

LA RAZÓN POPULISTA DE E. LACLAU EN LA RACIONALIDAD NEOLIBERAL

ANTONIO GÓMEZ VILLAR
Universitat de Barcelona (UB)

RESUMEN: Este artículo se propone como objetivo problematizar los principales análisis que han abordado las relaciones posibles entre el populismo y el neoliberalismo. Aun cuando existe una extensa literatura sobre ello, aquí no atenderemos a cualquier concepción del populismo, sino sólo a las que se refieren a la *razón populista* de Ernesto Laclau; y, de la misma manera, no a cualquier concepción de lo neoliberal, sino a la *gubernamentalidad neoliberal* de Michel Foucault. Y, más en concreto, ponemos la mirada sobre las reflexiones que atienden al vínculo entre la *gubernamentalidad neoliberal* y la *razón populista*, entendiendo ésta última como un horizonte de construcción política de un proyecto democrático, una forma de elaborar la voluntad política que tiene una pretensión emancipadora. Así, expondremos y desgranaremos las perspectivas que consideramos fundamentales al tiempo que las someteremos a diferentes consideraciones críticas.

PALABRAS CLAVES: populismo; neoliberalismo; E. Laclau; M. Foucault.

The place of E. Laclau's populist reason in neoliberal rationality

ABSTRACT: The aim of this article is to problematise the main analyses that have addressed the possible relations between populism and neoliberalism. Although there is already an extensive body of literature on this, here we do not discuss every conception of populism but rather only those that refer to Ernesto Laclau's populist reason. In the same way, we do not examine every concept of neoliberalism, but rather the neoliberal governance developed by Michel Foucault. More specifically, we focus on the reflections regarding the link between neoliberal governance and populist reason, viewing the latter as a horizon for the political construction of a democratic project, a way of creating a political will with liberating intentions. We will therefore present and scrutinise what we consider to be the essential perspectives while subjecting them to different critical considerations.

KEY WORDS: Populism; Neoliberalism; E. Laclau; M. Foucault,

INTRODUCCIÓN

La singularidad del enfoque laclausiano, desde la publicación de *Historia y estrategia socialista* junto a Chantal Mouffe, pasa por radicalizar el programa gramsciano a partir de autores postestructuralistas como Michel Foucault, Jacques Derrida o Jacques Lacan. Laclau introduce un giro para la teoría postestructuralista dentro del marxismo, tomando como esencial el problema del lenguaje para la formulación de un proyecto democrático. Muestra la importancia de la corriente postestructuralista, y también del pensamiento de la deconstrucción, para un análisis teórico del liberalismo y el socialismo. El postestructuralismo le proporcionó, sobre todo, el enfoque teórico necesario para cuestionar las bases del esencialismo, el rechazo a la idea de que puede existir una totalidad cerrada. Lo específico de su planteamiento consistió en unir el postestructuralismo con las formulaciones de Antonio Gramsci, siendo el pensador italiano quien le ofreció las claves para entender la noción de lo

«nacional-popular» como superación del esencialismo de clase, superando así al marxismo convertido en filosofía de la historia, su economicismo y su concepción mecanicista e instrumental de la dominación como simple extensión de los intereses económicos de la clase dominante.

Así, tanto Foucault como Laclau piensan la identidad como cierta regularidad entre distintas posiciones de sujeto. La categoría de sujeto la utilizan siempre en el sentido de «posiciones de sujeto» en el interior de una estructura discursiva, rechazando la noción de sujeto como totalidad originaria y fundante. Esto quiere decir que los sujetos no pueden ser el origen de las relaciones sociales. Si toda posición de sujeto es una posición discursiva, entonces participa siempre del carácter abierto de todo discurso, lo que no permite fijar totalmente estas posiciones en un sistema cerrado. No es posible establecer la especificidad de la categoría de sujeto.

Ahora bien, en este artículo no tratamos de trazar una contraposición, en un nivel teórico, entre los planteamientos de Foucault y de Laclau, sino, insistimos, entre la *razón populista*, tal como la conceptualizó Laclau; y el modelo de *gubernamentalidad neoliberal* descrito por Foucault. Para pensar tal relación no podemos acudir sólo a los desarrollos teóricos foucaultianos, porque entre los análisis de Foucault y nuestro presente ha ido desarrollándose el neoliberalismo realmente existente, como proyecto político que ha definido una sustancial transformación de los Estados, los modos de vida y de relación o la manera de concebir el trabajo y la economía.

Durante 1978 y 1979 Foucault imparte en el *Collège de France* los cursos *El Nacimiento de la biopolítica*. Es en esos años cuando el neoliberalismo emerge con fuerza, logrando su hegemonía cultural y política. Un mes después de que Foucault finalizara sus cursos, Margaret Thatcher es elegida Primera Ministra de Inglaterra; y dos años después, Ronald Reagan es elegido presidente de EE.UU. Podemos decir que Foucault no dijo la última palabra sobre el neoliberalismo, pues su metamorfosis en las últimas décadas no ha dejado de acelerarse. Pero consideramos que Foucault puso nombre a esa novedad histórica que hemos de pensar como tal, el «neoliberalismo».

En *Historia y estrategia socialista*, Laclau y Mouffe sitúan la hegemonía neoliberal como una situación coyuntural, resultado de «jugadas hegemónicas por parte de fuerzas sociales específicas» y que han dado lugar a «una transformación profunda en las relaciones entre las corporaciones capitalistas y los Estados nacionales» (Laclau, Mouffe, 2001, p. 17). Pero hay en los planteamientos de Laclau una carencia normativa sobre el nuevo orden por venir. Sólo apunta, y vagamente, que se podría llegar a superar el modelo económico neoliberal a través de la regulación estatal y el control democrático de la economía (Laclau, 2000, p. 208). Sin embargo, a pesar de no existir análisis concretos y específicos sobre «lo neoliberal» en Laclau, podemos decir que su producción teórica es una respuesta a la proliferación y ampliación del campo del antagonismo desde la década de los '60. Es el propio Laclau quien inscribe la *razón populista* en la era de la globalización neoliberal.

En la actualidad se asiste a la proliferación de nuevas luchas sociales que tratan de redefinir el proyecto socialista en términos de una radicalización de la democracia, desde una articulación de diferentes luchas contra diferentes formas de subordinación, por razones de clase, género, raza o las luchas libradas por el movimiento ecologista, pacifista o antinuclear. Estas luchas, y las relaciones que establecen entre ellas, no contienen una lógica interna que se autodespliegue para conformar la estructura social. Antes bien, la posible articulación entre las luchas siempre será producida por una fuerza parcialmente externa. Es un enfoque que da prioridad al momento de la articulación política, siendo la hegemonía la categoría central del análisis político (Laclau, Mouffe 2001, p. 185).

Los interrogantes fundamentales que articulan este artículo los podríamos formular así: en lo que a la relación entre el populismo y el neoliberalismo se refiere, ¿es una relación de alianza, de convergencia o de contraposición? ¿Es la propuesta de Laclau capaz de desplazar la hegemonía neoliberal, de romper la primacía de la racionalidad neoliberal? ¿Es una alternativa al neoliberalismo o es útil para colaborar en su construcción? ¿Qué tipo de sujeto y de relaciones sociales surgen de la propuesta laclausiana? ¿Qué relación guarda con la subjetividad neoliberal? ¿Es la lógica populista cómplice del neoliberalismo fortaleciéndolo? ¿Es posible desafiar al neoliberalismo sin cuestionar su lógica? ¿Tiene el neoliberalismo capacidad para organizar los logros populistas? ¿Hay una articulación epocal entre neoliberalismo y populismo? ¿Es el populismo un efecto, un producto del neoliberalismo? ¿El populismo reproduce las condiciones neoliberales de la realidad? ¿Es el populismo la respuesta a la crisis producida por la globalización neoliberal? ¿Efectúa el populismo un proceso de subjetivación diferente al neoliberal? ¿Desde la racionalidad interna del neoliberalismo podemos pensar cómo poner límites al proyecto neoliberal? ¿Qué aspectos teóricos y prácticos del populismo deben ser profundizados en su relación con el neoliberalismo? ¿Qué es lo que desde el populismo habría aun de ser pensado para construir una hegemonía alternativa al neoliberalismo? ¿Cuáles son, en definitiva, los vínculos entre populismo y neoliberalismo?

1. LA HEGEMONÍA LACLAUSIANA, ¿UNA SALIDA AL EMPLAZAMIENTO SUBJETIVO NEOLIBERAL?

Jorge Alemán (2016) es un autor que ha pensado el vínculo entre el populismo y el neoliberalismo. Para Alemán el neoliberalismo es la racionalidad que organiza el mundo. En un sentido, acepta el marco foucaultiano según el cual nuestra existencia es un capital humano. Las transformaciones de la forma-Estado que acompañan el nacimiento de una nueva racionalidad, el neoliberalismo, es analizada por Foucault como un nuevo modo de gubernamentalidad en el que las personas se rigen y gobiernan a sí mismas. Foucault resume en el concepto de «movilización» el compromiso y la activación de la subjetividad

por las técnicas de gestión empresarial y el gobierno social. No es necesario que cada individuo cree su pequeña empresa individual para ser «empresario de sí mismo», basta con comportarse como si lo fuera, adoptar su lógica, sus actitudes, su manera de relacionarse con el mundo, consigo mismo y con los otros. El individuo, entendido como empresario de sí mismo, es la culminación del capital como máquina de subjetivación. En el texto de Foucault del año 1979, *El Nacimiento de la biopolítica*, aparece plasmada una nueva concepción de lo social y de la fuerza de trabajo. Muestra en este seminario los procesos que han consolidado la privatización de lo social y el surgimiento del hombre «empresario de sí mismo»: «es el hombre empresario de sí mismo, siendo él su propio capital, siendo para él mismo su propio productor y siendo para él mismo la fuente de sus ingresos» (Foucault, 2009, p. 265).

