y contener a todas las diferencias de la sociedad en un mismo *marco de representación* (la “lógica de la diferencia”), el cual se caracteriza por ser un espacio de *no conflictividad*, en el que todos los sectores (especialmente los excluidos) sean representados mediante los dispositivos que las instituciones liberales han creado para tal efecto, como sucedería, por ejemplo, con la poliarquía, o con la interpretación de Habermas sobre la “soberanía popular como procedimiento”, que puede ser leída en esa clave institucional. Esta lectura podría extenderse a todas las instituciones políticas del liberalismo.

Dicho lo anterior, se desprenden entonces los interrogantes de este apartado. ¿Cuáles serían los modelos alternativos a los alude Laclau? Esta cuestión conlleva un obstáculo de orden epistemológico. En primer lugar, porque la teoría de Laclau, siendo aplicada y aplicable a casos históricos, no deja por eso de ser fundamentalmente una elaboración teórica, una conceptualización sobre el populismo y, entonces, una perspectiva. En segundo lugar, porque incluso aplicándola, el caso específico que se estudie será el que determine, en última instancia, cuánto del marco simbólico liberal todavía persiste en él y cuánto de alternativo al sistema liberal hay en él: eso significa que podrían existir alternativas “puras”, es decir, netamente nuevas; pero también modelos “híbridos”,

no en el sentido tradicional acuñado por Morlino, sino en torno de lo que aquí se ha venido trabajando: hibridaciones entre regímenes liberales y regímenes democráticos “alternativos” al marco simbólico liberal que, por su naturaleza, no cuadrarían del todo en la institucionalidad liberal, pero que no obstante podrían contener algunos elementos al respecto, como sucedía con el sistema ideado por Evo Morales, hasta que su afán por las reelecciones y las reformas constitucionales necesarias para ese objetivo, evidenciaran una expansión del populismo por sobre los elementos poliárquicos y liberales.

En cierta medida, la hibridación a la que aquí se hace alusión no estaría tan distanciada de la propuesta de “contaminación” de Chantal Mouffe, citada en otro apartado de este estudio. Sin embargo, en *La razón populista*, como se ha dicho, la cuestión de la contaminación, en el sentido esbozado por Mouffe, no está siquiera mencionada como tal, por lo que cabe deducir que Laclau no adscribe, al menos por lo que se puede aprehender de su teoría, a esa propuesta particular de su colega. En caso de hacerlo, habría referenciado tales pasajes o la idea misma de “contaminación”, pues todo eso se encuentra precisamente en el mismo libro de Mouffe que el autor cita para recuperar la noción de soberanía popular. Laclau sí usa la idea de *contaminación*, pero no en el sentido propuesto por Mouffe, sino en otro, que nada tiene que ver con la mixtura entre elementos del liberalismo y aspectos de la tradición de la soberanía popular.

Por otra parte, debe aclararse que, como esta investigación es particularmente teórica, se esbozan propuestas que podrían considerarse “alternativas” al orden liberal efectuadas desde perspectivas también teóricas o propositivas, como sucede en el caso de Macpherson, de quien se ha citado su elaboración acerca de “La democracia como participación”. Asimismo,

se trazarán vínculos con otra propuesta alternativa, desarrollada por Heinz Dieterich Steffan; propuesta que, debido al profundo elemento plebiscitario que alberga, es susceptible de vincularse con la propuesta de Max Weber desarrollada en su escrito *El presidente del Reich*, que si bien no se presenta como un modelo “alternativo” al “marco simbólico liberal”, sí aparece como un intento por parte de Weber de evitar que la representación política sea esterilizada por el “el despotismo burocrático” y la anulación del surgimiento de líderes.¹⁵³ La idea plebiscitaria de Max Weber está vinculada en esta investigación con las formulaciones realizadas por Dieterich en su libro *El socialismo del siglo XXI*, acaso la única propuesta delineada entre las que se mencionarán. Es decir, aquí no se estudiará la propuesta de Weber como “modelo alternativo”, sino que se la nombra solamente para trazar un vínculo posible con lo que propone Dieterich, por lo que la vinculación es de orden interpretativo, ya que, como se ha mencionado, Weber esbozó ese modelo en circunstancias específicas y no de un modo ahistórico.

Este intento también podría inscribirse en una posición que busca sortear, de algún modo, la dinámica que se ha citado de los estudios de Claus Offe y de Przeworski respecto de la capacidad de los dispositivos institucionales del liberalismo para “domesticar” a la voluntad popular y a la participación, a partir de estructuras burocratizadas y erigidas por el poder administrativo, fundamentalmente las que se conforman en los partidos políticos y el sistema competitivo del cual ellos forman parte.

Asimismo, en este capítulo se retoman algunos interrogantes que se hicieran previamente sobre el populismo como propuesta “alternativa”, es decir, como lógica derivada de la “apertura” de eso que Laclau

153 M. WEBER, *Escritos políticos*, op. cit.

denomina “el espectro de articulaciones”, para que las mismas *ocurran* sin las restricciones normativas que impone el marco simbólico liberal, a los efectos de vislumbrar qué consecuencias prácticas que eso traería, y en qué casos concretos hubo modelos no liberales que sin embargo fueron democráticos.

