

Delbosco, Ricardo

El suicidio del populismo: una lectura de Ernesto Laclau a partir del pensamiento de Augusto Del Noce

Colección, Año XXII, N° 27, 2017

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Delbosco, R. (2017). El suicidio del populismo : una lectura de Ernesto Laclau a partir del pensamiento de Augusto Del Noce [en línea]. *Colección*, 22(27). Disponible en:
<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/suicidio-populismo-laclau-del-noce.pdf> [Fecha de consulta:....]

EL SUICIDIO DEL POPULISMO: UNA LECTURA DE ERNESTO LACLAU A PARTIR DEL PENSAMIENTO DE AUGUSTO DEL NOCE

Ricardo Delbosco*

Universidad Católica Argentina

✉ ricardodelbosco@yahoo.com.ar

Recibido: 30 de noviembre de 2016

Aceptado: 18 de mayo de 2017

Resumen: En este trabajo se desarrolla un estudio crítico de la propuesta filosófico-política de Ernesto Laclau, reconocido posmarxista, neogramsciano. A tal fin resultan especialmente oportunos los conceptos y la metodología desarrollados por Augusto Del Noce en su análisis crítico del pensamiento de Gramsci en Italia en la segunda mitad del siglo XX. Su reconocida tesis del “suicidio de la revolución” sostiene que el pensamiento marxista gramsciano estaba ya en un proceso de autodisolución, de negación de sí mismo por su propia lógica interna, mucho antes de su colapso histórico-político. Dado que el pensamiento de Gramsci es fundamental en la conformación de la filosofía de Laclau, podemos preguntarnos si no ocurre algo parecido en la teoría sobre el populismo planteada por el teórico argentino. El populismo de Laclau, ¿realmente puede conducir a los objetivos que se propone, o está destinado a suicidarse, a autodisolverse? Partiendo de estas preguntas, realizaremos una lectura crítica de orden estrictamente filosófico, analizando los fundamentos metafísicos y la coherencia interna del discurso laclauiano.

* El autor es Doctor en Filosofía por la Universidad Lateranense de Roma. Actualmente se desempeña como profesor de Filosofía y Antropología en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Católica Argentina.

Una versión preliminar de este artículo fue presentada como ponencia en el XII Congreso de la Sociedad Argentina de Análisis Político, Mendoza, 12 al 15 de agosto de 2015.

Palabras clave: Populismo, Laclau, Del Noce, Gramsci, Hegemonía, Democracia radical

Abstract: This paper presents a critical study of the philosophical and political proposal of Ernesto Laclau, recognized post-Marxist and neo-Gramscian. For this purpose the concepts and methodology developed by Augusto Del Noce in his critical analysis of Gramsci's thought in Italy in the second half of the twentieth century are particularly appropriate. His recognized thesis of the "Suicide of the Revolution" argues that the Gramscian Marxist thought was already in a process of self-dissolution and self-denial by its own internal logic, long before its historical and political collapse. Given that Gramsci's thought is fundamental in the conformation of the philosophy of Laclau, we may ask if something similar applies to his theory of populism. Can Laclau's populism actually lead to the objectives proposed, or is it intended to commit suicide, to dissolve itself? Starting from these questions, we will carry out a critical reading of strictly philosophical nature, analyzing the metaphysical foundations and internal consistency of the laclauian thought.

Keywords: Populism, Laclau, Del Noce, Gramsci, Hegemony, Radical Democracy

I. Introducción

La idea de "suicidio", en el ámbito de la filosofía política, se refiere al proceso de autodisolución de una ideología, tal como propuso el filósofo italiano Augusto Del Noce en su obra *El suicidio de la revolución*, de 1978. El objeto de su estudio era la ideología revolucionaria italiana en su versión gramsciana, y al hablar de "suicidio", Del Noce se refería a un proceso de autodisolución del pensamiento revolucionario, es decir, a una negación del mismo realizada no por una ideología o filosofía contraria, sino por su propia lógica interna. Según este autor, en Italia se da el triunfo del inmanentismo de Gramsci en el plano cultural y al mismo tiempo se verifica su fracaso respecto de los objetivos de fondo de la revolución. A este fenómeno Del Noce lo llamó también "heterogénesis de los fines", es decir, una filosofía que en su realización produce los efectos contrarios a los buscados. Y esto no es resultado de un proceso contingente sino de la

“necesidad de las esencias filosóficas”, como suele decir el filósofo de Turín.

No es casual, entonces, tratándose de una crítica profunda al pensamiento de Gramsci, que alguno de estos conceptos de Del Noce sean atinados también para hacer una lectura crítica de la propuesta filosófico-política de Ernesto Laclau, reconocido posmarxista neogramsciano. El populismo, tal como él lo entiende, es la lógica de la construcción del “pueblo”, es una realización de la democracia, en la medida en que multiplica los espacios políticos y supone la incorporación de nuevos sujetos que estaban excluidos del juego de poder¹. ¿Es esto cierto? ¿O estamos ante otro caso de “heterogénesis de los fines”? El populismo así entendido, ¿puede tener otro destino que el de la autodisolución?, ¿puede conducir a una meta que no sea el suicidio?, ¿puede escapar a la amenaza de un irracionalismo² que vacíe de contenido a su propuesta democrático-populista?

En este estudio nos proponemos realizar una lectura profunda, en clave metafísica-ontológica, de la teoría populista de Laclau para verificar si efectivamente los objetivos que él plantea –la democracia radicalizada, en una primera etapa, la construcción de un “pueblo”, la multiplicación de nuevos actores en el juego de poder– se favorecen desde su teoría o si el populismo se “suicida”, por su propia lógica, negando la misma posibilidad de plantear semejantes objetivos, incurriendo en una suerte de irracionalismo. Si bien este tipo de perspectiva, metafísica, es ajeno al lenguaje de Laclau, entendemos que el mismo autor en distintos pasajes de su obra plantea su teoría política en un registro de tipo ontológico (Laclau

¹ Esta concepción de la democracia atraviesa toda la obra de Laclau. “Multiplicar los espacios políticos e impedir que el poder sea concentrado en un punto son, pues, precondiciones de toda transformación realmente democrática de la sociedad.” (Laclau y Mouffe 1987: 223); “...es profundamente democrática porque implica la introducción de nuevos sujetos colectivos en la arena histórica.” (Laclau 2005: 212); “La soberanía, finalmente, también puede ser totalitaria en el caso extremo en que implica una concentración *total* del poder; pero también, profundamente democrática, si implica un poder articulador y no determinante, esto es, cuando «otorga poder» a los desvalidos.” (Laclau 2008: 121).

² Utilizaremos el término “irracionalismo” en un sentido cercano al que le atribuye Augusto Del Noce, es decir, un pensamiento que niega la idea misma de verdad, destruyendo la razón e imposibilitando cualquier tipo de argumentación que no tenga al poder como última fundamentación (Del Noce 1978: 266-267).

2014: 151), abriendo el juego a una lectura como la que aquí proponemos. El planteo ontológico-político de Laclau se presenta como una superación de la que él llama ontología clásica, pero esto no impide que se indaguen en su obra los fundamentos, o post-fundamentos (Marchart 2009), desde los cuales elabora su propuesta. Eso es lo que nos proponemos en este trabajo.