Sin embargo, Alemán sortea parte de la respuesta foucaultiana en la medida que considera que Foucault confunde subjetividad con sujeto; el pensador francés considera que el sujeto es la subjetividad, un producto histórico generado por las relaciones de saber y poder. Alemán, por su parte, sostiene que la estructura constitutiva misma del sujeto nunca puede ser capturada de manera plena por ningún orden político-histórico. Asume que el neoliberalismo ha generado una determinada antropología, que genera subjetividades. Pero si bien el neoliberalismo genera y modela subjetividades, el «empresario de sí mismo» es una figura histórica. El neoliberalismo no crea, pues, sujetos, porque para Alemán el sujeto es estructural y ontológico.

Desde esta comprensión de lo neoliberal, Alemán señala la potencia inherentemente emancipadora de la noción de hegemonía, por lo que el populismo sería una salida al emplazamiento subjetivo neoliberal. Alemán sostiene que la hegemonía, en su articulación lógica, exige la heterogeneidad como punto de partida, la diferencia, es una representación siempre fallida. A diferencia de la homogeneización propia de la racionalidad neoliberal, la articulación política de la hegemonía solo se instituye a partir de la diferencia irreductible de las demandas no satisfechas por las instituciones y donde la heterogeneidad de las mismas no es eliminable. Las equivalencias de las demandas no vuelven nunca homogéneo el espacio de la hegemonía.

Esta concepción de la hegemonía de Alemán, que le permite sostener que el populismo es una salida al emplazamiento subjetivo neoliberal, es simétrica a la de Ernesto Laclau (si bien Laclau no la pensó como un concepto con el que contraponer, de manera específica, a la racionalidad neoliberal). Pero, en efecto, para Laclau, cuanto más extendida sea la cadena equivalencial que supera el particularismo de las demandas, más mixta será la naturaleza de los vínculos que entran en su composición. Quizás se podría pensar que Laclau está proponiendo que una de las precondiciones para que surja el populismo es la expansión de la equivalencia frente a la lógica de la diferencia, esto es, considerar cada demanda separada de las otras. Si así fuese, entonces la equivalencia y la diferencia (el particularismo de las demandas) estarían en una relación de mutua exclusión. Pero el argumento de Laclau es bastante más complejo. Las equivalencias pueden debilitar, «pero no domesticar las diferencias» (Laclau,

2016, p. 133). Es cierto que las equivalencias y las diferencias son incompatibles entre sí, pero ambas se necesitan mutuamente como condiciones necesarias para la construcción de lo social. Lo social, dice Laclau, «no es otra cosa que el locus de esta tensión insoluble» (Laclau, 2016, p. 107).

Así, la equivalencia no trata de eliminar las diferencias, sino que la diferencia continúa operando dentro de ella. La particularidad de la demanda no puede desaparecer, porque entonces no habría fundamento para la equivalencia. O sea, la diferencia continúa operando dentro de la equivalencia en dos sentidos, tanto como su fundamento como en una constante relación de tensión con ella, tensión/negociación entre universalidad y particularidad. Por un lado, la inscripción de la demanda democrática en el interior de una cadena equivalencial le proporciona una corporeidad que antes no tenía, deja de ser una demanda transitoria y fugaz y adquiere solidez y estabilidad; pero, por otro, en tanto la cadena equivalencial tiene sus propias leyes estratégicas y es el resultado de una construcción discursiva contingente, pudiera ocurrir que alguna demanda democrática se viese obligada a sacrificar algunos de sus contenidos particulares, que su autonomía se viese restringida.

Se entiende, entonces, por qué para Laclau, y para Alemán, la identidad no es una esencia sino una diferencia. Desde la perspectiva populista no existe tal espacio homogéneo (que Alemán atribuye al neoliberalismo), pues al interior de la comunidad siempre habita lo heterogéneo y el disenso. Laclau no serializa lo plural, mantiene siempre abiertas sus diferencias, su multiplicidad, sometiéndolas a una lógica de equivalencia y no de identidad. La equivalencia es hegemónica en la medida en que no se limita a establecer una alianza entre intereses ya dados, sino que modifica la identidad misma de los elementos que intervienen en dicha alianza.

Por eso para Alemán el pueblo del populismo cuestiona la subjetividad neoliberal, porque frente al goce solipsista neoliberal, la razón populista propone la construcción de un pueblo, construir una causa común. El populismo sería un freno al goce ilimitado del capitalismo neoliberal. Si el pueblo en Laclau no es un dato de la estructura social, una facticidad dada, sino una categoría política; si pueblo no se refiere a un grupo constituido, sino a un acto de institución que crea un nuevo actor; si pueblo no constituye una expresión ideológica, sino una relación real entre agentes sociales, entonces Alemán consideraría que el pueblo escapa a toda métrica neoliberal. El pueblo sería el único sujeto que puede empujar hacia una política radical en la medida que escapa al emplazamiento subjetivo del neoliberalismo.

Si el discurso neoliberal tiene la pretensión de dominar el todo, el pueblo, por su parte, es la figura que expresa la imposibilidad de la plenitud de dicha pretensión. Tal es el planteamiento de Laclau: el pueblo se constituye alrededor de la imposibilidad de la sociedad. Por ello, el pueblo cuestiona lo que se ha determinado como lo importante, lo visible, lo existente, o sea, rompe el establecimiento de jerarquías que impone la subjetividad neoliberal en tanto el pueblo se crea como figura política que no deriva lógicamente de ninguna premisa anterior.

En una línea similar a la de Alemán, Paula Biglieri (2019) sostiene que el populismo no es solo el reverso negativo del neoliberalismo, sino también su exceso, porque el pueblo lleva inscrito en su propia forma la igualdad, es constitutivamente igualitario. El populismo rompe la desigualdad que implica la competencia entre capitales humanos. Así, como el pueblo adquiere la forma de un colectivo, desborda los límites de las responsabilidades individuales, de la figura subjetiva del «empresario de sí» en la que nos captura la racionalidad neoliberal. El pueblo del populismo hace «causa común»: «en los tiempos que corren establece una frontera con la lógica individualista que domina la especulación financiera y el consumo ilimitado, el pueblo es una forma que interrumpe el goce solipsista que propone e impone el capitalismo neoliberal» (Biglieri, 2019, pp. 214-215).

También señala, como Alemán, que el pueblo del populismo no anula las particularidades: «Frente a la pretensión neoliberal que busca obturar toda posible emergencia del sujeto, el populismo bajo la figura del pueblo lo encarna y soporta la diferencia» (Biglieri, 2019, p. 215). Frente a la pretensión neoliberal de eliminar la política y reducirla a intercambios institucionales regidos por la lógica del *homo economicus*, el pueblo desborda las instituciones y lo instituido.

El planteamiento de Alemán, como el de Biglieri, niegan así la posibilidad de pensar el populismo de Laclau en un sentido reaccionario. Pero, ¿es la irrupción del populismo hoy el resultado de la globalización neoliberal que erosiona el tejido social y atomiza a los individuos, tratando de producir identificaciones afectivas para construir un sujeto popular que reactive una radicalización democrática? ¿Es fiel esa lectura al planteamiento laclausiano? Consideramos que si bien la concepción de la hegemonía puede ser contrapuesta a la racionalidad neoliberal en los términos que Alemán lo propone, tal análisis no puede soslayar la diferencia entre la dimensión óptica y ontológica del populismo en Laclau.

El concepto de populismo que elabora y propone Laclau (2016) es estrictamente formal, ya que todos los rasgos que lo definen están relacionados de manera exclusiva con un modo de articulación específico, más allá de los contenidos concretos que se articulan. El populismo es una forma de construir lo político, no un contenido, no está ligado a contenidos ideológicos específicos o a prácticas de grupos particulares. Se trata de un modo de articulación de demandas que pueden ser de diversa naturaleza, una práctica de construcción de identidades que pueden tener sentidos ideológicos muy diferentes. Aquí resulta fundamental la diferencia que establece Laclau entre lo ontológico y lo óptico. El populismo es una categoría ontológica y no óptica, esto es, su significado no lo encontramos en los contenidos políticos o ideológicos que describirían las prácticas de un grupo específico, sino en un determinado modo de articulación de esos contenidos políticos o ideológicos.

Es por ello que existen lo que se conoce como «populismos de izquierdas» y «populismos de derechas», posibilidad que los planteamientos de Alemán y Biglieri rechazan. Si bien el populismo de izquierdas y de derechas difieren en sus contenidos ideológicos, ambos comparten una misma manera de hacer

política que consiste en la distinción pueblo/élites y en la impugnación de esas élites por negar los valores de lo popular. Este esquema formal admite ser llenado con contenidos muy diferentes: por pueblo podemos entender, por ejemplo, una ciudadanía democrática que se alza frente al fascismo, los miembros autóctonos nacionales de una comunidad contra los inmigrantes o los trabajadores frente a la burguesía. En sentido estricto, para Laclau no existe movimiento político completamente exento de populismo, porque, de algún modo, todos los movimientos políticos se mueven en el esquema pueblo/élites, interpelan al pueblo contra un enemigo a través de la construcción de una frontera en el interior de la comunidad. Cualquiera que hace política define a un pueblo, tal operación no es patrimonio exclusivo del populismo. Así pues, a diferencia de Alemán y Biglieri, consideramos que el populismo no tiene una dimensión intrínsecamente emancipadora.