En ese caso, vale preguntarse cuándo el populismo dejaría de ser democrático para acercarse a un régimen autoritario, y en qué medida una democracia iliberal resulta realmente democrática.¹⁵⁴ Este interrogante, y otros más, serán retomados en las páginas siguientes con el fin de contrastar la teorización Laclau con las consecuencias prácticas que de ella se desprenden, y qué lugar le toca entonces a la teoría de Laclau en tanto interpretación teórica de la democracia.

Se parte aquí entonces del modelo propuesto por Macpherson, tal como fue analizado en el capítulo II y, a partir del mismo, se intenta dar cuenta de si efectivamente si está ante un modelo que escapa al marco simbólico liberal o si más bien se trata de alguna forma de hibridación. De inscribirse la propuesta de Macpherson en este último caso, se procurará establecer cuánto hay del marco simbólico liberal en el modelo participativo que el autor propone, y cuánto posee el mismo de alternativo, en el sentido de apartarse del marco liberal. Luego, se retomarán los aportes de Dieterich para dilucidar si su propuesta se inscribe en una alternativa al liberalismo.

Según Macpherson, la posibilidad de un modelo como el de “La democracia como participación” está sujeta a dos preguntas insoslayables al respecto: si es *posible* que los gobiernos democrático-liberales sean más

154 El libro de editado por A. GALINDO Y E. UJADLÓN, *¿Quién dijo populismo?*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2018, es otro trabajo sumamente útil para pensar las relaciones entre democracia y populismo en el contexto de la política contemporánea y, a partir de ese vínculo, analizar las derivaciones de las proposiciones de Laclau y de Mouffe en el plano político.

participativos, y si, además, es *deseable* que así fueran. El autor no duda en aseverar, como ya se ha mencionado, que “parece evidente que, a nivel nacional, será necesario disponer de algún tipo de sistema representativo, y no de una democracia completamente directa”.¹⁵⁵

Resulta importante atender, en este contexto, a la palabra “completamente”, en la oración del politólogo canadiense, pues en los modelos que el autor expondrá como alternativos a la democracia liberal ensayará acerca de un sistema más participativo que introduzca algunos instrumentos de democracia “directa”, complementados con elementos representativos. De este modo, se pasará a analizar estos dos modelos sugeridos por Macpherson: el primero, denominado por el autor como *Modelo 4A: primera aproximación abstracta* y *Modelo 4B: segunda aproximación*.

En ese marco, el autor afirma que:

El modelo más sencillo de lo que cabe calificar correctamente de democracia participativa sería un sistema piramidal, con la democracia directa en la base y la democracia delegada en todos los niveles por encima de ella. Así, se empezaría con una democracia directa al nivel del barrio o de la fábrica, con debates totalmente directos, decisión por consenso o mayoría, y elección de delegados que formarían un consejo al nivel más amplio inmediato, como por ejemplo el distrito de una ciudad o toda una ciudad pequeña.¹⁵⁶

Este modelo 4A es presentado entonces como un sistema de delegados, hasta llegar a un consejo a nivel nacional, el cual trataría los temas de gran importancia, seguido de consejos locales y regionales para los temas

¹⁵⁵ C. B. MACPHERSON, *La democracia liberal y su época*, op. cit., p. 123.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 140.

que no sean nacionales. Es muy curioso que el autor pase revista tan rápidamente de un aspecto nada menor, al firmar que la decisión sería por consenso o mayoría. Según se entiende, consenso es una cosa, y mayoría es otra, absolutamente diferente. En efecto, en los apartados iniciales de este estudio se han planteado las problemáticas clásicas de la teoría política y social moderna en función del problema de las mayorías y del lugar que tendrían las minorías. Sin embargo, Macpherson no repara en este aspecto, y augura un escenario demasiado optimista.

En ese contexto analítico, el autor considera que:

Así, a cualquiera de los niveles en que se detuviera la remisión a la instancia superior, se detendría de hecho en un pequeño comité del consejo de ese nivel. Es posible que esto parezca distar mucho del control democrático. Pero creo que es lo máximo que se puede hacer.¹⁵⁷

En el modelo 4B, Macpherson contempla la posibilidad de combinar “un mecanismo democrático directo/indirecto piramidal con la continuación de un sistema de partidos”,¹⁵⁸ proponiendo que existan partidos “auténticamente participativos” que funcionen “mediante una estructura parlamentaria o de congreso para aportar un grado considerable de democracia participativa”.¹⁵⁹

Finalmente, el autor se hace una pregunta crucial para el tema que ocupa a esta investigación, a saber: si la democracia participativa podría ser una forma de

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 140.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 145.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 147.

democracia liberal. Macpherson considera que sí, y sugiere que la garantía de que ambos modelos podrían complementarse reside:

[...] más bien en el supuesto de que no podría llegar a existir, ni seguir existiendo, ninguna versión del Modelo 4A sin un sentimiento vigoroso y generalizado del valor del principio ético democrático-liberal que estaba en el meollo del Modelo 2: la igualdad del derecho de todos los hombres y todas las mujeres al pleno desarrollo y uso de sus capacidades.¹⁶⁰

De esta manera, el politólogo canadiense propone un modelo mixto en el que deberían suprimirse, según su perspectiva, los aspectos vinculados con la competencia oligopólica de partidos y las premisas economistas acerca del accionar de los hombres, para así dar lugar a un modelo democrático igualitario que profundice la participación. En ese sentido, Macpherson reconoce los límites inherentes al problema aritmético de la democracia moderna, ampliamente tratado aquí en páginas anteriores (aunque por momentos parece subestimarlos), y por eso se esfuerza en sugerir un sistema alternativo que posea puntos de contactos con la crítica de Laclau al marco simbólico liberal, en lo que hace a la desconfianza de Macpherson sobre la capacidad de “las políticas del consenso” para diseñar instituciones que, en el marco de una participación limitada a la competencia shumpeteriana, logren efectivamente conducir a mayores niveles de igualdad social y política. Si por un lado es crítico con la ingenuidad inherente a las “políticas del consenso”, por el otro parece ser ingenuo

160 C. B. MACPHERSON, *La democracia liberal y su época*, op. cit., p. 147.

con los problemas que podría desatar la confianza excesiva en un sistema de participación directa, en donde las decisiones se resuelvan por mayoría.