II. Laclau y Del Noce, dos lecturas de Gramsci

Augusto Del Noce fue uno de los filósofos católicos más importantes del siglo XX en Italia. Ernesto Laclau, argentino, aunque vivió buena parte de su vida en Londres, fue un reconocido filósofo de la política de la corriente que se ha dado en llamar posmarxista. Al leer las obras principales de estos dos autores, aun cuando se trata de publicaciones separadas por unos cuantos años, es inevitable imaginarlos en un interesante diálogo, porque sus temas, sus intereses y convicciones los ponen en un mismo terreno de debate. Es como si se hablaran y contestaran a través del tiempo. Intentaremos en estas páginas plantear este intercambio, asumiendo que es siempre difícil establecer un diálogo entre pensadores de mundos tan diferentes. Lo que facilitará nuestra tarea es el profundo interés que ambos tienen en la figura de Antonio Gramsci. Del Noce busca en Gramsci una clave para entender el siglo XX, un siglo que él considera profundamente filosófico. Laclau, en cambio, parte de Gramsci para reformular un proyecto de izquierda de cara al nuevo milenio.

Lo que nos impulsa a buscar un encuentro virtual entre estos dos intérpretes es la sorprendente coincidencia en muchas de sus apreciaciones sobre el filósofo sardo, tratándose de dos autores que están todo lo lejos que se puede estar desde el punto de vista filosófico e ideológico. Pero no se trata solamente de verificar coincidencias, sino principalmente de extraer de ellas importantes consecuencias de tipo filosófico.

En primer lugar, podremos conocer mejor algunos aspectos del pensamiento de Gramsci, especialmente aquellos que nos ayudan a explicar el presente, marcando la actualidad y la importancia de este autor. En segundo lugar, la lectura de Laclau resultará una suerte de comprobación del diagnóstico “profético” delnoceano de los años '60 y '70, cuando señalaba los posibles caminos de la filosofía gramsciana y su impacto en la

realidad política. Por último, este debate nos pondrá frente a una cuestión de capital importancia para la reflexión filosófico-política, la de la relación entre la democracia y el totalitarismo en el marco de una más profunda confrontación entre una filosofía inmanentista y una filosofía abierta a la trascendencia. Parafraseando el título de una obra de Laclau nos preguntaremos aquí si la *hegemonía* es realmente una vía hacia la *radicalización de la democracia* (Laclau y Mouffe 1987) o si puede ser también una puerta de entrada al totalitarismo³. Indagaremos si el populismo que defiende Laclau es realmente una lógica política que incluye nuevos actores en el juego político, y por eso es apreciable, o si es un discurso que se autodisuelve, que se suicida en el irracionalismo, negando con sus premisas filosófico-políticas los objetivos que se plantea. Para esto es necesario remontarnos a una de sus fuentes, es decir, a la filosofía del mismo Gramsci.

El pensamiento de Gramsci parece estar destinado a una actualidad siempre creciente, como clave de una transición desde lo moderno a lo posmoderno. En esto coinciden Del Noce y Laclau. Del Noce señala con razón que Gramsci es el único filósofo del marxismo cuya fama ha resistido a la contestación del '68 (Del Noce 1978: 114). Esto se debe a que lo que Gramsci modifica del marxismo es justamente aquello que lo abre a una filosofía posmoderna, una serie de conceptos que flexibilizan las categorías marxistas y, sobre todo, permiten pensarlas no como algo dado sino como el resultado de una construcción, aunque permanezca en Gramsci, según Laclau, un residuo esencialista. Éste es el núcleo conceptual en el que hace centro la reflexión de Laclau y Mouffe, en su obra de 1985. Al desplazar su atención de la estructura –usando las categorías clásicas del marxismo– a la superestructura, es decir, de la economía a la cultura, Gramsci se aleja

³ Utilizaremos el término “totalitarismo” en el sentido en el que lo plantea el propio Del Noce (Del Noce 1978: 266-267). Se trata de una concepción del poder despojada de todo vínculo con una racionalidad que tenga a la verdad como horizonte de búsqueda. Es totalitario el poder que se ejerce fundado sólo en sí mismo. Para Del Noce, la desaparición de la idea misma de “verdad” no puede menos que llevar al puro poder, es decir, al totalitarismo. No es necesario que éste adopte políticamente formas tan brutales como el nazismo. Se puede hablar, según Del Noce, de un totalitarismo “blando” cuando, desaparecida la racionalidad que busca una verdad, las relaciones entre los hombres se reducen a meros juegos de poder.

(aunque no totalmente) de ese aspecto determinista y naturalista que aún permanecía dentro del marxismo. Como consecuencia de este desplazamiento, el tema central ya no será el de la explotación económica del proletariado por parte de la burguesía, sino el de la creación de una cultura nueva, la filosofía de la praxis en su máxima coherencia, que implica el inmanentismo más radical, la eliminación de todo residuo de trascendencia, religiosa o metafísica, de la cultura. “La filosofía de la praxis es el ‘historicismo’ absoluto, la mundanización y terrenalidad absoluta del pensamiento, un humanismo absoluto de la historia” (Gramsci 1975: 198)⁴. La revolución será, para Gramsci, una consecuencia de este cambio cultural, será, en parte, el resultado de la imposición de un “nuevo sentido común”. La revolución no es un cambio violento sino un proceso de lucha cultural, unido al cambio económico-material. Para liderar este proceso de cambio está el Partido, el “moderno Príncipe”. La tarea de la reforma cultural es para Gramsci fundamental: “Una parte importante del Príncipe moderno deberá estar dedicada a la cuestión de una reforma intelectual y moral” (Gramsci 1972: 15). Esta nueva perspectiva de Gramsci es la que lo hace tan importante y original, tanto para Del Noce como para Laclau. El marxismo se transforma de tal manera en Gramsci, que el incipiente posmodernismo puede reconocerse en él, aun cuando en Gramsci permanecen elementos extraños al posmodernismo. La negación de la metafísica del ser y la acentuación del momento cultural de la revolución, parecen ser conceptos que nos llevan, a través de Gramsci, al presente posmoderno. Y si la historia -en una filosofía de la praxis como la marxista- es el juez universal, evidentemente Gramsci representó la *verdad* del marxismo en Occidente, porque, captando aquello que había de fecundo en Marx, logró que sus ideas se hicieran mundo, plasmándose en la historia.

III. Del Noce, profeta del suicidio de la revolución

El texto fundamental, aunque no el único, de la interpretación de la filosofía de Gramsci por parte de Augusto Del Noce es *Il suicidio della rivoluzione*, de 1978, que es al mismo tiempo quizás su obra más famosa.

⁴ La traducción de todos los textos en italiano de Gramsci y Del Noce es nuestra.