2. LA NECESIDAD DE UNA IZQUIERDA SUSTANTIVA

El sociólogo Éric Fassin, en *Populismo de izquierda y neoliberalismo* (2018), aborda el vínculo entre ambos conceptos señalando que el populismo de izquierda hace de la izquierda un mero calificativo con el que apellidar y caracterizar al populismo. Fassin propone una izquierda sustantiva primaria: no se trata de construir un pueblo, sino de conformar la izquierda.

Fassin entronca con las reflexiones foucaultianas: el neoliberalismo no es principalmente una teoría económica sino cultural. No erosiona el Estado sino que lo fortalece. El neoliberalismo es liberalismo para los ricos y nacionalismo autoritario para los pobres; liberalismo para las relaciones económicas y autoritarismo para las relaciones políticas; es una síntesis de economía global y soberanía nacional. O sea, el populismo no es una consecuencia derivada del neoliberalismo y ajena a su control, sino que tiene una fuente imbricación con el proyecto neoliberal. El populismo, en la medida en que carece de cualquier rasgo progresista, de izquierda o democratizador, es compatible con el neoliberalismo. Es por ello que el populismo no es un arma eficaz contra el neoliberalismo: «más que un remedio, el populismo es un síntoma del neoliberalismo» (Fassin, 2018, p. 110).

En un sentido parecido, Paul Cammack (2000) también propone recuperar la perspectiva marxista. Si bien sostiene, a diferencia de Fassin, que el populismo es un modo de resistencia al capitalismo neoliberal, entiende que el populismo tiene una dimensión funcionalista porque conecta el estatuto cambiante del populismo con las necesidades de reproducción del capitalismo.

¿Es posible un populismo de izquierdas?, se pregunta Fassin. Si el populismo está en primer lugar, como lo sugiere la expresión, entonces la izquierda es lógicamente secundaria. O para decirlo de otro modo, en el populismo de izquierdas es el populismo el que desempeña el papel de sustantivo y la izquierda no es más que un calificativo. La oposición entre derecha e izquierda es

secundaria. Y, por ello, Fassin plantea una alternativa: la izquierda o el populismo. La apelación al antagonismo élites/pueblo tiene éxito porque «es mucho más fácil oponerse que proponer, resistir que inventar» (Fassin 2018, p. 105). Y la construcción de un pueblo, carente de principios ideológicos de izquierda, es, fundamentalmente, una operación de resistencia. Por ello, la única alternativa real al neoliberalismo no puede pasar por la exigencia de construir un pueblo sino de construir la izquierda. Subordina así la construcción de un pueblo a la construcción de una izquierda.

Podríamos decir que la crítica fundamental de Fassin pasa por señalar a la estrategia populista como portadora de una ilusión: «el populismo confunde el pueblo con las clases populares para sustituir la alternativa ideológica entre derecha e izquierda, que está en el fundamento de la democracia, por una oposición sociológica entre la casta y la gente» (Fassin, 2018, p.110). Consideramos que es justamente aquí donde el análisis de Fassin incurre en el error. Primero, un apunte menor: la diferencia «casta/gente» es una concreción, introducida por la formación política *Podemos*, del esquema pueblo/élites que adoptará diferentes significantes en función de los contextos. Pero el punto decisivo de nuestra crítica se refiere a la errónea dimensión sociológica que se otorga al antagonismo en los planteamientos de Laclau y Mouffe.

Lo que constituye el núcleo del problema del antagonismo no es la descripción de los antagonismos y sus causas, sino la pregunta acerca de qué es una relación antagonónica, qué tipo de relación supone. Para Laclau, los antagonismos no son internos sino externos a la sociedad, establecen los límites de la sociedad, la imposibilidad de constituirse plenamente. La sociedad no es el conjunto de agentes que tienen una existencia física y habitan un territorio determinado, la sociedad es un espacio no suturado donde no es posible reconducir la negación a una positividad.

Hay una decisión teórica tras esta concepción de pueblo de Laclau (2016): el pueblo no es un dato de la estructura social, una facticidad dada, sino una categoría política. Pueblo no se refiere a un grupo constituido, sino a un acto de institución que crea un nuevo actor; no constituye una expresión ideológica, sino una relación real entre agentes sociales. En tanto actor histórico, el pueblo se constituye a partir de una pluralidad de situaciones antagonónicas. Es por ello que para Laclau toda identidad es relacional. Ni «pueblo» ni «élites» se refieren a una posición estructural, son conceptos indeterminados en un nivel estructural. Se trata más bien de un proceso de nominación que determina ambos sentidos, que los sitúa en un nivel imaginario. Si el «pueblo» y las «elites» no tuviesen tal carácter de indeterminación, no sería posible pensar su función articuladora, que constituye el núcleo central de la teoría del populismo de Laclau. A este problema ontológico alrededor de una división, fractura o brecha no superable dialécticamente, es a lo que Laclau llama «populismo».

3. EL REPUBLICANISMO PLEBEYO: LA INSTITUCIONALIDAD OPUESTA A LO NEOLIBERAL

En tanto toda identidad es relacional y la afirmación de una diferencia es la precondition de la existencia de cualquier identidad, para Laclau la política trata siempre con identidades colectivas, tiene que ver con la constitución de un nosotros (el pueblo) que requiere como condición misma de posibilidad la demarcación de un ellos (las élites). Por ello, incluso si el populismo accede al poder, al ejecutivo, siempre existirán demandas insatisfechas, nunca se podrán satisfacer todas las demandas, siempre habrá enfrentamiento con el *statu quo* existente, un enemigo que seguirá siendo un obstáculo para poder atender a las demandas.

El objetivo fundamental del poder ejecutivo no es el de usar las instituciones para atender a cada de una de las demandas de manera independiente, pues la cadena equivalencial debe mantenerse insatisfecha, de lo contrario el pueblo desaparecería. El poder ejecutivo y el Estado son puestos al servicio de la formación populista del pueblo. Es por ello que Jon Beasley-Murray dice que en la teoría populista del Estado, este «está presente y ausente, convertido en objeto fetiche e ignorado» (2010, p. 41). No puede existir una política radical sin la definición de un adversario, el antagonismo no se puede erradicar. El papel crucial otorgado al antagonismo elimina cualquier posibilidad de reconciliación final, de articular un consenso racional o de un propugnar un «nosotros» totalmente inclusivo. El conflicto, el antagonismo, no es una fatalidad a la que estamos condenados ni un impedimento que impide la plena armonía. Para Laclau, todo consenso es el resultado de una articulación hegemónica y siempre existe algo externo que impide su total realización.

Cuando se produce alguna situación de desorden social, una «crisis orgánica», precondition del populismo, la demanda que se realiza siempre es por algún tipo de orden. Va a ser secundario el orden social concreto que pueda satisfacer ese reclamo. El rol que jugará la identidad popular no es el de proponer algún tipo de contenido en positivo, sino funcionar como «denominador de una plenitud que está constitutivamente ausente» (Laclau, 2016, p. 126). Así, la emergencia de cualquier «pueblo» presenta dos caras: de un lado, es una ruptura con el orden existente, con el *statu quo*, el orden institucional precedente; por otro, introduce algún tipo de «ordenamiento» donde tiene lugar la dislocación sistémica, construir un orden donde solo había anomia. Es por ello que el populismo presenta una doble faz: de un lado, se presenta a sí mismo como subversivo en relación al orden de cosas existentes; y, de otro, es el punto de partida para la reconstrucción de un nuevo orden dado el debilitamiento del orden anterior.

Por ello, el populismo siempre supone la presencia de una dimensión antiinstitucional, un desafío a la normalización política, al «orden usual de las cosas». Los sistemas institucionales pueden resultar limitantes al tiempo que frustrantes. Es por ello que «existe algo atractivo en cualquier figura que lo desafíe, cualesquiera que sean las razones y las formas de dicho desafío» (Laclau,

2016, p. 156). El Estado no es el lugar privilegiado del orden, éste siempre tiene lugar en la unidad del pueblo. Y la formación de ese orden ha de articularse desde la diferencia amigo/enemigo.

Pero si el Estado no es el lugar del orden, sino que la brecha, el antagonismo entre el pueblo y las élites ha de seguir abierto y no satisfacer las demandas, entonces, ¿qué forma de racionalidad, contraria a la neoliberal, es posible si no se instancia un orden institucional con voluntad de permanencia? Aquí nos referiremos a una perspectiva que apunta a la institucionalidad republicana como esa forma de racionalidad distinta y alternativa a la neoliberal, la perspectiva del *republicanismo plebeyo*. Pensadoras y pensadores ligados a la «Red de investigación republicanismo/populismo» piensan la alternativa al neoliberalismo desde una matriz populista-republicana, desde una concepción productiva del conflicto frente a la matriz normativa liberal y consensualista de las instituciones del liberalismo. Proponen la conflictividad de la institucionalidad populista como una lógica alternativa al neoliberalismo. El nexo populismo-republicanismo trata de pensar el conflicto como constitutivo de las instituciones, una institucionalidad diferente que parta de una concepción del derecho, de una dimensión conflictual de las instituciones que posibilite la ampliación de los derechos (Cadaña, Coronel, 2019).