De todas formas, este modelo podría considerarse como una alternativa al marco simbólico liberal, en la medida en que inaugura una visión cuando menos diversa en torno al modo en que podría funcionar la participación, al mismo tiempo que desconfía del sistema de partidos de las democracias occidentales; esto es, en tanto dispositivo participativo e igualitario. La propuesta de Macpherson contiene, en efecto, varios elementos del liberalismo político, como él mismo lo indica, y por eso su modelo podría ser considerado como un híbrido entre lo que proponen las instituciones del marco simbólico liberal y lo que aquí se han denominado propuestas alternativas: un híbrido que recupera los aspectos igualitarios del liberalismo ínsito en el Modelo 2A, pero que rechaza los elementos de mercado que incorpora el Modelo 3. Su debilidad mayor radica, como se ha dicho, en confiar demasiado en que, a través de ese sistema, la participación no será manipulada por la mayoría.

Esta hibridación, por otra parte, despierta dudas sobre su efectiva implementación y su capacidad para volver más “justa” o “libre” la vida pública, entre las que, según aquí se entiende, predominan dos: 1) El rechazo de Macpherson a la economía de mercado no coincide con algunos principios básicos del liberalismo clásico, entre los que está la propiedad privada y la productividad competitiva, las cuales dan lugar a la innovación tecnológica y al desarrollo social, aspectos que hasta el mismo Marx había contemplado y que al día de hoy son imposibles de negar, debido a sus efectos en el avance del conocimiento, la medicina, la educación y el desarrollo humano.¹⁶¹ Por eso, la propuesta de Macpherson

¹⁶¹ Son destacables, a este respecto, los trabajos de autores como Pinkler, Johan Norberg y Harari.

implicaría la renuncia consciente, por parte de todo el sistema político que propone, a la tasa de rentabilidad y al progreso tecnológico; 2) Invocar un nuevo sistema de participación que suprima la democracia representativa tal como está vigente hoy, implicaría diseñar instituciones que sostengan, jurídica y políticamente, al nuevo sistema participativo. Este aspecto requiere de una compleja ingeniería institucional, porque podría dar lugar a que alguna elite política, una vez que tome el poder, se proponga llevar a cabo este cambio sin el consenso necesario de las otras fracciones. Si bien es cierto que Macpherson en ningún momento habla de un cambio de sistema de esta índole, e incluso rechaza la vía revolucionaria, tampoco esclarece en su propuesta el régimen institucional que habría de encuadrar una democracia del tipo que propone. Por lo tanto, su propuesta es sumamente débil y acaso riesgosa.

Otra alternativa a lo que Laclau ha denominado “el marco simbólico liberal” puede encontrarse en el libro del filósofo alemán Heinz Dieterich Steffan, *El socialismo del siglo XXI*, en donde el autor se encarga de esbozar una teoría política y económica anticapitalista que, según señala, fue aplicada por el expresidente de Venezuela, Hugo Chávez, hasta el año 2007.¹⁶²

En este caso sí se está plenamente ante una alternativa propositiva que no se basa solamente en la crítica al liberalismo, sino que esboza una serie de propuestas acerca de cómo debería funcionar un sistema alternativo al capitalismo liberal. Por lo que aquí se le considera como una alternativa que, sin embargo, no por eso deja de tener enormes contradicciones, reflejando, hoy, en palabras del mismo Dieterich, la deriva autoritaria

162 A. BERMÚDEZ, A., ‘El gobierno de Estados Unidos ve en Venezuela una victoria barata porque el régimen de Maduro ya no tiene fuerza’, entrevista a Heinz Dieterich, exasesor de Hugo Chávez. *BBC*, (30-01-2019). Recuperado de: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-47052717>

del gobierno de Venezuela (actualmente en manos de Maduro), el cual ha recurrido a diversos mecanismos autoritarios como los que pueden verse fácilmente en las actitudes antidemocráticas, las mentiras y la represión del régimen.

En este sentido, la alternativa propuesta por Dieterich se basa en premisas bien claras acerca de la necesidad de reformar el sistema todo, mediante las cuales el sociólogo radicado en México considera que se pasaría a una democracia directa y popular:

Estos mecanismos formales han sufrido en la realidad una involución o neutralización por parte de las elites dominantes que los degradan a simples teoremas declamatorios. Para la sociedad postburguesa se requiere su ampliación y profundización como parte indispensable de un manejo democrático del poder en la sociedad política y civil “(...)” El concepto “democracia participativa” se refiere a la capacidad real de la mayoría ciudadana de decidir sobre los principales asuntos públicos de la nación. En este sentido se trata de una ampliación cualitativa de la democracia formal, en la cual el único poder de decisión política reside en el sufragio periódico por partidos políticos. En la democracia participativa, dicha capacidad no será coyuntural y exclusiva de la esfera política, sino permanente y extensiva a todas las esferas de la vida social, desde las fábricas y los cuarteles hasta las universidades y medios de comunicación. Se trata del fin de la democracia representativa —en realidad sustitutiva— y su superación por la democracia directa o plebiscitaria.¹⁶³

163 H. DIETERICH, *El socialismo del siglo XXI*, Gegenstandpunkt, Berlín, 2006. Versión en español recuperada de: <https://www.rebellion.org/docs/121968.pdf>, 2006, pp. 48-49.