Allí encontramos dos tesis sobre Gramsci. La primera, verdaderamente “revolucionaria” en su originalidad, es la demostración del estrecho parentesco entre la filosofía de Gramsci y la de Giovanni Gentile, el filósofo oficial del fascismo. Se trata de un verdadero hallazgo de Del Noce, del cual fue plenamente consciente, cargado de implicancias. Evidentemente, señalar una relación profunda, filosófica, entre uno de los fundadores del Partido Comunista Italiano y el filósofo elegido por Mussolini para dar forma teórica a su movimiento, es una tesis muy polémica. Sin embargo, no debería sorprender tanto el hecho de que dos autores que vienen, en última instancia, del hegelismo, y que buscan la máxima coherencia, terminen por encontrarse. Lo que ocurre es que no es fácil abstraerse de las diferentes formas políticas concretas en la que se plasmó el pensamiento de uno y otro. Según Del Noce, se trata de dos resultados posibles de la filosofía de la praxis, siempre que se la plantee en términos profundos, es decir, a partir de aquello que había de más filosófico en Marx, sus *Tesis sobre Feuerbach*. Tanto Gentile, uno de los primeros en estudiar al joven Marx, como Gramsci, identificaron en las *Tesis* el corazón de la filosofía marxista. En el fondo lo más revolucionario de Marx es haber planteado la filosofía como praxis, negando el concepto mismo de teoría. No se trata de interpretar el mundo sino de transformarlo. No hay un orden *dado* que contemplar. Todo orden es el resultado de la praxis humana. Por eso la verdadera filosofía, según Marx, no puede ser espectadora pasiva, sino que debe mostrar su verdad, es decir, su poder, su capacidad de transformación, en la praxis histórica. Sobre esta base ya puede empezar a verse la relación entre el actualismo gentiliano y la hegemonía gramsciana. Los dos buscan plasmar en su pensamiento el programa de una completa liberación de la praxis respecto de cualquier limitación apriorística o trascendente. Cuando Gramsci emprende esta tarea filosófica, entiende que un obstáculo importante para imponer esta visión lo representa Benedetto Croce. Su adversario directo es la cultura católica italiana, eminente representante de la cultura de la trascendencia, pero Croce es un enemigo interno. Es el personaje más influyente de la cultura italiana de comienzos del siglo XX, de matriz neo-hegeliana, y por lo tanto, partidario del inmanentismo, como Gramsci. Pero desde el punto de vista del filósofo sardo, Croce no representa un inmanentismo radical. Su postura historicista, negadora de toda realidad trascendente, cae, sin embargo, en una visión teórica de la

filosofía. La filosofía en Croce sigue siendo contemplación, y no praxis. Es justamente en el trabajo de depuración de los elementos especulativos de la filosofía crociana que Gramsci, según Del Noce, encuentra, sin saberlo, a Gentile. Croce representa una visión especulativa de la filosofía de la praxis⁵, y en el plano político esto tiene consecuencias de tipo conservador. Croce, depurado de estos elementos, es equivalente al actualismo de Gentile, según Del Noce, y es al mismo tiempo la filosofía de la praxis, radicalizada, que busca Gramsci.

La segunda tesis de Del Noce sobre Gramsci, presente en su obra *Il suicidio della rivoluzione*, es justamente la que inspira este título. Podríamos resumirla de la siguiente manera: el triunfo de Gramsci es a la vez su fracaso. Triunfa porque consigue, según Del Noce, imponer su revolución cultural. La filosofía de la praxis se encarna cada vez más en la sociedad italiana, como un nuevo sentido común. Sin embargo, el resultado de esta operación es muy diferente del que Gramsci esperaba. A esto se refiere Del Noce cuando, recordando a Giambattista Vico, habla de “heterogénesis de los fines”. El mayor ejemplo de este tipo de dinámica se da justamente con Antonio Gramsci:

...en la realidad efectiva, el comunismo gramsciano sigue las intenciones de la burguesía. [...] Que el comunismo gramsciano resuelve la revolución en la modernización, pero que esa modernización debe entenderse como disociación completa del espíritu burgués respecto del cristianismo. [...] La crítica gramsciana del pacto cristiano-burgués afecta al cristianismo, pero no golpea de hecho a la burguesía; en su versión gramsciana, el partido revolucionario provee la ocasión al espíritu burgués de realizarse en estado puro. (Del Noce 1978: 280-283)

Gramsci fue funcional a su adversario, y esto ocurrió por una lógica interna de su pensamiento. El inmanentismo, la crítica de toda instancia trascendente, termina por erosionar los restos de mesianismo que quedaban en el mismo Gramsci. “La reforma gramsciana ha tenido la función de

⁵ Del Noce cita este texto de los *Quaderni* (Q 1224: 189): “*L’opposizione tra il crocismo e la filosofia della prassi è da ricercare nel carattere speculativo del crocismo...*” (cit. en Del Noce 1978: 118).

«productora de descreimiento» en un proceso que, si bien puso en crisis la fe religiosa de sus rivales, terminó por hacer lo mismo también con la propia.” (Del Noce 1978: 290) Lo que triunfó fue el aspecto negativo, crítico, de su pensamiento, y ese aspecto devoró al otro, positivo, que también existía en él.

Con este panorama, Del Noce intenta volver a proponer una filosofía de la trascendencia como fundamento de la vida política, no en forma dogmática o impuesta, sino a partir del fracaso de la filosofía inmanentista, fracaso del que Gramsci representaría el punto culminante. Si se quiere refundar una convivencia de tipo democrático, no queda otro camino que el de hacerlo sobre las bases de una filosofía de la trascendencia, sobre valores y verdades que no son el resultado de una construcción humana. Estos valores y verdades son aspectos de un orden dado con el que el hombre se encuentra si despliega su capacidad contemplativa. Más que demostrar la existencia de este orden dado o desarrollar la metodología necesaria para conocerlo en su objetividad, Del Noce nos lleva hacia él a partir de la evidencia del fracaso de la postura inmanentista y de su potencial totalitarismo. En efecto, Del Noce cree que la filosofía inmanentista de Gramsci es portadora de un totalitarismo más profundo que los totalitarismos duros que se vieron en Europa en el período de las grandes guerras. Con su identificación de la filosofía con la ideología, es decir, con su negación de la idea misma de verdad, Gramsci pretende ofrecer una vía de liberación, sin embargo, “...más que camino de liberación, se manifestaría como proceso de destrucción de la razón, en el más literal sentido del término: el totalitarismo blando, infinitamente más grave en sus resultados que el totalitarismo duro.” (Del Noce 1978: 266-267)

Aquí la visión de Del Noce se alejará definitivamente de la interpretación que tendrá luego Laclau, para quien el proceso erosivo activado por la filosofía de Gramsci es un proceso positivo y liberador. Gramsci representa, según Del Noce, el mayor esfuerzo, y el mayor y definitivo fracaso, que haya habido por parte de la filosofía inmanentista para escapar al totalitarismo. “La intención de Gramsci es, pues, indudablemente la de neutralizar toda objeción que pueda ser hecha contra el comunismo en nombre del liberalismo. [...] Es en este sentido que debe ser entendida la prioridad que atribuye al momento cultural y pedagógico” (Del Noce 1978: 262).

El disenso debería desaparecer no por la fuerza sino por la acción pedagógica de la cultura. Todo esto nos lleva a ver que no tiene sentido hablar de un “más allá de Gramsci”, es decir, intentar continuarlo dejando a un lado el aspecto totalitario. Esto es lo que él mismo quiso hacer, sin poder lograrlo por razones filosóficamente *necesarias*. Su fracaso es, según Del Noce, *insuperable*.