Si el neoliberalismo impide el acceso de los sectores populares a los derechos y los aleja de las instituciones, su propuesta se inscribe en un uso popular del derecho; un populismo que recomponga el Estado, que estaticé lo popular. Sus análisis parten de la experiencia de los populismos del siglo XXI en Latinoamérica. El debate populismo/republicanismo se va configurando desde las luchas contra las tecnologías de gobierno neoliberal, siendo el Estado la principal herramienta contra la racionalidad de gobierno.

El Estado no se concibe, pues, como una estructura jurídico-política metafísica, inmutable, monolítica y verticalista, cuyo destino es oprimir; sino como el resultado donde se expresan las relaciones de fuerza y diferentes actores que luchan por imprimirle una determinada orientación institucional. Se trata de «un acto fundante de derecho ejercido mediante una profanación popular» (Cadaña, Coronel, 2018).

Desde estas perspectiva, el populismo de Laclau, ¿es solo una teoría que nos permite teorizar el momento destituyente del modelo neoliberal o es posible pensar una dimensión constituyente e instituyente estableciendo alternativas? Es justo a partir de esa pregunta donde arranca toda su reflexión. Tratan de pensar una institucionalidad populista frente a las críticas que señalan el carácter antiinstitucional y antiliberal del populismo. Con frecuencia, el populismo ha funcionado como exterior a lo constitutivo de las ideologías y las formas políticas dignificadas e inscritas en una verdadera racionalidad. El populismo ha sido denigrado por estar vinculado a un exceso peligroso que cuestiona los marcos de una comunidad racional. Lo que está a la base de la denigración del populismo es el hecho de que este último cree una frontera externa con respecto al sistema de poder. Por el contrario, los sistemas políticos de corte

liberal solo valoran aquello que puede ser vehiculizado dentro de los canales establecidos.

Considero que el planteamiento que subyace al republicanismo plebeyo tiene una enorme potencia. Sin embargo, sería pertinente ahondar en su dimensión normativa, pues al proponer la dimensión conflictual del derecho contra la racionalidad neoliberal, en cierto modo sigue operando en una dimensión ontológica (qué es el derecho), pero no óptica (cuáles serían los contenidos concretos que se opondrían a una concepción neoliberal del derecho).

4. EL REPUBLICANISMO CÍVICO COMO FRENO AL NARCISISMO

José Luis Villacañas, en su libro *Populismo*, advierte que el populismo tiene una relación de continuidad con el neoliberalismo. Su tesis la formula así: «el populismo es una respuesta a las propias dimensiones problemáticas que la modernidad encierra y a la crisis social que inevitablemente genera bajo su forma presente de globalización neoliberal» (Villacañas, 2015, p. 38). Se trata de una «alianza inesperada», de una relación de confluencia, de simbiosis y no de oposición.

Villacañas señala esta simbiosis en la relación afectiva que comporta el proceso de identificación del pueblo con el líder populista, pues la identificación será tanto más plena cuanto más primaria es la subjetividad, dado que la formación psíquica de los individuos es de naturaleza narcisista y ello facilita que se identifiquen con el líder. Para él, el neoliberalismo fomenta el desarrollo de subjetividades narcisistas, lo que le sirve al populismo como materia prima.

Lo propio de la sociedad neoliberal es la subordinación de cualquier instancia social a la lógica del mercado, produciendo así una subjetividad consumista que busca identificar sus deseos, siendo el narcisismo el rasgo psicológico fundamental. Este es el tipo de personalidad que posibilita la relación afectiva entre el pueblo y el líder. En otros términos, el neoliberalismo promueve una subjetividad que el populismo necesita para sus propias condiciones de existencia. El populismo interpela el «tipo antropológico» propiamente neoliberal, a esa subjetividad narcisista que es un efecto de la racionalidad neoliberal (Villacañas, 2015, p. 106). Desarrolla así un diagnóstico cultural, una reflexión sobre la deflación subjetiva que promueve el neoliberalismo.

El neoliberalismo, en la medida en que produce el *homo economicus* cuyo rasgo de vida es el cálculo individual, «es una fábrica de seres humanos que anhelan vínculos afectivos» (Villacañas, 2015, p.105). Cuanto más avance el neoliberalismo como régimen social, más posibilidades hay para el populismo. Villacañas remite al análisis freudiano de la psicología de las masas. Pero también, creemos, la relación afectiva en la que inscribe la relación del pueblo con el líder podría ser pensada desde los análisis de Adorno (2005), para quien el líder cumple una función exógena: en la medida en que los individuos fracasan

en la construcción de un «yo ideal», los individuos quedan heridos en su narcisismo, reclamando para su frustración un sentido narcisista.

Si para Jorge Alemán, como vimos, el neoliberalismo destruye vínculos comunitarios y es contrario a la constitución de identidades sociales, entonces la movilización de los afectos a los que apela el populismo para la construcción del pueblo es un proyecto profundamente emancipatorio. La lectura de Villacañas es diametralmente opuesta: se movilizan los afectos para el narcisismo.

Villacañas señala que el líder es como la persona amada, aquella que nos lo da todo. Solo podemos entender lo carismático que resultan determinados liderazgos si lo pensamos desde una dimensión iconográfica:

La función del líder es transformar representaciones conceptuales siempre defectivas en representaciones afectivas. Lo irrepresentable desde el punto de vista conceptual se torna representable desde el punto de vista personal. Si la totalidad reclama romper el campo social bajo la diferencia de amigos y enemigos, el líder es el objeto de amor. Una persona, una institución puede darnos apoyo en nuestra educación, en nuestra salud, en nuestra seguridad, pero solo la persona amada nos lo da todo junto (Villacañas, 2015, p. 76).

En lo que sigue, trataremos introducir una perspectiva crítica sobre la relación afectiva entre el líder y el pueblo tal como es presentada por Villacañas. Consideramos que el «tipo antropológico» que genera la racionalidad neoliberal no constituye la materia prima psico-social para establecer el vínculo pueblo/élites, sino que, por el contrario, genera las condiciones y las tonalidades emotivas que tornan imposible la relación duradera y estable entre el pueblo y el líder.

En primer lugar, habríamos de detenernos sobre el rol que juega el líder en la lógica populista de Laclau. Si atendemos a las dimensiones estructurales que están presentes en la construcción de un pueblo, el último paso tiene que ver con la construcción de una identidad popular como tal, con la cristalización de las relaciones equivalenciales en una cierta identidad discursiva que ya no representa a las demandas democráticas en su particularidad sino como equivalentes, esto es, el lazo equivalencial como tal, el vínculo. La inscripción equivalencial otorga solidez y estabilidad a las demandas. Es ese momento de cristalización el que constituye al «pueblo» del populismo. La relación equivalencial deja de ser una mediación entre demandas y adquiere consistencia propia. La pluralidad que alberga la relación equivalencial se torna una singularidad a través de la cristalización, de su condensación en torno a una identidad popular. La heterogeneidad social tiene un rol constitutivo y ello requiere de una expresión simbólica positiva.

En la construcción de una identidad popular, una vez que la presencia de una frontera estable se ha trazado y se da por sentada, se torna central la presencia del significante vacío (pueden ser palabras, imágenes, líderes, etc.). Así pues, para Laclau el líder es un significante vacío. Y, ¿qué es un significante vacío? El significante vacío es un significante que no significa nada. Pero que no signifique nada no quiere decir que sea un «significante sin significado»,

sino el punto de irrepresentabilidad que se encuentra dentro del significado. Por ello, por el hecho de estar vacío de todo significado, puede dar lugar a la construcción de estructuras hegemónicas. Desde esta perspectiva, hegemonizar significa, justamente, llenar ese vacío. El contenido a través del cual llenamos ese vacío se convierte en el significante de la plenitud comunitaria ausente, un ideal político universalizado que nunca puede ser satisfecho. El significante vacío expresa y constituye una cadena equivalencial, es el que tiene un papel central en la constitución de las significaciones políticas.

El nombre que se convierte en significante «va a ejercer una atracción irresistible sobre cualquier demanda vivida como insatisfecha» (Laclau, 2016, p. 140). El significante vacío va a ser incapaz de determinar qué tipo de demandas pueden entrar en la cadena equivalencial. Dado que el significante que nombra al pueblo constituye su propio objeto, nunca va a poder controlar completamente cuáles son las demandas que encarna y representa: «las identidades populares son siempre los sitios de tensión entre estos dos movimientos opuestos y del precario equilibrio que logran establecer entre ellos. El resultado de esto es una ambigüedad ideológica necesaria» (Laclau, 2016, p. 141). Ningún significante está predestinado a encarnar la unidad simbólica (imposible) de una comunidad.