Como puede observarse, el autor proclama el fin de la democracia liberal y representativa y sugiere su “superación” por la “democracia directa”, o, tal como se ha señalado páginas más arriba, “plebiscitaria”, idea ya expuesta por Weber en su conocido artículo *El presidente del Reich* (2008), aunque en el caso de Dieterich la propuesta se presenta como una superación del orden liberal y no como un intento de restaurar el liderazgo y la relación de los electores con los líderes, tal como sucede en el análisis de Weber; que, por lo demás, respondía a circunstancias específicas del contexto alemán de su época.

Posteriormente, Dieterich agrega:

El parlamento y el sistema electoral de la partidocracia, como los conocemos hoy, son controlados por las elites económicas y no tendrán lugar en la democracia futura. Lo mismo es válido para los monopolios de la adoctrinación (televisión, radio y prensa) y de la producción. La gran empresa privada —que en términos organizativos es una tiranía privada con estructura militar— es incompatible con una democracia real y desaparecerá como tal. Y el Estado, cual organización de clase, irá por el mismo camino [...] La democracia representativa fue un eslabón indispensable en la evolución hacia la democracia directa, mientras no existían los medios técnicos y culturales para la participación de las masas. Esta etapa ha pasado. Hoy, las condiciones tecnológicas y económicas permiten a los pueblos recuperar el poder real de su soberanía, usurpado durante doscientos años por las oligarquías.¹⁶⁴

Dieterich propone a lo largo de su trabajo una alternativa que hasta el día de hoy no ha existido cabalmente, pues el único régimen que ha intentado

164 H. DIETERICH, *El socialismo del siglo XXI*, op. cit., p. 49.

establecer tal sistema alternativo ha sido, según el mismo Dieterich, el de Hugo Chávez, y sólo hasta el año 2007 (es decir, ni siquiera durante todo su dominio), cuyas consecuencias pueden advertirse en el modelo oscuro en el que se convirtió el gobierno de Nicolás Maduro, cometiendo vejaciones que incluyen ejecuciones y amedrantamientos a opositores y civiles, tal como lo muestra el informe de Michelle Bachelet.¹⁶⁵

Por otra parte, podría pensarse que otros gobiernos, como el de Evo Morales, en Bolivia, o el de Correa, en Ecuador, han sido también propuestas alternativas al marco simbólico liberal, o, cuando menos, híbridas. Sin embargo, dentro de la interpretación de Dieterich, solamente Venezuela ha logrado convertirse en una alternativa real, y solamente hasta el año 2007. Aun incluyendo a aquellos regímenes, tampoco podría decirse que se trate de sistemas ampliamente democráticos: Evo Morales intentó reformas para no dejar el poder, mientras que Correa persiguió opositores, periodistas e intentó reprimir toda disidencia en Ecuador,¹⁶⁶ además de haber sucumbido a la tentación reformista, también con el fin de no dejar el poder, aunque sin lograr su cometido.

Retomando entonces las definiciones de Giovanni Sartori acerca de la democracia, es posible señalar que la dimensión prescriptiva está, en todo caso, siempre en sintonía con un “deber ser” que la realidad

165 Informe anual de la Alta Comisionada de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos e informes de la Oficina de la Alta Comisionada y del secretario general. Consejo de Derechos Humanos, 41º período de sesiones 24 de junio–12 de julio de 2019. Tema 2 de la agenda. Distr. General, 4 de julio de 2019. Original, en inglés.

166 Para un análisis más amplio de esta cuestión, ver el excelente artículo de Santiago Basabe-Serrano. Recuperado de: <https://scielo.conicyt.cl/pdf/revcipol/v34n1/arto7.pdf> S. Basabe-Serrano, ‘Ecuador, cada vez menos democracia, cada vez más autoritarismo... con elecciones’, *Revista de Ciencia Política*, Vol. 34, 1 (2014), pp. 145-170.

frecuentemente refuta o ratifica (siempre a medias). Por lo que las propuestas alternativas que aquí se han esbozado demuestran que la existencia de modelos “más democráticos” al orden liberal parecen, antes que nada, un gran ejercicio de imaginación teórica, cuyos efectos y anclajes en la realidad son riesgosos, y, en la mayoría de los casos, perjudiciales para las sociedades. El “deber ser” del que parten tanto Macpherson como Dieterich es el de una democracia “sustancial”, más participativa, pero las consecuencias políticas de esas propuestas son siempre las mismas: la creación de regímenes que en nombre de la democracia subvierten la difícil estabilidad lograda precisamente por el *marco simbólico liberal*, el cual pudo hacer compatibles participación representativa, respeto por las libertades individuales y economía de mercado, siempre con una presencia primordial del Estado como institución reguladora, tanto de la política como, en los casos de economías del “bienestar”, de la misma dinámica económica. No debe olvidarse que el Estado de Bienestar, como sistema, fue montado en regímenes democrático-liberales, y en los países en donde mejor ha funcionado es en aquellos en donde existen mayores dosis de liberalismo, y no al revés.