IV. Laclau. Hegemonía y populismo

Es interesante el recorrido que nos proponen Laclau y Mouffe. Su análisis comienza con la crisis del marxismo hacia fines del siglo XIX y comienzos del XX, período en el que sale a la luz la incongruencia entre los hechos de la historia y el análisis y las proyecciones de Marx. Los autores nos presentan todos los intentos de respuesta a esta crisis que resultan finalmente fallidos. El error común de todas estas propuestas, según Laclau, consiste en no librarse totalmente de los restos de “esencialismo” presentes en la teoría marxista, entendido como la afirmación de algún tipo de verdad o realidad “dada” *a priori*, independiente de la construcción política misma. En general, persiste en todos estos autores o corrientes de la crisis del marxismo la idea de la *clase* social como un sujeto dado, preexistente a lo social, no construido en la misma interacción político-social. Junto con este *a priori* se verifica también un velado esencialismo en cuanto a la economía, que es vista como un dominio autónomo de leyes necesarias, independiente de la acción política. Este apriorismo trae una serie de problemas a los teóricos del marxismo. Por un lado, deben definir con precisión cuál es la *verdadera* clase obrera, y por otra parte, según los mismos principios de Marx, deben reconocer la historicidad, y por lo tanto la relatividad, de toda esencia social. ¿Quién es el sujeto histórico de la revolución? Alrededor de esta pregunta se verifican los fracasos teóricos del marxismo de este período. Laclau repasa los diferentes intentos de los autores por superar esta contradicción que ya estaba presente en el mismo Marx. Frente a esta situación del marxismo de principios del siglo XX, Gramsci representa verdaderamente un paso adelante, y el concepto clave de este avance es el de hegemonía. La intuición genial del filósofo sardo consiste en comenzar a postular el carácter práctico y no “dado” de las identidades de los grupos

sociales. La lógica de la hegemonía es justamente la que explicaría el proceso de construcción de un bloque histórico a través de la articulación de diferentes demandas sociales, entendiendo por articulación “toda práctica que establece una relación tal entre elementos, que la identidad de estos resulta modificada como resultado de esa práctica.” (Laclau y Mouffe 1987: 142)

Aquí está el potencial democrático de la filosofía gramsciana, según Laclau. A pesar de que en Gramsci todavía quedan residuos esencialistas (Laclau y Mouffe 1987: 103), vinculados al protagonismo por él atribuido *a priori* a la clase obrera, con su concepto de hegemonía se abren enormes posibilidades. Si se radicaliza esta intuición, entonces no hay nada antes del juego político-discursivo, nada *a priori*, ningún saber o identidad que sea propiedad exclusiva de un grupo de *elegidos o iluminados*. De esta manera el fundamento del poder no podrá buscarse fuera del mismo juego político. “El punto importante es que toda forma de poder se construye de manera pragmática e *internamente* a lo social, apelando a las lógicas opuestas de la equivalencia y de la diferencia; el poder no es nunca *fundacional*.” (Laclau y Mouffe 1987: 186) La construcción de una fuerza política no es otra cosa que la articulación de diferentes demandas particulares, de tal manera que una de éstas se eleva por encima de las otras logrando representarlas simbólicamente como universalidad. Esto es precisamente lo que se llama hegemonía en términos gramscianos. “Esta relación, por la que una cierta particularidad asume la representación de una universalidad enteramente inconmensurable con la particularidad en cuestión, es lo que llamamos una *relación hegemónica*.” (Laclau y Mouffe 1987: 13)

Esta lógica de lo político es sinónimo de democracia para Laclau, porque asegura la participación de las diferentes demandas en el juego de la articulación hegemónica. Ninguna demanda queda afuera *a priori*. A partir de este uso del concepto de democracia, se puede entender cómo su planteo filosófico-político puede oponerse a otros planteos que también reivindican la democracia, por ejemplo desde una perspectiva republicana. Para Laclau la democracia es la posibilidad de multiplicación de los agentes políticos que efectivamente participan del proceso de construcción de poder.

En su obra *La razón populista* (2005), Ernesto Laclau describe la lógica interna de la construcción de identidades de los grupos sociales. El concepto gramsciano de *hegemonía* es asociado al de *populismo*. En el fondo, según

Laclau, ambas categorías se refieren al proceso mediante el cual se construye una fuerza política, y, lo que es aún más importante, lo hacen sin recurrir a ningún tipo de fundamento apriorístico-esencialista. La hegemonía de Gramsci y el populismo de Laclau son dos maneras de explicar cómo una demanda social particular se articula con otras para dar lugar a una nueva realidad política. Laclau reivindica así al populismo argumentando que su misma lógica interna, contraria a toda forma de esencialismo o apriorismo político, lleva a una dinámica de mayor democracia, entendiendo por esta última una relación entre actores políticos en la que ninguno queda excluido de antemano, asegurando así “la introducción de nuevos sujetos colectivos en la arena histórica” (Laclau 2005: 212).

Un momento importante de la lógica inherente a la *razón populista*, es decir, a la dinámica de formación de un “pueblo”, es “la formación de una frontera interna antagónica separando al «pueblo» del poder” (Laclau 2005: 99). Tocamos aquí un punto fundamental del discurso de Laclau. Su visión de la política se apoya en una perspectiva radicalmente dialéctica. La construcción de poder necesita del antagonismo. “Si de lo que se trata es de construir una cadena de equivalencias entre las luchas democráticas, se necesita establecer una frontera e identificar un adversario.” (Laclau y Mouffe 1987: 20) La “cadena de equivalencias”, es decir, la articulación entre distintas demandas particulares, se hace posible por la identificación de un enemigo común. Por eso el antagonismo es un requisito de la democracia, según este autor.

El papel central que la noción de antagonismo desempeña en nuestro trabajo cierra toda posibilidad de una reconciliación final, de un consenso racional, de un “nosotros” plenamente inclusivo. Para nosotros, una esfera pública, sin exclusiones y dominada enteramente por la argumentación racional, es una imposibilidad conceptual. El conflicto y la división no son, en nuestro análisis, disturbios que desgraciadamente no pueden ser eliminados... [...] Lo que sostenemos es que sin conflicto y división, una política pluralista y democrática sería imposible.” (Laclau y Mouffe 1987: 18)

Tenemos entonces las dos primeras condiciones para la formación de un “pueblo”, en el sentido populista: la formación de una frontera interna a través de la identificación de un adversario común, y la articulación de las diferentes demandas, o construcción de una “cadena equivalencial” entre demandas. Falta el tercer paso, que consiste en la unificación de estas diferentes demandas en un “sistema estable de significación” (Laclau 2005: 99). Es en este paso del desarrollo en el que hace su aparición el concepto de “significante vacío”, concepto presentado ya por Laclau en un trabajo anterior (Laclau 1996). Laclau entiende que no alcanza sólo con el antagonismo para unir, pero tampoco se puede aspirar a una premisa de tipo afirmativo en sentido fuerte para articular muchas demandas en una única cadena. La ambigüedad propia del discurso populista, tantas veces criticada, lejos de ser una carencia es una virtud. En la construcción política, se debe buscar la menor “comprensión” posible en ese significante unificador (es decir que debe tener la menor cantidad posible de notas que lo definan) para lograr una mayor “extensión”. Desde este punto de vista, “...la identidad popular se vuelve cada vez más plena desde el punto de vista *extensivo*, ya que representa una cadena siempre mayor de demandas; pero se vuelve intensivamente más pobre, porque debe despojarse de contenidos particulares a fin de abarcar demandas sociales que son totalmente heterogéneas entre sí. Esto es: una identidad popular funciona como un significante tendencialmente vacío.” (Laclau 2005: 125)

Evidentemente, cuanto más nos acercamos al vacío total, más frágil se vuelve la unidad de esa formación. Pero si pretendemos llenar ese vacío con un contenido conceptual muy determinado, seguramente no lograremos construir una cadena de demandas importante. El populismo, entonces, o la construcción hegemónica, que en Laclau son prácticamente sinónimos, representa una lógica de lo político que evita los apriorismos y suma nuevos actores al juego político. En este sentido el populismo es una lógica democrática. Fundamentalmente esta lógica desarticula la ecuación entre poder y saber. El poder no se funda ya en un “saber” que sería propiedad exclusiva de unos pocos. Partiendo de Claude Lefort, sostiene Laclau: “Es porque no hay más fundamentos asegurados a partir de un orden trascendente, porque no hay más centro que aglutine al poder, a la ley y al saber, por lo que resultará posible y necesario unificar ciertos espacios políticos a través de aglutinaciones hegemónicas. Pero estas articulaciones

serán siempre parciales y sometidas a la contestación, puesto que ya no hay garante supremo.” (Laclau y Mouffe 1987: 234) Si el poder no se funda ya en un saber, en una verdad, todo se define en la política, todo se resuelve en el juego de poder. La política no se subordina a una verdad. Nada queda fuera del juego político porque, si así fuera, nos encontraríamos ante el posible fundamento de un poder no democrático. Aquello que se sustrae del juego político es un absoluto, un *a priori*, que cualquiera puede reclamar como fundamento de un poder que no se construye democráticamente. De esta manera, con la posmodernidad, que en filosofía significa justamente el fin de los absolutos, de las verdades trascendentes, se da el terreno más adecuado para la radicalización de la democracia, tal como la entiende Laclau en su obra de 1985 y la construcción del pueblo, según su visión de 2005.