Así, el significante del pueblo, el nombre de la plenitud ausente, está vacío; representa lo universal, la totalidad imposible de la comunidad. El contenido concreto que llena de significado el significante vacío es puramente contingente. Es por ello que el discurso hegemónico es una unidad fallida, no es posible suturar la distancia, la brecha entre la particularidad y la universalidad. Quien enuncia ese significado vacío es el pueblo, el sujeto de la política. Pero el pueblo no es un enunciador claro y transparente, sino difuso, ubicado entre una singularidad y una multiplicidad. Por esta razón, los símbolos populistas han de ser vagos e indeterminados, porque han de representar una pluralidad de demandas heterogéneas

En la relación equivalencial las demandas comparten el hecho de que todas ellas permanecen insatisfechas, pero no comparten nada positivo. Podríamos decir que existe una negatividad que es inherente al lazo equivalencial. En cualquier caso, la cristalización de la cadena equivalencial en una identidad popular no consiste en una operación conceptual que trata de hallar un rasgo común y compartido a todas las demandas sociales en su particularidad. Antes bien, se trata de una operación performativa que constituye la cadena como tal. Debe surgir algún tipo de discurso que sea capaz de inscribir esas demandas. Ese discurso no es generado desde las demandas sociales, sino que es provisto desde fuera de ellas, un discurso en el cual pueden ser inscritas. La estructura discursiva es una práctica articuladora que constituye y organiza las relaciones sociales. Pero ¿de dónde provendría ese discurso? ¿Cómo hacer para que estas demandas se unan en un todo equivalencial?

La forma de articulación, más allá de sus contenidos, produce efectos estructurantes que se manifiestan, principalmente, en el nivel de los modos de representación. La identidad popular tiene para Laclau una estructura

esencialmente representativa. El pueblo solo puede ser constituido en el terreno de las relaciones de representación. La construcción de un pueblo sería imposible sin el funcionamiento de los mecanismos de la representación. Ya hemos señalado que la identificación con un significante vacío es la condición para la creación de un pueblo. Pero si el significante vacío está en condiciones de operar como un punto de identificación es porque representa una cadena equivalencial. De lo contrario, no podría operar como tal.

Si aceptamos el marco teórico según el cual las identidades nunca son dadas de manera esencialista y siempre se producen a través de una construcción discursiva, entonces habremos de concluir que este proceso de construcción es un proceso de representación. Es a través de la representación que los sujetos políticos son creados, no existen previamente. La afirmación de una identidad política es interna, no externa al proceso de representación. La representación no es la representación de identidades ya existentes, sino la constitución de identidades. Las identidades son el resultado de procesos históricos contingentes de enunciación y articulación.

Este proceso de representación es decisivo para la emergencia de un pueblo: la representación de la cadena equivalencial por el significante vacío no es una representación puramente pasiva. El significante vacío es algo más que la imagen de una totalidad preexistente, es lo que constituye esa totalidad. El común denominador que expresa el símbolo popular no es un rasgo positivo compartido por todos los eslabones de la cadena. Si esto fuese así, entonces estaríamos inmersos en la mera lógica de la diferencia. Pero la política no consiste en la representación de intereses en la medida que la representación modifica la naturaleza de lo representado.

El momento homogeneizante del significante vacío, el establecimiento de algún tipo de unidad, es del todo necesario en tanto las demandas, consideradas en su propia individualidad, no anticipan el establecimiento de ninguna cadena equivalencial. Es ese momento homogeneizante del significante vacío el que constituye la cadena equivalencial y, al mismo tiempo, la representa. Es por ello que toda identidad popular tiene una estructura interna que es esencialmente representativa.

En esta estructura representativa se torna fundamental la figura del líder, que adquiere un papel relevante en la lógica populista. Existen dos explicaciones usuales sobre la emergencia del líder. Una primera, la de la sugestión, una categoría propia de los teóricos de la psicología de las masas de las primeras décadas del siglo XX; y, una segunda, la de la manipulación, si bien en directa relación con la primera. Laclau señala un problema fundamental a ambas explicaciones: aun dando por válidos los argumentos referentes a la sugestión y la manipulación, con ello solo explicaríamos la intención subjetiva del líder, pero no podríamos dar cuenta de por qué tal manipulación es exitosa, esto es, no sabríamos nada acerca del tipo de relación que se produce.

Frente a estas dos explicaciones, Laclau prefiere preguntarse si no existe algo en el vínculo equivalencial que ya preanuncia aspectos claves de la función del liderazgo. Y es que la identidad popular, en tanto que funciona como una

superficie de inscripción, no expresa de forma pasiva lo que está inscrito en ella, sino que, de hecho, constituye lo que expresan a través del proceso mismo de su expresión, es el momento decisivo en el establecimiento de esa unidad. La realidad propia del líder está vacía, su significado objetivo está vacío. En tanto su oferta, lo que el líder ofrece, está vacía, puede articular las demandas, establecer la unificación equivalencial. El líder es reducido a un nombre, lo único que cubre el vacío del líder es el nombre, eso que Laclau llama «la productividad social del nombre». Todo en el líder cabe, en tanto no es productor de demandas sociales su función es representarlas. El líder es un significante que ya no depende de su significado.

Efectivamente, Villacañas señala con acierto la dimensión afectiva que se da entre el pueblo y el líder en el planteamiento laclausiano, que posibilita la cristalización y consolidación de una identidad popular, con voluntad de permanencia. Pero, si esto es así, entonces consideramos que habríamos de prestar atención al modo en que en la racionalidad neoliberal se diluyen los vínculos entre las acciones individuales y los proyectos colectivos. ¿No sería, entonces, el populismo, una lógica contraria, desde el punto de vista de los afectos, a la racionalidad neoliberal? ¿Por qué la desintegración social y la descomposición de nuestras instituciones más que constituir, como apunta Villacañas, la materia psico-social del sujeto narcisista, no supone un límite a la posibilidad de permanencia de una identidad en torno al líder populista?

¿Cómo pensar una relación de solidez si la fase actual de la historia de la modernidad está caracterizada, en el decir de Bauman (2018), desde el término *fluidez*? El mundo se ha convertido en una estructura de oportunidad, de posibilidades infinitas para el crecimiento de mi capital humano, por lo que ninguna posibilidad debería petrificarse ni hacerse eterna. La racionalidad neoliberal está inscrita en la fragilidad de los vínculos humanos, ávidos de novedad, de falta de compromiso. ¿No son los afectos de la sociedad de masas fordista los que podrían garantizar la permanencia del líder? ¿Son posible hoy, en las sociedades postfordistas, tales identidades sólidas y estables?

En un segundo momento de su reflexión, Villacañas sostiene que el republicanismo sería la respuesta a los retos tanto del neoliberalismo como del populismo, como una forma diferenciada del populismo para crear un entramado institucional. El republicanismo sería la manera de hacer frente al narcisismo recuperando una política con contenido institucional. Sólo el republicanismo puede contener esta dinámica: «el verdadero pensamiento alternativo tanto frente al nacionalismo propio de la democracia liberal identitaria como del nuevo pueblo soberano del populismo, es el republicanismo. Populismo es democracia (puede que incluso liberal) sin republicanismo» (Villacañas, 2015, pp. 109-110).

Si las instituciones parcelan las demandas, si el pueblo del populismo ha de mantener las condiciones de posibilidad de las que brotó, si el momento de reconstrucción del pueblo ha de ser «en buena medida indefinido» (Laclau, 2005, p. 238), entonces, se pregunta Villacañas: «¿sobre qué se va a sostener entonces

la acción popular? ¿Y sobre qué instancia va a pivotar la reconstrucción del pueblo?» (Villacañas, 2015, p. 88).

La propuesta republicana nace en Villacañas de su preocupación por la peligrosa deriva del populismo hacia el anti-institucionalismo, dimensión efectivamente inseparable de la propia estructura del populismo. Nada sería, entonces, más antinarcisista que el republicanismo, porque nada es más antinarcisista que el derecho. El derecho y la institucionalidad republicana nos obligan a ponernos inexorablemente en el lugar del otro, a escuchar y a estar en condiciones de no escucharnos, de manera narcisista, a nosotros mismos.

En realidad, Villacañas no dice que el populismo sea cómplice del neoliberalismo, sino que el neoliberalismo producirá el «momento populista». Es un «momento objetivo populista». Sobre este «momento objetivo populista» se construye el «momento subjetivo populista», construido sobre la teoría de Laclau. Pero si el momento subjetivo populista no se constituye y no se trasciende, entonces creará una coartada para que el neoliberalismo se imponga con mucha más fuerza. En este planteamiento radica una cuestión política fundamental: Villacañas sostiene que el populismo es un momento del republicanismo, pero se refiere a él como un momento estructural, no temporal. No es que el populismo tenga que ser trascendido por el republicanismo y, por lo tanto, desmovilizado, sino que sin ese momento populista no se puede pensar la relación sociedad civil/instituciones. Por ello mismo, se trata de un momento estructural, es un momento que permanece. El populismo es asumido por Villacañas en términos transitorios, un paso necesario en la llegada de un republicanismo cívico.

Luciana Cadahia (2018) introduce un matriz crítico sobre esta concepción del republicanismo cívico que me parece muy acertada. Sostiene que el análisis de Villacañas está pensado para el contexto europeo, pues el populismo en Latinoamérica ha sido una forma de construir institucionalidad. Cadahia cuestiona la contraposición entre una dimensión afectiva (populista) y la institucionalidad (republicana), pues la dimensión afectiva también juega un rol fundamental en la configuración y el fortalecimiento del entramado institucional.

Villacañas aboga, pues, por un republicanismo cívico que frene el carácter destructivo de la lógica neoliberal, pues el populismo tan solo lo desplaza un ámbito metafórico a través de la retórica: «Debemos decir que hay una gran solidaridad entre el neoliberalismo que destruye las bases mismas de un republicanismo socio-político centrado en instituciones públicas y el populismo que intenta una solución de urgencia» (2015, p. 116).