Como se ha dicho anteriormente, es legítima la pregunta acerca de si el populismo representa una alternativa al marco simbólico liberal, y, en ese contexto, también es lícito preguntarse cuándo esa alternativa no altera las libertades básicas que, se supone, todo demócrata defendería, aun dentro de un “marco simbólico” no liberal. En ese sentido, como se ha dicho anteriormente, la propuesta de Laclau no puede prescindir del estudio de caso, ya que al ser un desarrollo plenamente teórico, requerirá de la aplicación de sus elementos a ejemplos históricos (o de coyuntura) que permitan identificar si efectivamente esa subjetividad popular o esos sujetos “populares” están construyendo un sistema más participativo, inclusivo y que promueva

la libertad, o si estarían, en nombre de la democracia, abriendo la participación política pero a costa de restringir derechos y garantías, como podrían ser las libertades civiles, económicas y políticas.

En ese contexto, la interpretación de Laclau es profundamente disruptiva, y esto hay que reconocerlo como un dato y como un síntoma, no como algo necesariamente positivo o amenazante. Es disruptiva porque considera al orden constitucional como producto de una contingencia histórica: como una cristalización formal que puede ser alterada precisamente por la dinámica de la historia y de los conflictos surgidos en la arena de la democracia. El problema más significativo se presenta cuando, una vez aceptada tal disrupción teórica, se analizan sus consecuencias prácticas, y en ese aspecto el populismo no parece ofrecer vías de solución *realizables*, que amplíen la democracia y la participación, sin que tales ampliaciones conlleven el costo de oportunidad de amenguar la importancia de la libertad y de las garantías constitucionales. Se deja ver, en efecto, en la teoría de Laclau, un rechazo implícito a los procedimientos formales y al constitucionalismo vigente.

CONCLUSIÓN

Las hipótesis de las que esta investigación ha partido sostienen que en el libro de *La razón populista* de Ernesto Laclau hay una resignificación de la noción de *soberanía popular* que aparece bajo la categoría de *subjetividad popular*. De esto se desprende la afirmación de que a partir de esa resemantización tiene lugar una interpretación antiliberal de la democracia. Ahora bien. ¿Qué se entiende aquí por resignificación o resemantización? Resignificación, en el marco de este ensayo, alude a dar un nuevo sentido a la noción de soberanía popular. Así, resignificar o resemantizar refiere a la idea de que una noción conceptual pueda transfigurar, ampliando su campo de referencias, luego de haber estado sujeta a los avatares de la historia (teórica y material), adoptando, de ese modo, nuevas formas de expresar algo que, constitutivamente, ya habría expresado.

¿Qué significa, en el contexto de este libro, que Laclau efectúa una lectura *disruptiva* de la democracia? Implica una ruptura con la interpretación más extendida de democracia, a saber: aquella que concilia el factor popular-soberano con el marco simbólico liberal, que según Laclau es restrictivo, pero que para cualquier liberal se limita a resguardar las libertades políticas y los principios del Estado de derecho, contemplados en las constituciones de los países liberales; entendiendo por liberal la voluntad y la capacidad de un régimen político para desarrollar instituciones que promuevan la pluralidad, el respeto por las minorías, la difusión de información a sus ciudadanos y que también brinden seguridad, protejan la propiedad privada y que otorguen al individuo un marco jurídico imparcial que lo cubra de las vulneraciones que pudiera sufrir su integridad personal.

En este sentido, la resignificación de la noción de *soberanía popular* que aquí se considera presente en el trabajo de Laclau puede advertirse en la significación que guarda la categoría de *subjetividad popular*; categoría a la cual el filósofo argentino recurre asiduamente para referirse a un fenómeno colectivo que no debe interpretarse, según reitera, en clave jurídica, legislativa o sociopolítica, tal como podría hacerlo la teoría política moderna, sino desde una perspectiva ontológica. En efecto, Laclau se esfuerza en hacer notar que precisamente la ausencia de “herramientas ontológicas” para el análisis de las identidades populares es lo que impide a la teoría política comprender adecuadamente los procesos populistas. Por ello, su teoría se presenta como una alternativa a las interpretaciones clásicas o tradicionales del populismo, en todas sus variantes: análisis clasista; funcionalista; lectura en clave de filosofía y teoría política; constitucionalismo y republicanismo teóricos.

Esa resignificación de la democracia es más explícita (aunque nunca del todo) a partir del capítulo VI de *La razón populista*, en el que el autor rescata las indagaciones de Chantal Mouffe acerca de la contingencia histórica que habría dado lugar a la homologación de dos tradiciones que, en sus orígenes, eran divergentes: la tradición de la soberanía popular y la tradición liberal. Esta convergencia contingente, teórica e histórica, también fue advertida por Sartori, habiendo sido desarrollada aquí en el apartado dedicado a la democracia liberal, en donde se citan pasajes del autor al respecto, y en otro estudio en el que Sartori plantea el problema de que “puesto que la liberal democracia llega después del liberalismo”, entonces es dable preguntarse si el proceso mediante el cual se produce una superación de los límites del liberalismo, no llevaría a una superación del mismo liberalismo, planteando con gran lucidez lo que en este ensayo se ha intentado demostrar, a saber: que “si la cola se come a la cabeza, tendremos democracias sin liberalismo”,¹⁶⁷ que es precisamente la propuesta encubierta del populismo.