Quizá lo que está surgiendo como posibilidad en nuestra experiencia política es algo radicalmente diferente de aquello que los profetas posmodernos del «fin de la política» anuncian: la llegada a *una era totalmente política*, dado 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, crean la posibilidad política de redefinir constantemente ese terreno. (Laclau 2005: 275-276; el destacado es nuestro)

Para cerrar este recorrido por el pensamiento de Laclau, volvemos a Gramsci. La actualidad del filósofo sardo se manifiesta en toda su dimensión en Laclau, en el que lo que queda del pensamiento revolucionario es el enorme poder de negación de las verdades y valores trascendentes y el poder de la cultura como constructora de identidades políticas immanentes. El poder se construye hegemónicamente a través de una lucha cultural.

V. ¿Democracia o totalitarismo?

Hemos visto que en el discurso de Laclau la democracia funciona como hilo conductor, como supuesto axiológico no cuestionado. Aunque Laclau por supuesto no plantea a la democracia como un valor esencial, sus

argumentos dan por sentado, sin justificarlo, que un proceso que conduce a una mayor democracia, a la incorporación de nuevos sujetos al juego político, es un proceso bueno, deseable. Este hecho nos enfrenta al menos con dos interrogantes. En primer lugar, ¿hay lugar en la filosofía de Laclau para un juicio de valor de estas características? ¿Admite en general su pensamiento la posibilidad de suponer implícitamente a la democracia como un valor? Es lo que intentaremos responder en el próximo apartado titulado “La cuestión ética”. En segundo lugar, dejando a un lado esta primera cuestión, la lógica de la hegemonía, o la “razón populista”, ¿conducen verdaderamente a una mayor democracia, aun entendiendo a ésta como lo hace Laclau? Dedicaremos la última sección a responder este interrogante.

V.1. La cuestión ética. El callejón sin salida de Laclau

Con respecto al primer punto, creo que no pueden quedar demasiadas dudas. De hecho, en la misma lectura de los textos de Laclau surge la sorpresa al verificar que el autor, después de realizar una aguda crítica a todo tipo de esencialismo, a todo tipo de apriorismo, lanza una afirmación como la que sigue:

no hay democracia radicalizada y plural sin renuncia al discurso de lo universal y al supuesto implícito en el mismo –la existencia de un punto privilegiado de acceso a “la verdad”, que sería asequible tan sólo a un número limitado de sujetos–.” (Laclau y Mouffe 1987: 238).

¿Por qué debe haber una democracia “radicalizada y plural”? ¿Por qué es algo deseable? ¿Por qué es un valor? El supuesto de que todos estaremos de acuerdo en que una democracia plural es preferible a cualquier otra forma de entender la política no es el resultado de una construcción interna a la lógica del juego político, como el mismo Laclau pediría que fuera, sino la condición previa para valorar más una lógica, digamos democrática, que otra de corte totalitario. La radicalidad del planteo del mismo Laclau, adverso a todo apriorismo, exigiría la aceptación de la falta de jerarquías *a priori* de valor entre la democracia y el totalitarismo.

Es por eso que cuando este autor plantea los objetivos de la nueva izquierda, posmarxista, en estos términos: “Multiplicar los espacios

políticos e impedir que el poder sea concentrado en un punto son, pues, precondiciones de toda transformación realmente democrática de la sociedad” (Laclau y Mouffe 1987: 223), nos preguntamos: ¿Por qué se deben multiplicar los espacios políticos? ¿Por qué se debe impedir que el poder se concentre en un punto? La filosofía política de Laclau no puede ofrecer más respuestas a estos interrogantes que la simple afirmación de que se trata de apuestas ético-políticas propias de quien las sostiene, y como tales, tienen la misma validez que sus contrarias. Nos encontramos en los umbrales del irracionalismo. De la solución que se dé a esta cuestión depende la solidez de toda su propuesta. En caso de hallarnos frente a un callejón sin salida, podríamos estar vislumbrando una de las causas del suicidio del populismo. Por eso nos detendremos en esta cuestión para analizarla en profundidad.

Quizás el tema en el que más se ponen de manifiesto las contradicciones del pensamiento de Laclau es el de la ética. En una serie de escritos que recorreremos a continuación, el autor recoge distintas objeciones que se le han hecho en este campo e intenta responderlas. Son pasajes muy esclarecedores. Con honestidad y claridad intelectual, Laclau reproduce las incómodas preguntas y cuestionamientos que diversos autores le plantearon respecto de la ausencia de sólidos fundamentos para emitir juicios éticos. La claridad de estos planteos choca con la dificultad con la que se intenta dar una respuesta.

La posibilidad del suicidio del populismo, su autorrefutación y autovaciamiento, se hace especialmente evidente en el momento de justificar sus opciones éticas, intentando sortear el incómodo escollo del irracionalismo. Laclau no se conforma con ofrecer una mera descripción de cómo se da el juego político, sino que hace juicios de valor sobre las diferentes posibilidades que se plantean. El problema surge precisamente cuando se intenta dar razones de estas valoraciones, razones que vayan más allá del simple gusto personal. ¿Por qué y para qué el populismo? ¿En qué sentido la lógica política que plantea Laclau es *preferible*? ¿Por qué la *razón populista* es algo deseable, por encima de otros tipos de construcción política? ¿Qué fundamento tiene la afirmación de la democracia como un valor?

En el discurso de Laclau, la descripción de la construcción política, con su lógica de los significantes vacíos, necesariamente hace abstracción de los

contenidos concretos de cada armado histórico. El mecanismo mediante el cual se construye un movimiento como el nazismo o el comunismo es para nuestro autor siempre el mismo: una serie de demandas particulares se articulan alrededor de un significante tendencialmente vacío, trazando una frontera interna que las separa de su antagonista. Él mismo reconoce la diversidad de resultados que esta lógica puede producir (Laclau 2008: 91-92). Es por esto que la objeción que le plantea Žižek resulta atinada:

La noción de hegemonía de Laclau describe el mecanismo universal del «cemento» ideológico que liga cualquier cuerpo social, [se trata de] una noción que permite analizar todos los órdenes sociopolíticos posibles, desde el fascismo hasta la democracia liberal; por otro lado, no obstante, Laclau aboga por una determinada opción política: la democracia radical. (Žižek 1996: 174)

El problema no es, obviamente, que Laclau tenga sus preferencias o gustos, sino la pretensión de conectar racionalmente esas preferencias con la lógica política que él describe, como si se tratara de una relación, si no necesaria, al menos prioritaria. La lógica de los significantes vacíos, ¿tiende con mayor fuerza hacia la democracia populista que hacia el totalitarismo, haciéndola éticamente preferible *a priori*? Si quiere ser coherente, Laclau debe rechazar esta opción, pero si lo hace, él sabe que un total indiferentismo ético caerá sobre todo su edificio filosófico. ¿Cómo salir de este callejón sin salida?