Aquí introducimos nuestra segunda consideración crítica sobre el planteamiento de Villacañas. Con frecuencia, los análisis de Laclau tratan de ser impugnados contraponiendo la «ideología» y la «retórica». Se dice que la ideología sería la corriente más profunda y propia de algún colectivo, y la retórica una suerte de parásito de la ideología, un mero adorno del lenguaje, incapaz de afectar a los contenidos transmitidos por éste. Así, la articulación de identidades colectivas en torno a símbolos populistas sería una expresión de

irracionalidad, una muestra de la incapacidad de negociar racionalmente unos intereses bien definidos. Pero sucede que los mecanismos retóricos —Laclau se refiere a la metáfora, la metonimia, la catacresis y la sinécdoque— son instrumentos de una racionalidad social ampliada.

Es por ello que la imprecisión y el vacío que caracterizan los símbolos populistas dependen del acto performativo que tal vacío ocasione. En la medida en que las operaciones retóricas logran constituir identidades populares amplias, carece de sentido desestimar esta operación como mera retórica. A Laclau (2016) le interesa atender a la determinación de las secuencias discursivas a través de las cuales una fuerza social lleva a cabo su acción política. Dicho en otros términos, la retórica es inherente a la lógica misma de la constitución de las identidades colectivas y de cualquier espacio político, emancipando los nombres de sus referencias conceptuales unívocas.

La retórica no es aquello que rodea y adorna el discurso, un segundo sentido derivado, sino un tipo de discurso en el que la literalidad del sentido es puesta en cuestión. Lo que hace retórico a un discurso es el hecho de decir algo que no podría haber sido dicho de manera literal. La retórica se refiere a la constitución primaria del sentido y es constitutiva de lo político, no algo que proviene desde afuera. El discurso no es aquello que se origina en un segundo momento a partir de una realidad primaria y objetiva. Si así fuese, entonces la realidad ya tendría un significado dado a priori y a nosotros tan solo nos correspondería descubrirlo. Lo que Laclau señala es que el discurso tiene un rol constitutivo del significado de la realidad. En otras palabras, el significado de la realidad es discursivamente construido.

5. LAS DEMANDAS: UNIDADES MÍNIMAS DE ANÁLISIS O VÍNCULOS CLIENTELARES CON LAS INSTITUCIONES

Rodrigo Castro (2015) se ha referido a la existencia de una identificación entre la subjetividad populista y el sujeto neoliberal que establece una relación y vínculo clientelar con las instituciones. Es decir, si la lógica articuladora nace de las demandas insatisfechas, entonces la acción de los sujetos dependen de lo que piden o reciben del Estado.

El apunte de Castro consideramos contiene el siguiente problema: en efecto, la noción de demanda de Laclau es similar a la demanda liberal. Pero hay una diferencia a la que Castro no atiende: la demanda, tal como es concebida en la lógica populista, es potencialmente infinita y diferente. Es una noción de demanda que parte de la concepción heurística del marxismo: es necesario encontrar una demanda que condense en su seno todas las demás, tal como la apropiación y colectivización de los medios de producción era una demanda que englobaba todas las demás. Sin esa equivalencia no hay posibilidad de proyecto hegemónico.

Por eso, lo fundamental en la lógica populista no es la demanda, sino la producción de equivalencias. De lo contrario, sólo tendríamos demandas aisladas, o sea, liberales. Y de lo que se trata es, justamente, de romper las demandas liberales, para que lo común se pueda crear. La verdad política del populismo es la creación de equivalencias a partir de demandas heterogéneas con las que poder formar un pueblo.

Cuando se unen demandas insatisfechas entre sí, constituyen reclamos: es el tránsito de la demanda como petición a la demanda como reclamo. La demanda como petición supone que va a ser atendida; la demanda como reclamo supone una disposición activa para obtener algo, una exigencia popular. Lo decisivo es que con el reclamo comienza la creación del pueblo. Los reclamos implican la unificación de demandas.

Si, como apunta Castro, sólo se tratase de una relación clientelar, entonces se impondría el institucionalismo. Pero Laclau también ha definido el populismo por contraposición al institucionalismo. El institucionalismo sería aquel movimiento político que no entiende la política como el gesto que presenta una alternativa al orden existente, que no nombra nunca el proceso de separación y enfrentamiento que lleva a cabo porque lo deja implícito. El populismo, por su parte, explicita los conflictos que implica construir una sociedad, mientras que el institucionalismo los niega. El institucionalismo se autopercebe de esta manera porque entiende que todas las demandas pueden ser atendidas en su orden institucional, las demandas no van más allá de meras peticiones que siempre son dirigidas al interior de las instituciones y pretende que los actores sociales tengan «una existencia inmanente dentro de las localizaciones objetivas que configuran el orden institucional» (Laclau, 2016, p. 28). El momento populista, a diferencia del institucionalista, trata de agrupar las demandas con el objetivo de construir una nueva identidad popular y negar los valores hegemónicos existentes. El populismo es ese momento en el que se acepta que hay un conflicto en torno a cómo construir una sociedad.

En definitiva, lo que distingue al populismo del institucionalismo no es que el primero construya un pueblo y el segundo no, sino la explicitación de ello, nombrar ese proceso, el hecho de no dejarlo implícito. A este respecto, sobre la diferencia entre populismo e institucionalismo, señala Laclau que el institucionalismo «hace coincidir los límites de la formación discursiva con los límites de la comunidad» (Laclau, 2016, p. 107).

Si la demanda es satisfecha, esto es, si orden institucional existente ofrece una respuesta satisfactoria, el problema se termina. Pero si no, un conjunto de demandas no satisfechas podrían establecer entre ellas una relación equivalencial. Ese resultado, si no es interrumpido por factores externos, podría desencadenar en el surgimiento de un distanciamiento cada vez mayor que separe al sistema institucional de quienes lanzan el reclamo. Es así como nace la formación de una frontera interna, una dicotomización, en el seno de la comunidad, a través del surgimiento de una cadena equivalencial de demandas insatisfechas. Es entonces cuando tiene lugar el tránsito fundamental que antes señalábamos, la transformación de las peticiones en reclamos. El error del

planteamiento de Castro radica en que concibe la «demanda» sólo en el sentido de petición, de demanda aislada y no de reclamo. Es decir, soslaya que la categoría de «demanda social» tiene para Laclau un doble sentido, de petición y de reclamo. Las demandas son las unidades menores en las que se puede dividir la unidad del grupo, siendo la unidad del grupo el resultado de una articulación de demandas. La demanda es la forma elemental de construcción del vínculo social. Laclau señala que demanda puede significar tanto petición como reclamo (Laclau, 2009). Esta distinción es fundamental, pues los primeros rasgos que definen al populismo tienen que ver con la ambigüedad en el significado de «demanda», el tránsito de la petición al reclamo, sobre el que ahora nos detendremos.

A la demanda social que permanece aislada Laclau la denomina «demanda democrática»; y a la pluralidad de demandas que, a través de su articulación equivalencial, constituyen una subjetividad más amplia, en los que ciertos discursos tienden a dividir un único espacio político en dos campos opuestos, las denomina «demandas populares». Sin esa relación equivalencial no puede existir el populismo, pues no se darían las dos precondiciones necesarias para una configuración populista que señalábamos antes al enunciar los elementos estructurales del populismo: en primer lugar, el establecimiento de una frontera interna antagónica que separa al pueblo del poder; y, en relación a las equivalencias, una articulación equivalencial de demandas que hacen posible el surgimiento del pueblo. A estas dos precondiciones habríamos de sumarle la tercera, que abordaremos más adelante, la unificación de las demandas de la cadena equivalencial en un sistema estable de significación, en una identidad popular.

Quizás resulte extraño que Laclau denomine «demanda democrática» a la demanda que permanece aislada en vez de llamarla demanda puntual o, simplemente, demanda aislada. Cabría preguntarse qué hay de particularmente democrático en ella. Cuando Laclau se refiere a la «demanda democrática» no está entendiendo nada relacionado con un régimen democrático, pues las demandas democráticas son igualmente absorbibles tanto por un régimen liberal como por un régimen fascista. Laclau, de la noción más usual de «democracia», y en relación a la demanda democrática, toma dos rasgos: en primer lugar, son demandas que han sido realizadas al sistema por alguien que ha sido excluido de él, con lo que se pone de manifiesto una dimensión igualitaria implícita en ellas; y, segundo, la propia emergencia de la demanda ya presupone cierto tipo de exclusión o privación, eso que Laclau llama «ser deficiente». Así, referirse a ella como «demanda democrática» en lugar de «demanda puntual o aislada» no es un capricho, puesto esta segunda denominación nos evocaría la idea de una demanda cerrada en sí misma, una positividad completa a la que nada le falta, sin deficiencia. Con lo cual, al no diferenciar entre demanda y reclamo, Castro concibe erróneamente la noción de demanda de Laclau como meramente liberal.