Partiendo de las indagaciones de Mouffe, entonces, Laclau buscó demostrar que, debido a que el paradigma liberal hegemonizó la interpretación y el diseño de las instituciones democráticas, se produjo una alteración del ideario democrático “genuino”,¹⁶⁸ el cual había asignado a la soberanía popular (antes de que el liberalismo hegemonizara el concepto de democracia) un rol central en el concepto de democracia. Los aportes de Lefort, en este contexto, se complementan con la lectura de Mouffe. La teorización acerca de la ya mencionada “disolución de los indicadores de certeza” de Lefort, según la

167 G. SARTORI, *Elementos de teoría política*, trad. de M. Luz Morán, Alianza Universidad Textos, Madrid, 1992, p. 128.

168 Lo que Przeworski, en *Qué esperar de la democracia*, analiza al establecer diferencias entre “democracia” y democracia.

cual no habría en las democracias un centro nodal de estructuración del poder, es la base de la que parte Laclau para vislumbrar y sugerir que “el espectro de articulaciones” es, por consiguiente, mucho más amplio que el sugerido por la democracia liberal, y que por lo tanto la dicotomía que proponía Lefort (democracia/totalitarismo) habría restringido la posibilidad de pensar en otros tipos de articulaciones político-identitarias que, incluso no siendo liberales, sí serían, según Laclau, manifestaciones democráticas, como sucedería con la propuesta de Gramsci:

La visión de Gramsci de la hegemonía, por ejemplo, trasciende la distinción Estado/sociedad civil, pero es, sin embargo, profundamente democrática porque implica la introducción de nuevos sujetos colectivos en la arena de la historia “(...)” ¿Cómo concebir, sin embargo, esta articulación contingente entre liberalismo y democracia? Mouffe es muy crítica de la denominada “democracia deliberativa” actual, que intenta precisamente eliminar la naturaleza contingente de la articulación y convertirla en una de implicación necesaria (Rawls se inclina más hacia el lado del liberalismo y Habermas hacia el de la democracia).¹⁶⁹

Para Ernesto Laclau existen, por tanto, alternativas al “marco simbólico liberal” que deberían, según él, ser tenidas en cuenta. Por ello, gran parte de su esfuerzo en *La razón populista* (2005) está destinado a demostrar que la articulación entre liberalismo y democracia, tal como señala la cita, es el resultado de una contingencia y que por ello mismo las visiones alternativas, como la que Laclau rescata de Gramsci, permitirían abrir ese espectro de articulaciones a posibilidades en las que la soberanía del pueblo, mediante los procesos identitarios acaecidos

169 E. LACLAU, *La razón populista*, op. cit., p. 212.

en torno de la configuración de una “subjetividad social más amplia”, cobraría una relevancia mayor de la que tiene en las democracias liberales, en las que apenas estaría presente, frecuentemente interpretada en clave jurídico-institucional.

De esta manera, la categoría de *subjetividad popular* pasa a ocupar un lugar esencial en la teoría de Laclau, por el hecho de ser una instancia simultánea, esto es, ontológica, al proceso de configuración de una identidad colectiva: la identidad del “pueblo”. En el apartado dedicado al análisis de esta categoría, se ha visto cómo la misma forma parte de un esquema teórico que está integrado por la cadena de equivalencias de las demandas populares que, como tales, convergen en una parte, surgida de ellas mismas, que asumirá, en la operación hegemónica, la representación de una totalidad que la excede. A lo largo de la explicación de este proceso, Laclau busca demostrar cómo se constituye una identidad colectiva, es decir, cómo se contruye lo que propone entender como “pueblo”.

La construcción del pueblo siempre será parte de la lógica democrática, porque, como también se ha señalado, en el trabajo de Laclau hay coincidencia (¿casual?) entre el modo en que según él debe interpretarse al populismo (esto es, como una “lógica política”) y el funcionamiento mismo de la democracia.

Laclau lo sostiene de la siguiente manera:

La consecuencia es inevitable: la construcción de un pueblo es la condición *sine qua non* del funcionamiento democrático. Sin la producción de vacuidad no hay pueblo, no hay populismo, pero tampoco hay democracia. Si agregamos a esto que el pueblo, como hemos visto, no está esencialmente

limitado a ninguna matriz simbólica particular, hemos abarcado en todas sus dimensiones el problema del populismo contemporáneo.¹⁷⁰

Por lo tanto, para Laclau, “la producción de vacuidad” es la que explica la lógica a partir de la que se desencadena el proceso por el cual se construye el “pueblo”; proceso que finalmente termina siendo idéntico al funcionamiento de la democracia, según su teoría.

En este punto, que también se ha mencionado, Laclau marca sus diferencias con Lefort, pues para el filósofo francés el lugar de poder en las democracias siempre está “vacío”, mientras que para Laclau esa vacuidad se produce por el funcionamiento de lo que llama “lógica hegemónica”. Como se dijo, esta lógica resulta de las demandas que producen la cadena de equivalencia, por la cual *una parte* asumirá la representación de una totalidad fallida, dando así lugar al surgimiento del “pueblo”.