En diferentes textos Laclau enfrenta esta dificultad, y siempre plantea la necesidad de hacerlo en dos pasos.

¿Cómo salir de este callejón sin salida? En mi visión, la respuesta exige dos pasos. Nuestro primer paso supone el reconocimiento pleno de que, bajo el rótulo de lo «ético», se han reunido dos cosas diferentes que no necesariamente se yuxtaponen; de hecho, a menudo no lo hacen. La primera es la búsqueda de lo incondicionado, esto es, aquello que salva el hiato entre lo que la sociedad es y lo que debería ser. El segundo es la evaluación moral de los distintos modos de llevar a cabo este papel de llenar... (Laclau 2008: 90)

En el lenguaje de Laclau esto quiere decir que la “ética” representará una plenitud ausente, que funcionará como significante vacío, es decir, una vez más, ese objeto imposible y al mismo tiempo necesario, que requiere ser nombrado o representado, o *llenado*, por un contenido particular. La misma lógica de la hegemonía se aplica en este campo. La instancia “moral” consistirá en una evaluación de los diferentes modos posibles –ninguno de los cuales determinado *a priori*– de llenar ese vacío. Laclau critica a quienes pretenden identificar estos dos momentos, el ético y el moral, como si el conocimiento positivo de la plenitud que busca la ética nos marcara ya cuál es el camino moral concreto para realizarla. El primer paso de su respuesta a esta encrucijada consiste en hacer la distinción entre el momento ético y el moral, evitando toda posible confusión. El carácter ausente o vacío de la plenitud ética, según nuestro autor, impide la simple yuxtaposición entre ética y moral.

Hecha esta aclaración, que es el primer paso de su “solución”, Laclau retoma el argumento y encara el segundo paso. La cuestión de fondo sigue abierta. Si el momento ético requiere que un contenido particular –no determinado *a priori*– lo represente, en teoría es posible que esa representación recaiga en cualquier objeto, que será así depositario de una *investidura radical*. “A fin de evitar este callejón sin salida, hemos de realizar una primera operación ascética y separar estrictamente los dos significados que el rótulo “ética” abarca en una simbiosis infeliz: el «ordenamiento» como un valor positivo más allá de cualquier determinación óntica y los sistemas concretos de normas sociales a los que otorgamos nuestra aprobación moral. Sugiero que restrinjamos el término «ética» a la primera dimensión. Esto significa que, desde un punto de vista ético, el fascismo y el comunismo son indistinguibles; pero, por supuesto, la ética ya no tiene nada que ver con la evaluación moral.” (Laclau 2008: 91-92)

Más allá de la declaración final por la que intenta aclarar su rechazo al fascismo, queda cada vez más claro que ese rechazo no puede justificarse racionalmente en su esquema. Laclau lo sabe pero, aunque no esté cómodo con esta situación, lógicamente no está dispuesto a caer en ninguna forma de esencialismo o apriorismo para salir del paso, ya que toda su filosofía está construida contra estos modos de pensar. Finalmente encuentra una solución, o cree encontrarla. El indiferentismo ético es innegable, según

Laclau, sólo en un plano absolutamente teórico. Es cierto que si no admitimos ningún tipo de esencia absoluta, trascendente, no hay ningún límite *a priori* para las decisiones éticas. Pero en un plano más realista, los sujetos reales que viven en la historia encuentran otro tipo de límites para sus decisiones éticas. “¿Qué son aquellos otros límites distintos de los apriorísticos? La respuesta es: el conjunto de prácticas sedimentadas que constituyen el marco normativo de cierta sociedad. Este marco puede experimentar profundas dislocaciones que requieran drásticas recomposiciones, pero nunca desaparece al punto de requerir un acto de refundación *total*.” (Laclau 2003: 90)

De esta manera, Laclau cree evitar el indiferentismo ético. Nadie crea *ex nihilo* un valor ético. Todo lo que podemos hacer es modificar aquellos valores que están cristalizados en prácticas e instituciones de la sociedad en la que vivimos. Esto parecería garantizar cierta racionalidad en la convivencia política. No sería cierto que “todo vale” simplemente porque no hay absolutos. La ausencia de verdades o valores trascendentes no necesariamente termina en el “todo vale” porque no existe un sujeto absolutamente libre de todo contexto que pueda comenzar de cero un nuevo rumbo ético. “Un puro decisionismo implicaría la existencia de un sujeto omnipotente. [...] Nosotros estamos *ya* dentro de un cierto orden normativo y todo lo que podemos hacer es desplazar, a través de nuestras decisiones, las áreas de ese orden que van a ser el objeto de un investimento ético” (Laclau 2014: 162).

Lo que parece quedar claro es que Laclau percibe el peligro al que conduce su teoría, pero se encuentra atrapado por sus propios supuestos. Él intuye la amenaza de la irracionalidad y la total arbitrariedad de un movimiento político formado según la lógica populista, y no se muestra indiferente a esta alternativa. Sin embargo, tiene una convicción de fondo que le impide salir de su propio laberinto. Laclau está persuadido de que la misma idea de verdad entendida como adecuación, como posibilidad de un conocimiento que alcance algún grado de objetividad, es la base para construir una política autoritaria, no democrática. Esta es la trama del suicidio del populismo. En nuestro autor se cuestiona absolutamente cualquier tipo de apriorismo, menos el valor, no justificado en su edificio teórico, de la democracia y del no-totalitarismo. Quedamos así girando en el vacío, afirmando que no hay verdades ni valores absolutos, y al mismo

tiempo sosteniendo que gracias a esta ausencia de verdades tendremos más democracia (obviamente asumida como un valor no justificado) y una vida digna de ser vivida:

Es sólo si la justicia funciona como término vacío, cuyos lazos con significados particulares son precarios y contingentes, que algo tal como una sociedad democrática pasa a ser posible. [...] Me he visto confrontado en algunas ocasiones con la objeción de que concebir a lo ético como vacuidad deja a la normatividad social sin ningún fundamento. Mi respuesta es que es precisamente esta ausencia de fundamento y la posibilidad de significar la vacuidad resultante lo que hace la vida digna de ser vivida. (Laclau 2014: 162)

Respondiendo a las preguntas que nos hacíamos al comienzo de este apartado podríamos entonces decir que el populismo es preferible, según la visión de Laclau, porque parte de un vacío constitutivo que lo hace más democrático, un vacío que impide cualquier afirmación totalitaria. Evidentemente se trata de un vacío no tan vacío desde el punto de vista ético (Gasché 2008: 47). Si bien Laclau en reiteradas oportunidades sostiene que el campo de juego de la política no está marcado *a priori*, luego razona como si este inmenso vacío estuviera en realidad limitado por algunos contenidos *esenciales*, a saber, el valor de la democracia (entendiendo genéricamente como un valor el hecho de que más actores participen del juego político) y el disvalor del totalitarismo. Esta contradicción interna es insuperable. Si profundiza su antiesencialismo, se verá imposibilitado de defender la democracia más allá de afirmarla como una apuesta, una preferencia. Si radicaliza su defensa de la democracia, tendrá que limitar de alguna manera su antiesencialismo. Por eso el populismo, tal como lo entiende este autor, está destinado a suicidarse, pudiendo derivar en un totalitarismo, contra sus propias intenciones, o en un indiferentismo irracionalista, a menos que realice un replanteo radical de sus fundamentos filosóficos. Queda abierta esta alternativa.