6. ¿PUEBLO O MULTITUD? EL DEBATE LACLAU/NEGRI Y SU RECEPCIÓN HOY

Laclau y Antonio Negri comparten una misma inquietud: ambos tratan de pensar a partir de una heterogeneidad de demandas y en una unidad grupal que sería el resultado de esa misma heterogeneidad. Sin embargo, el principal desacuerdo entre ambos radica en el modo en que se constituyen las identidades colectivas. Laclau pone en duda que la inmanencia, concepto central y fundamento de la unidad de la multitud en Negri, pueda explicar las luchas sociales. Para Laclau, por el contrario, es necesaria la creación de un vínculo político entre las distintas luchas sociales.

Todas sus diferencias teóricas tienen un mismo origen: la dependencia negriana de la inmanencia. Un enfoque que, según Laclau, conduce a Negri a simplificar demasiado las tendencias a la unidad que tienen lugar en el interior de la multitud. Con este enfoque inmanentista Negri no puede explicar en qué consiste una ruptura revolucionaria. Para Laclau no hay otra salida que abandonar el terreno de la inmanencia radical. El objetivo no es volver a una trascendencia pura, sino al modo en que se estructura el terreno social, lo que Laclau llama «trascendencia fallida»: «La trascendencia está presente, dentro de lo social, como la presencia de una ausencia. Es fácil entender cómo podemos movernos a partir de aquí hacia las categorías principales de nuestro análisis: plenitud ausente, investidura radical, objeto *a*, hegemonía, etc. Éste es el punto real donde *multitud* y *pueblo* como categorías teóricas se separan» (Laclau, 2011, p. 78).

La originalidad de Negri radica, en buena medida, en haber sido capaz de enlazar la ontología sustancialista spinoziana con el materialismo histórico marxista. Con esta operación, Negri intenta rescatar a Marx de los límites impuestos por la filosofía idealista de la dialéctica. Y para ello, vincula a Marx con Spinoza al tiempo que esquiva a Hegel. La novedad filosófica sobre la que pone luz Negri es el hallazgo de una cierta homología entre el materialismo productivo, formulado por Spinoza en un nivel propiamente ontológico; y el mismo materialismo productivo, formulado por Marx no en un nivel ontológico, sino en el nivel de la historia (Negri, 2015).

En Negri, la unidad es la expresión de una tendencia espontánea a la convergencia, por lo que no es necesario ningún tipo de construcción política. La unidad sería el resultado de una tendencia casi natural de la multitud a luchar contra la opresión. En cambio, la unidad, tal como la presenta Laclau, presupone, como ya hemos señalado, el establecimiento de lógicas equivalenciales y la creación de significados vacíos.

Dentro del entramado teórico de Negri, la política se torna impensable. A través de Spinoza, hace coincidir el horizonte de la inmanencia y el del orden político democrático. Es en el plano de inmanencia donde se hacen efectivos los poderes de la singularidad, por lo que no puede haber mediación exterior alguna, lo singular es la multitud. La multitud encuentra en su propio poder productivo los medios para llegar a constituir un sujeto político (Hardt, Negri,

2004). La unidad de la multitud proviene, así, de la agregación espontánea de una pluralidad de acciones que no necesitan de ninguna articulación entre sí. Sin una teoría de la articulación, la política es impensable.

«La multitud de la que nos habla es una elaboración puramente imaginaria. Lo que existía a principios de la modernidad era una sociedad estamental, profundamente fragmentada y de ninguna manera encaminada hacia la construcción de un sujeto político unificado y capaz de establecer un orden social alternativo» (Laclau, 2011, p. 132). Es decir, hay un sujeto históricamente existente a quien Negri otorga una plena inmanencia, la multitud. La plena realización de la inmanencia de la multitud sería la eliminación de toda trascendencia. Desde esta perspectiva, la soberanía es siempre un aparato esencialmente represivo que trata de impedir el surgimiento democrático de la multitud.

Para Laclau, lo que falta en la producción teórica de Negri es alguna teoría coherente de la subjetividad política. La razón de esta falta se explica por su abandono de la categoría de articulación. Laclau reconoce que la articulación no ha de ser reducida a las formas institucionales de la forma-partido, pero sí a formas más complejas de articulación.

Lo que señala el filósofo argentino es que la cuestión decisiva se juega en cómo se concibe la universalidad: el pueblo, en el planteamiento laclausiano; la multitud en el negriano. Para Negri, la multitud no es una universalidad parcial construida políticamente, como sí lo es el pueblo de Laclau, sino una universalidad espontánea y subyacente. El planteamiento de Laclau, por el contrario, requiere de una negatividad que fragmenta la base social y que es irreductible a la inmanencia pura: «Quizás la incoherencia fundamental del libro que estamos comentando [*Imperio*] es que, mientras propone fragmentos de un programa político perfectamente aceptable, sus condiciones de realización son denegadas por las categorías teóricas y estratégicas en las que se basa el análisis. Las multitudes nunca son espontáneamente multitudinarias; solo pueden llegar a serlo a través de la acción política» (Laclau, 2011, p. 140).

En nuestra opinión, y en relación a la racionalidad neoliberal, desde la concepción de «lo común» de Negri es imposible rastrear los modos en que los individuos interiorizan las necesidades del capital, como elemento fundamental en los procesos de subjetivación postfordistas. Esta deficiencia que hallamos en el análisis de Negri imposibilita, a nuestro juicio, el abordaje del neoliberalismo como modo de gobierno, como dispositivo de control de la subjetividad y de formas de vida. Consideramos, pues, que es del todo pertinente impugnar y complementar el análisis negriano desde la figura propuesta por Foucault del «empresario de sí».

Y es que para Negri, en la producción biopolítica el capital no determina la disposición cooperativa, sino que el trabajo mismo produce cooperación autónomamente respecto al poder de mando capitalista. A su juicio, la fuerza de trabajo biopolítica está tornándose cada vez más autónoma, mientras que el capital se limita a gravitar sobre ella de forma parasitaria a través sus aparatos de captura, sus mecanismos de explotación y redes financieras.

«Lo común» siempre es presentado por Negri como una relación positiva y cualitativamente nueva entre el trabajo y el capital, a través de la cual el trabajo siempre se convierte en una labor autónoma, autoorganizada, productora de cooperación social. Para Negri, todas las actividades que tienen lugar en el marco de la producción postfordista se crean de forma interna al trabajo y de forma externa al capital. Una relación que, además, siempre contiene la posibilidad de desarrollar formas cooperativas de trabajo. Desde nuestra perspectiva, el problema de esta concepción negriana radica en considerar que el desarrollo de la cooperación social es siempre un proceso autónomo y autoorganizado. En *Commonwealth*, Negri redefine la materialidad de las transformaciones postfordista para comprender «lo común» como algo que no existe, sino que se crea, se produce. De ahí que Negri no hable del «común» sino de «lo común». Su concepción de «lo común» parte de concebir el marxismo como una forma ontológica, una acción ontológica que genera el proceso histórico por medio del conflicto que crea, determina y produce. Negri conceptualiza el mundo como un proceso material y afirmativo de constitución.

Desde la perspectiva negriana, en la medida en que la producción deviene cada vez más inmaterial, lo fundamental es cómo escapar a la captura que realiza el capital de la riqueza producida. En lo fundamental, consideramos que Negri acierta en proponer la explotación postfordista como expropiación y captura. Sin embargo, nos parece que no siempre la formación de «lo común» y la organización del trabajo contienen la anterioridad ontológica al proceso de captura que él describe. Y es que el proceso que Negri siempre presenta como anterior y autónomo, muchas veces es un proceso que contiene una anterioridad ontológica bien distinta, esta es, la interiorización por parte de la fuerza de trabajo de las necesidades del capital. Sucede entonces que el proceso de producción es, en efecto, inmanente —el postfordismo es un plano de inmanencia— en el cual se produce no un desarrollo de la cooperación social, determinada por una lógica propia, que luego es capturada y expropiada por el capital, sino un desarrollo automático de la interiorización de las necesidades del capital y la lógica del mando. Dado que la producción de la cooperación social está estructurada en beneficio de la acumulación, no siempre el trabajo puede tener ese carácter autónomo que señala Negri. Existe un compromiso subjetivo de la fuerza de trabajo con el capital.

Los análisis de Diego Sztulwark (2019) se inscriben y dialogan con el pensamiento de la diferencia, del cual Negri es deudor. En su libro *La ofensiva sensible*, Sztulwark presenta lo neoliberal como aquello que subsiste bajo la forma de poderosas micropolíticas. El neoliberalismo no es solamente una política que el Estado aplica en ciertas coyunturas, referente a determinada gestión de los recursos, sino que es un conjunto de dispositivos micropolíticos. Las micropolíticas son dispositivos que subjetivan bajo la forma de la empresa. ¿Qué somos nosotros individual y colectivamente desde ese punto de vista? Empresas, somos un capital a gestionar. Y el neoliberalismo sería la primera forma de dominación política que pone en el centro absoluto de la experiencia la libertad.

Así, El tipo de mando que hay en el neoliberalismo es sobre el medio más que sobre el cuerpo. El medio es el «entre» en el que se generan afectos y opiniones.