Como puede advertirse, la teoría de Laclau va introduciendo elementos que se complementan y dan sentido no sólo a su explicación del populismo (a la cual, por cierto, trascienden netamente), sino al funcionamiento de la democracia, pues su exégesis del populismo está plenamente entremezclada con una redefinición de la democracia que, por otra parte, y como también se ha dicho, está provista de una axiología que acaso no sea explícita, es decir, propositiva y clara, pero que sin dudas se inscribe en el rechazo o, cuando menos, en la crítica aguda de la democracia liberal y sus instituciones.

Si bien en *La razón populista* Laclau no se pronuncia por una alternativa concreta al “marco simbólico liberal”, ni sugiere un modelo específico, es posible identificar, a partir de los fundamentos epistemológicos y valorativos

170 *Ibid.*, p. 213.

de su teoría, una concepción de la democracia que, aunque nunca queda definida en el terreno práctico, es deducible de su crítica al liberalismo.¹⁷¹ Pues adscribir al planteamiento de Gramsci acerca del funcionamiento de la sociedad conlleva, por añadidura, una postura y una sugerencia, aunque Laclau haya ido corriéndose de toda ortodoxia (gramsciana, sobre todo). En esa hibridación teórica, en esa mixtura epistemológica, yace la amigüedad axiológica del planteamiento de Laclau, ya que si por un lado parece renunciar a la ortodoxia gramsciana,¹⁷² por otro no deja de introducir las valoraciones del filósofo marxista italiano respecto de la presencia de “sujetos populares” en la vida democrática.

Por otra parte, su perspectiva sobre la democracia no busca, abiertamente, como en el caso de Mouffe, una *contaminación* entre los elementos del liberalismo y de la tradición de la soberanía popular, como también se ha dicho. Esto acaso podría aparecer sólo como posibilidad en su perspectiva, pero su teorización no hace hincapié en ese aspecto. Muy por el contrario, en *La razón populista* Laclau acentúa más los aspectos dicotómicos y de ruptura dentro de la sociedad —como la demonización del

171 En numerosas oportunidades, Laclau se pronunció a favor de los gobiernos de Néstor Kirchner y de Cristina Fernández. Sin embargo, en el libro que aquí se analiza, tales pronunciamientos —si bien podrían rastrearse implícitamente— no están en absoluto explicitados. *La razón populista* se publicó por primera vez en 2005, cuando Néstor Kirchner llevaba aproximadamente dos años de gobierno. Ver: https://www.clarin.com/ideas/claroscuros-razon-populista-ernesto-laclau_o_BkUbukR9vQl.html

172 Hablar de “ortodoxia gramsciana” podría resultar engorroso, debido a que la propuesta de Gramsci es ya en sí misma una versión heterodoxa del marxismo clásico. Sin embargo, ocurre a menudo que los teóricos toman sólo algunos aspectos de un autor ya heterodoxo en su adscripción política y epistemológica, como sucede con Gramsci, para de allí destinar sus formulaciones hacia otros horizontes. En efecto, la categoría misma de “posmarxismo”, en la cual Laclau suele ser incluido, explica bastante acerca de esta cuestión.

adversario y la división de la sociedad en dos polos— que los elementos que podrían dar lugar a una coexistencia favorable entre las dos tradiciones, tal como sugiere Mouffe al procurar suturar ambas corrientes mediante la noción derridiana del “exterior constitutivo”, la cual, como se ha visto, daría lugar a la *contaminación* entre liberalismo y democracia.

Esta diferencia entre ambos autores, que podría ser considerada como sutil, no lo es en absoluto. La filósofa belga recupera los aspectos que ella considera más valiosos de la tradición liberal y, luego de pasar revista acerca de las advertencias de Schmitt respecto de la contradicción intrínseca que el jurista alemán identifica entre el concepto de igualdad del liberalismo y el concepto de igualdad de la democracia, ella procura conciliar democracia y liberalismo mediante la noción derridiana del “exterior constitutivo”, tal como se ha desarrollado en páginas anteriores.

Se puede disentir con el modo en que Mouffe propone este vínculo de *contaminación* entre ambas tradiciones; e incluso se puede rechazar desde el inicio que exista una tensión tan pronunciada entre el concepto de igualdad liberal y el democrático (tensión que, según Schmitt, volvería incompitibles liberalismo y democracia). No obstante, resulta difícil afirmar que Mouffe, en su intento de hacer evidente la condición conflictiva en la arena democrática, no reconoce la importancia de la tradición liberal; y es en ese reconocimiento por parte de ella en donde afina su apuesta por frojar una amalgama entre liberalismo político y soberanía popular (apuesta que, por cierto, es susceptible de crítica, por numerosas razones).

De este modo, Mouffe, rescatando a Macpherson, quien influyera notoriamente en ella, señala que:

Él nos proveyó a muchos de nosotros en la izquierda con un lenguaje que nos permitió reconocer la importancia del liberalismo político en un tiempo en el que estaba, a diferencia de hoy, muy fuera de moda. Por esta razón, y sin oponernos a las críticas que pueden ser realizadas a su trabajo, considero que nuestra deuda hacia él es innegable, y el proyecto de una democracia liberal radical su legado.¹⁷³

Podría sorprender la referencia a una “democracia liberal radical”. Sin embargo, si se presta suficiente atención a los trabajos de Mouffe aquí citados, podrá observarse en ellos una crítica a la democracia liberal que no procura rechazarla, ya que Mouffe se dirige más hacia los filósofos demócratas y liberales que según ella rehúsan del conflicto (como Habermas y Rawls) que a los valores clásicos de la tradición liberal.¹⁷⁴ No obstante, con esto no se quiere señalar que Laclau afirma explícitamente (en el texto que aquí se investiga) que su objetivo sea el de rechazar a la democracia liberal. Lo que aquí se pretende