V.2. ¿El populismo supone necesariamente más democracia?

Pasemos ahora a la segunda cuestión. Independientemente de la crítica que acabamos de hacer respecto de la cuestión ética, es lícito que nos preguntemos si efectivamente la lógica de la hegemonía, o la *razón populista*, conducen a un crecimiento de la democracia. Recordamos en este punto el significado de esta palabra en la filosofía de Laclau: la democracia sería una forma de garantizar la participación de la mayor cantidad posible de actores políticos, entendiendo por estos últimos a las llamadas “demandas”. Cuantas más demandas entren en juego en la construcción de poder, tendremos más democracia. La lógica del populismo parecería favorecer este aumento de las “voces” participantes y, por lo tanto, implicaría un aumento de la democracia.

El problema surge aquí por el choque entre dos modos de pensar diametralmente opuestos que se esfuerzan por convivir en el filósofo argentino. Por un lado, aquella crítica deconstructiva que desenmascaraba todos los *a priori*, todas las esencias, todas las verdades que tuvieran alguna pretensión de absoluto. Por otro lado, un supuesto acríticamente aceptado que lo lleva a estructurar su discurso alrededor de la idea de la democracia como valor. Evidentemente se trata de dos esencias filosóficas destinadas a negarse mutuamente. Tocamos aquí otro de los gérmenes del suicidio del populismo. Esta dificultad queda plasmada en los escritos de nuestro autor, que oscila entre la afirmación clara de que todo en política es construcción, y la idea de que esa construcción tiene necesariamente como eje la “radicalización de la democracia” (1985) o la “construcción de un pueblo” (2005), que realiza también la democracia, sumando nuevos actores a la participación política. Esta tensión tiene sus fluctuaciones. Podemos decir que los veinte años que separan a *Hegemonía y estrategia socialista* de *La razón populista* sirvieron para atenuar en parte el entusiasmo por el advenimiento de una “revolución democrática”, manifestado en el primer texto. La ecuación lineal entre lógica hegemónica y aumento de la democracia fue dando lugar a afirmaciones más prudentes en su libro de 2005. Su defensa del populismo frente a las acusaciones de posible totalitarismo es más que elocuente. “La construcción de una cadena de equivalencias a partir de una dispersión de demandas fragmentadas y su unificación en torno a posiciones populares que operan como significantes

vacíos *no es en sí misma totalitaria*, sino la condición misma de la construcción de una voluntad colectiva que, en muchos casos, *puede ser profundamente democrática*. El hecho de que algunos movimientos populistas puedan ser totalitarios y que presenten muchos o todos los rasgos que describe Lefort tan apropiadamente es sin duda cierto, pero el espectro de articulaciones posibles es mucho más diverso de lo que la simple oposición totalitarismo/democracia parece sugerir.” (Laclau 2005: 209, el destacado es nuestro).

Es evidente el cambio en el pensamiento de Laclau. Ya no parece estar tan seguro de la necesaria radicalización de la democracia como resultado de la lógica de la hegemonía. Para defender al populismo de quienes objetan su potencial totalitarismo, se limita a señalar que *no necesariamente* una construcción populista debe ser totalitaria. El populismo *puede* no ser totalitario. Sin embargo, a pesar de esta novedosa prudencia en el análisis del autor, persisten los principios filosóficos de fondo. Aunque reconozca que la negación de toda esencia trascendente, y la afirmación del carácter absolutamente constructivo de las identidades políticas, pueden abrir las puertas a resultados de tipo totalitario, sigue convencido de que esta misma negación es la única manera de fundamentar la posibilidad de la democracia.

En este punto podemos traer nuevamente al centro de la escena a Augusto Del Noce. Decíamos al comienzo que sus observaciones acerca de las posibles proyecciones del neogramscismo resultaban proféticas. Veamos algunas de las respuestas *ante litteram* de Del Noce a Laclau, en particular, sobre el potencial democrático o totalitario de la filosofía de la praxis de Antonio Gramsci. Del Noce observa con razón que en la perspectiva de Gramsci el concepto de verdad desaparece, y junto con él pierde espacio la misma idea de la filosofía, dejando sólo lugar a la ideología. “El término de filosofía está vinculado al de verdad; el término de ideología, al de poder” (Del Noce 1978: 266). El mismo Laclau hace propia esta idea de la expansión ilimitada de la ideología como consecuencia de la desaparición de la verdad (Laclau 2004: 23). Sin verdad, todo se reduce a un juego de poder. El “totalitarismo blando” de la no-verdad, se muestra, para Del Noce, “infinitamente más grave en sus resultados que el totalitarismo duro” (Del Noce 1978: 267). ¿Por qué es *infinitamente más grave*? Porque en él ya no es ni siquiera posible distinguir entre lo justo y lo injusto, lo bueno y lo

malo. No hay jerarquías, no hay verdad, no hay valores que puedan funcionar como referentes en la vida comunitaria.

El resultado es este “totalitarismo blando” del que habla el filósofo de Turín. Podría objetarse que los post-gramscianos hablan de “pluralismo”, por lo que no parece que sean totalitarios. Del Noce, sin embargo, cree que eso no contradice su carácter totalitario. “Es más, tal carácter es llevado al extremo, en razón del nihilismo respecto de los valores; la noción de consenso pierde significado porque no hay valor sobre el cual consentir” (Del Noce 1978: 286). La crítica de Del Noce es radical. El post-gramscismo, del que el mismo Laclau se siente parte, no puede escapar a su destino potencialmente totalitario, no puede evitar el “suicidio”. El consenso no es negado ya por la fuerza física, al estilo de los totalitarismos “duros”, sino que es negado en su misma esencia por el nuevo totalitarismo “blando”. Entendemos por totalitarismo “blando” un movimiento que no nace de la pretensión de verdad en sentido fuerte, sino precisamente de la negación de la idea misma de verdad. No se trataría entonces de la violencia ejercida por quien está convencido de tener la verdad y cree que ésta debe imponerse por todos los medios, sino de la violencia ideológica que supone la imposibilidad de plantear preguntas y buscar respuestas que tengan validez objetiva. La negación de la verdad nos conduce inexorablemente al terreno de lo puramente subjetivo. No hay cosas mejores ni peores en términos objetivos, ni siquiera como un horizonte de búsqueda o como un marco de orientación. Tampoco hay diferencia entre violencia y no violencia cuando no existe una verdad que pueda ser violada. No hay consenso, si no hay una verdad en torno a la cual consensuar. En este sentido Del Noce traza una línea que va del “totalitarismo blando” al irracionalismo, pasando por el nihilismo. Lo que queda es una puja de poder, una negociación cuyo fundamento es sólo el poder. Es cierto, como dice Laclau, que de una semejante concepción filosófica no se deduce *necesariamente* un totalitarismo político y que la democracia, de hecho, no queda excluida. Pero lo que señala Del Noce, -y en esto lo seguimos- es que la filosofía de la praxis de Gramsci, reafirmada por Laclau, no sólo no favorece la posibilidad de la democracia, sino que además nos quita toda posibilidad de fundamentarla racionalmente para justificar nuestra preferencia por esta forma de entender la política.