Desde esta comprensión de lo neoliberal, Sztulwark encuentra en Laclau una atractiva teoría política de izquierda, un cruce entre lacanismo y peronismo como alternativa postmarxista al neoliberalismo (Sztulwark 2019, p. 31). Como teoría se ha mostrado útil para descubrir el momento constructivo que se abrió en un contexto en el cual las fuerzas de la crisis deslegitimaron el orden neoliberal y se dispusieron a construir una nueva representación política (2019, p. 32). Sin embargo, critica su excesiva confianza en la instancia de la articulación simbólica como horizonte de constitución de lo subjetivo y de lo político, junto con un escaso interés por sus determinaciones materiales, que le han restado capacidad para pensar la persistencia e influencia de las micropolíticas neoliberales, que no necesitan controlar el Estado para crear modos de vida (2019, p. 32). Observa una insuficiencia de la teoría populista de la subjetividad para problematizar e ir más allá de lo neoliberal. Lo que deja pendiente la teoría del populismo es un sentido fuerte de crítica de lo neoliberal (2019, p. 33).

Y, más en concreto, señala su incapacidad para sobreponerse a la ofensiva de las micropolíticas neoliberales sobre el ámbito de la sensibilidad. Si bien la teoría populista acierta en mostrar que la articulación hegemónica es inmanente a las operaciones que atraviesan las luchas particulares, falla al idealizar lo político como modelo racional y como lógica de comunicación. Frente a esta perspectiva, Sztulwark introduce la vigencia de Félix Guattari como pensador político, al asumir que «lo sensible» en sí mismo se ha convertido en un campo de batalla. Otorga a sus cartografías micropolíticas una mayor afinidad con las subjetividades de la crisis. Su perspectiva sobre las dinámicas que él llama «moleculares» aporta una comprensión posible, allí donde el punto ciego del populismo conduce a un impasse (2019, p. 33).

En una línea similar, Verónica Gago (2015) sostiene que Laclau sólo considera el neoliberalismo en términos macropolíticos. Es una visión simple del neoliberalismo. De ahí que lo macro-estatal se proponga como solución imaginada de todos los problemas. Gago parte de la dinámica axiomática del capital que Deleuze y Guattari teorizaron en *Mil Mesetas*.

También Enrique Dussel (2001) parte de una concepción parecida. Sostiene que la propuesta de Laclau no es capaz de reconstruir la razón neoliberal. Para Dussel, el pueblo es un hecho y no el horizonte de una producción teórica. Dussel parte de las luchas micropolíticas que no aspiran a la articulación ni buscan su universalización. La suya, dice él, es una crítica «post-anti-fundacionalista».

El análisis de Sztulwark sobre lo micropolítico nos parece muy pertinente y consideramos que señala una deficiencia estructural del planteamiento laclauiano. Sin embargo, creemos que la dicotomía que establece entre lo simbólico y lo material es desacertada.

Por discurso no entiende Laclau algo restringido al habla y a la escritura, sino un complejo de elementos en el cual las relaciones juegan un rol constitutivo. Su categoría de discurso no supone una distinción entre elementos lingüísticos y no lingüísticos de la vida social ni una distinción entre las ideas

y sus condiciones materiales. Su concepto de discurso abarca todas las dimensiones de la vida social, no solo las prácticas usuales de hablar, escribir y comunicar. El discurso se constituye como práctica, lo discursivo comprende tanto el plano lingüístico como el pragmático, esto es, una red de significación que articula elementos tanto lingüísticos como no lingüísticos. No se trata solo de palabras e ideas, sino también de prácticas que están conectadas con la lógica discursiva que las formula. Esto quiere decir que esos elementos no son pre-existentes al complejo relacional, sino que se constituyen a través de él. Escriben Laclau y Mouffe:

por «discursivo» no me refiero a aquello relativo al «texto» estrictamente definido, sino a un conjunto de fenómenos en y mediante los cuales tiene lugar la producción social de significado, conjunto que constituye una sociedad como tal. Por lo tanto, lo discursivo no está siendo concebido como un nivel, ni siquiera como una dimensión, de lo social, sino más bien como coextensivo a lo social como tal. Esto significa que lo discursivo no constituye una superestructura [...] o más precisamente, que toda práctica social se constituye como tal en tanto produce significado (Laclau, Mouffe, 2001, p. 102).

Para Laclau y Mouffe, la realidad siempre está mediada por sistemas simbólicos. Lo que intenta nombrar el término «discurso» es este plano de mediación simbólica. Laclau sostiene que no existen necesidades naturales, pues toda necesidad puesta en palabras está ya en el orden del lenguaje, es decir, en un mundo propiamente humano. Y la palabra, por plena que sea, no llega nunca a poder decirnos completamente. En el momento mismo que hablamos nos dividimos, subjetivamente, entre nuestro ser y aquello que intenta representarlo, entre lo que decimos desear y lo que deseamos. Laclau usa estas reflexiones para pensar la política desde el plano del discurso. Observa que toda identidad de clases y las fronteras políticas son procesos de identificación, esto es, se construyen en el campo de la representación simbólica. La identidad no es un efecto de construcción estructural, una subjetividad totalmente pasiva, sino el resultado de procesos de identificación generados, justamente, por esa falta de identidad.

Con la categoría de discurso, Laclau logra demostrar la imposibilidad de toda objetividad de construirse de manera autosuficiente, de forma cerrada y plena. La noción de discurso le sirve para ahuyentar cualquier esencialismo político, en la medida en que el discurso lo presenta como la condición de posibilidad de cualquier práctica hegemónica, pues solo es posible la operación hegemónica cuando no existe una identidad fijada previamente. Porque si tal fijación tuviese lugar, entonces solo existirían relaciones de necesidad y no de contingencia. La lucha hegemónica, en cambio, es una lucha por articular los elementos flotantes dentro de una formación discursiva específica.

En Laclau, la sociedad está organizada materialmente por el lenguaje, que es la materialidad y la condición primera del vínculo social. Pero el lenguaje está construido de tal modo que si bien configura la realidad, en la medida en que no existe una realidad prediscursiva no puede nombrar la totalidad de la

realidad. Laclau considera que en la estructura del lenguaje mismo está implícito el populismo, ya que siempre habrá antagonismos porque la estructura del lenguaje no puede cerrarse en una totalidad.

Cualquier identidad popular requiere ser condensada en torno a algunos significantes (pueden ser palabras, imágenes, personas, símbolos, etc.), el punto nodal de una identificación que se refiere a la cadena equivalencial como totalidad: «cuanto más extendida es la cadena, menos ligados va a estar estos significantes a sus demandas particulares originales. Es decir, la función de representar la “universalidad” relativa de la cadena va a prevalecer sobre la de expresar el reclamo particular» (Laclau, 2016, p. 202). Esto implica que el símbolo popular, entendido como denominador común, no es un rasgo positivo compartido en última instancia por todos los eslabones de la cadena. La identidad popular no está compuesta de partes, sino de una parte que funciona como el todo, al modo que una *plebs* reivindica ser idéntica al *populus*.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Th. (2005). *Ensayos sobre la propaganda fascista: psicoanálisis del antisemitismo*. Buenos Aires: Paradiso.
- Alemán, J. (2016). *Horizontes neoliberales en la subjetividad*, Grama Ediciones, Buenos Aires, 2016.
- Bauman, Z., *Modernidad líquida*. Barcelona: Paidós.
- Biglieri, P. (2019). «¿Hacia un duelo del populismo?», en Cadahia, L., Coronel, V., Ramírez, F. (eds.), *A contracorriente. Materiales para una teoría renovada del populismo*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, pp. 199-219.
- Cadahia, L. y Coronel, V. (2018). «Populismo republicano: más allá de “Estado versus pueblo”», en *Nueva Sociedad*, núm. 273, enero-febrero.
- Cadahia, L. (2018). «Intermitencias: materiales para un populismo republicano», en Villacañas Berlanga, J. L., Ruiz San Juan, C., *Populismo versus Republicanismo. Genealogía, historia, crítica*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Cammack, P. (2000). «The resurgence of populism in Latin America», en *Bulletin of Latin American Research*, vol. 19, núm. 2, pp. 149-161.
- Castro Orellana, R. (2019). «Apuntes críticos sobre el concepto de hegemonía en Dussel y Laclau», en *Alpha*, núm. 48, pp. 123-137.
- Deleuze, G. (2010). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos.
- Dussel, E. (2001). *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Fassin, É. (2018). *Populismo de izquierdas y neoliberalismo*. Barcelona: Herder.
- Foucault, M. (2009). *El nacimiento de la biopolítica*. Madrid: Akal.
- Gago, V. (2015). *La razón neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Hardt, M. y Negri, T. (2004). *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*. Barcelona: Debate.
- Hardt, M. y Negri, T. (2011). *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*. Madrid: Akal.

- Laclau, E. (2000). «Identidad y hegemonía: el rol de la universalidad en la constitución de lógicas políticas», en Butler, J., Laclau, E., Žizek, S., *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Buenos Aires: FCE.
- Laclau, E. (2009). «El “fin de la política” y el desafío del populismo de derecha», en Panizza, F. (comp.), *El populismo como espejo de la democracia*. Buenos Aires: Paidós, pp. 72-97.
- Laclau, E. (2011). *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política*. México: FCE.
- Laclau, E. (2016). *La razón populista*. México: FCE.
- Laclau, E., Mouffe, Ch. (2001). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI.
- Negri, A. (2015). *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas a la modernidad*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Sztulwark, D. (2019). *La ofensiva sensible. Neoliberalismo, populismo y el reverso de lo político*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Villacañas, J. L. (2015). *Populismo*. Madrid: La Huerta Grande.

Universitat de Barcelona y
Universitat Autònoma de Barcelona
antonio.gomez.villar@hotmail.com

ANTONIO GÓMEZ VILLAR

[Artículo aprobado para publicación en febrero de 2021]