173 C. MOUFFE, *El retorno de lo político*, trad. de Marco Aurelio Galmarini, Paidós, Buenos Aires, p. 160.

174 Esta cuestión exigiría, cuando menos, un ensayo aparte, pues en muchos pasajes de la obra de Habermas se advierte que el filósofo alemán no rechaza ni desdeña el conflicto. Uno de esos pasajes es bastate claro al respecto: “Los patrones de interacción sólo se forman cuando las secuencias de acción a las que los distintos actores hacen su aportación, no se rompe contingentemente, sino que se coordinan según reglas. Esto vale tanto para el comportamiento estratégico como para el comportamiento cooperativo. La búsqueda de mecanismos de ‘conexión’ no significa una predecisión en favor de un planteamiento en términos de teoría del consenso frente a un planteamiento en términos de teoría del conflicto”. En ese mismo libro se pueden encontrar numerosos análisis de Habermas que dan cuenta acerca de su contemplación constante del conflicto como elemento constante de la vida política y social.

Ver: J. HABERMAS, *Escritos filosóficos. Fundamentos de la sociología según la teoría del lenguaje*, trad. de Manuel Jimenez Redondo, Paidós, Barcelona, 2011, p. 174.

señalar es que de su propuesta es posible extraer una lectura que rechaza al “marco simbólico liberal”, ya que a lo largo de su teoría el autor sugiere “abrir el espectro de articulaciones”, reivindicando así la noción de *hegemonía* y la división del campo social en dos polos, específicamente por el recurso a la demonización de un sector de la población, tal como se ha citado de su texto en páginas previas.

Por las razones aducidas, en esta investigación se considera que en la teoría del populismo de Laclau plasmada en su libro *La razón populista* hay efectivamente una resignificación de la democracia, una nueva interpretación, cuyos elementos principales son: la recuperación de la noción de *soberanía popular*, que Laclau retoma del libro de Mouffe *La paradoja democrática*; y la resegmentación de esta noción a través de la categoría de *subjetividad popular*, la cual representa un proceso de condensación de las demandas sociales que tenderán a configurar una identidad colectiva, en el proceso de la “operación hegemónica”.

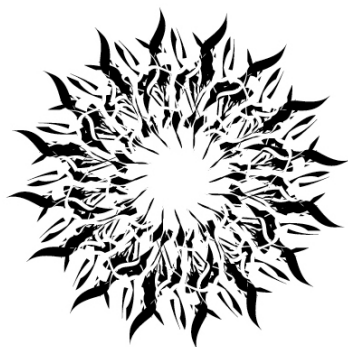
El impacto de esta lectura del populismo en la interpretación de la democracia no puede ser descuidado, porque si realmente la vida democrática puede pensarse y vivirse por fuera de las instituciones liberales, tal como parece sugerir la teoría de Laclau, entonces sería oportuno comenzar a especificar qué tipo de democracia es la que mejor resguardaría los derechos de los ciudadanos, aunque, tautológicamente, esta pregunta conduciría, casi por defecto, al inextricable camino que inaugura toda reinterpretación: deducir, axiológicamente, cuáles serían los “mejores valores” que debería promover y preservar todo sistema democrático.

Este libro electrónico se acabó de diseñar y componer en julio de 2023 con el programa Adobe Indesign CS6, del que se creó este documento PDF.

El tipo usado es Georgia y los cuerpos son 10 (para el texto normal), 22, 18, 14, 10, 9 y 8.

Este documento no está elaborado para servir de maqueta a un libro que haya de editarse en papel y encuadernarse; a ello se deben las medidas, nada ortodoxas, de los márgenes.

Sus dimensiones reales son 113 mm de ancho y 182,8 mm de alto. Tales medidas guardan la proporción áurea.



No es ninguna novedad que el populismo se ha consolidado como una forma y una posibilidad de la política contemporánea. No se trata de un fenómeno inherente a algún tipo de geografía económica, o propio de determinada condición social. La evidencia demuestra que no hay sociedad ni sistema político “inmune” a esta práctica política, cuya dinámica social depende enteramente de una quiebra con toda forma de comunicación orientada al entendimiento. En el populismo, la dimensión emocional se apodera de la retórica pública y privada, y mediante esta totalización simbólica se asiste a la obliteración de lo político, entendido como la paridad normativa y la discusión firme, pero con razones para dar lugar a una discursividad teológica, que asume sus propias razones con un carácter sacro, el cual, por su condición de tal, debe ser preservado de toda profanación.

Políticos, intelectuales y medios de comunicación ingresan así en una curva de justificaciones de la que resulta cada vez más difícil salirse, y cuando esta dinámica se traslada contagiosamente a la sociedad, la aparición de un discurso anclado en un “nosotros” y un “ellos” subvierte la dimensión dialógica y propiamente conflictiva que constituye a lo político para configurar un escenario antiliberal y antirepublicano, en el que las razones ajenas devienen recursos de un enemigo que poco a poco deja de ser público y político, pasando a ser un enemigo en clave anti política, esto es, un enemigo privado.

El populismo, así, seguirá siendo “efectivo” en la medida en que los argumentos propios sean considerados moralmente superiores.