VI. A modo de conclusión. Significantes vacíos vs. significantes plenos

La fuerza del pensamiento de Laclau proviene de su capacidad para describir los mecanismos de articulación política. Al leer sus explicaciones, en más de una ocasión uno reconoce procedimientos concretos del ámbito de la política. Sin embargo, tal como venimos señalando, su capacidad descriptiva se ve alterada por una serie de supuestos no justificados. Uno de los más importantes, fundamento de toda su teoría, consiste en asumir que sólo un referente vacío permite la diversidad, la pluralidad y, en definitiva, a nivel político, la democracia. Citábamos recientemente un texto en el que se ponía el ejemplo de la justicia. Si la justicia es un término vacío, entonces ninguna institución concreta que busque llevarla a la práctica puede agotar su contenido, todos los intentos de realizarla son contingentes, y la contingencia es el requisito de la democracia. Nuestro autor propone esta alternativa: aceptar el vacío como punto de partida, permitiendo la pluralidad democrática, o pretender que un contenido particular sea en forma definitiva y cerrada la plenitud que marca *a priori* el terreno de la política. En el segundo caso tendríamos las bases de todo totalitarismo. Laclau no admite una tercera opción. La lógica de la hegemonía consiste precisamente en que un contenido particular, *sin dejar de ser particular*, y *sin pretender ser la sutura definitiva*, asuma el rol de la totalidad. Según nuestro autor, no habría aquí totalitarismo en la medida en que el particular que hegemoniza ese contenido no puede aspirar a un cierre definitivo, ya que su particularidad es incapaz de colmar el vacío constitutivo de ese espacio hegemonizado. El fundamento de la movilidad, la pluralidad y el dinamismo político es el vacío incolmable.

Pero, ¿qué ocurriría si en vez de tener un fundamento vacío tuviéramos uno “infinitamente lleno”? ¿No tendríamos el mismo efecto? Ningún particular agotaría la riqueza de ese significante pleno, por lo que estarían dadas las condiciones para la pluralidad, el dinamismo y la democracia en la tarea de realizar ese significante. Un valor con estas características bien podría funcionar como fundamento del juego político, evitando por un lado el irracionalismo planteado por Laclau, ya que como significante pleno nos permitiría discernir racionalmente algunas opciones de otras, e impidiendo por otro lado la ilusión de un cierre definitivo de lo social. El valor de la

justicia, para seguir con el ejemplo del mismo autor, puede ser entendido como una plenitud inagotable que nos guía en nuestros esfuerzos concretos por realizarla. Ninguno de esos esfuerzos (instituciones, prácticas culturales, etc.) realiza por completo el valor de la justicia, pero quizás muchos de ellos participan en algún grado de ese valor, y esto puede discutirse racionalmente sobre la base de una aproximación al significante pleno. De esta manera, el significante pleno, a diferencia del significante vacío de Laclau, puede orientarnos en una valoración ética de nuestras acciones, sin por ello representar la muerte de la política, ni el fin de la democracia.

Quizás Laclau entrevió esta posibilidad cuando incursionó en el tema de la mística (Laclau 1997). Comentando la obra de Meister Eckhart, Laclau descubre un parentesco entre la lógica de la hegemonía gramsciana, tal como él la entiende, y la aproximación a la realidad de Dios que propone la mística. Cuando se trata de nombrar a Dios, la experiencia mística nos obliga a negar más que a afirmar. La infinita grandeza de Dios sobrepasa cualquier determinación que queramos adjudicarle. “Puesto que Dios es inefable, podemos usar cualquier nombre que queramos para referirnos a él en la medida en que no atribuyamos a ese nombre ningún contenido determinado. Eckhart dice que, por esa razón, lo mejor es decir simplemente “Dios”, sin especificar ningún atributo. La consecuencia es que el nombre de Dios, si no vamos a empañar su realidad sublime (y nuestra experiencia de ella), tiene que ser un significante vacío, un significante al que ningún significado pueda ser adosado.” (Laclau 2014: 59)

Dios termina funcionando como un significante vacío. Cualquier intento de nombrar positivamente a Dios debe responder a la lógica de la hegemonía, es decir, un nombre o determinación particular debe asumir la tarea de colmar ese significante vacío, sin dejar de ser particular. “Dios no puede ser nombrado; la operación de nombrarlo, ya sea en forma directa o indirectamente, a través de la equivalencia de contenidos que son menos que él, nos introduce en un proceso en el que el residuo de particularidad que la intervención mística intenta eliminar se muestra como irreductible.” (Laclau 2014: 61)

Nuestro autor, lógicamente, lee la experiencia mística desde sus propias categorías. A pesar de que se trata de un campo de la cultura muy lejano al que él está acostumbrado, o justamente por eso, la mística se le presenta como una confirmación de sus intuiciones más profundas. “El discurso

místico revela, de tal modo, algo que pertenece a la estructura general de la experiencia: no solo la absoluta separación entre los dos extremos de finitud radical y plenitud absoluta, sino también los complejos juegos de lenguaje en los que es posible entrar sobre la base de la contaminación de cada uno de estos extremos por el otro.” (Laclau 2014: 64)

La “estructura general de la experiencia” es para Laclau esta tensión entre lo universal, imposible y necesario a la vez, y lo particular. Lo que encontró en Gramsci, en Lacan y en Heidegger (Laclau 2014: 146-149), ahora se le presenta también en la experiencia mística. De todas maneras, el hecho de que uno de los ejemplos de esta “estructura general de la experiencia” sea el de la mística no deja de ser sugestivo, especialmente teniendo en cuenta que los mismos místicos estaban más cerca de una lógica de los “significantes plenos”, como la hemos llamado aquí, que de una racionalidad fundada en los significantes vacíos. Entonces, tomando este mismo ejemplo provisto por Laclau, ¿no podría esta experiencia ser modelo de una lógica de significantes (infinitamente) plenos, en vez de vacíos? No sólo estamos convencidos de que la respuesta a esta pregunta puede ser afirmativa, sino que además nos parece indispensable que así sea si buscamos una teoría política no meramente descriptiva, una teoría política que pueda hacer juicios de valor con algún fundamento racional.

Cualquier intento de defensa del pueblo y de la democracia que parta del vacío, termina en el suicidio. Su resultado será la arbitrariedad política, el cinismo, la justificación irracional de cualquier manejo de poder. Quedará muy lejos el sueño de una democracia participativa, popular. El ideal de una convivencia política que permita la mayor libertad y participación posible de todos no es un significativo vacío, sino una plenitud inagotable que nos orienta y nos da herramientas racionales para analizar y juzgar valorativamente las diferentes opciones políticas.

Referencias

- Critchley, Simon y Oliver Marchart (eds.). 2008. *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Gasché, Rodolphe. 2008. “¿Qué tan vacío puede estar el vacío? Acerca del lugar de lo universal”. En Critchley, *Laclau. Aproximaciones críticas a*

- su obra*, editado por S. Critchley y O. Marchart. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Gramsci, Antonio. 1972. *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- . 1975. *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Turín: Editore Riuniti.
- Del Noce, Augusto. 1976. *L'eurocomunismo e l'Italia*, Roma: Europa informazioni.
- . [1978] 2004. *Il suicidio della rivoluzione*. Turín: Aragno.
- . 1981. *Il cattolico comunista*, Milán: Rusconi.
- Laclau, Ernesto. 1996. *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Ariel.
- . 1997. "Sobre los nombres de Dios". En *The Eight Technologies of Otherness*, coordinado por Sue Golding. Nueva York: Routledge.
- . 2005. *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- . 2008. *Debates y combates*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- . 2014. *Los fundamentos retóricos de la sociedad*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe. [1985] 1987. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, Ernesto, Slavoj Žižek y Judith Butler. 2003. *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos de la izquierda*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Marchart, Oliver. 2009. *El pensamiento político postfundacional*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Žižek, Slavoj. 1996. *The Ticklish Subject, The Absent Centre of Political Ontology*. Nueva York: Verso.