

Democracia, hegemonía y populismo. Ernesto Laclau lector de Claude Lefort.*

Democracy, hegemony and populism. Ernesto Laclau as reader of Claude Lefort.

TOMÁS GOLD

Instituto de investigaciones Gino Germani / Univ. De Buenos Aires

tomasgoldd@hotmail.com

Resumen: desde “Hegemonía y estrategia socialista”, Ernesto Laclau nutre su trabajo teórico con el análisis efectuado por Claude Lefort sobre el advenimiento democrático en la Modernidad. Sin embargo, a lo largo de su obra y especialmente en “La razón populista”, confronta directamente con el autor francés, produciendo fricciones en temas centrales para ambas obras, como el rol de lo simbólico, el lugar del poder y las condiciones mismas de posibilidad de la democracia. El presente trabajo contiene dos objetivos. En primer lugar, se intentará mostrar que la lectura de Laclau sobre Lefort no es del todo precisa en su última obra, generando tensiones especialmente en la conceptualización que de la experiencia democrática hacen ambos autores. En segundo lugar, se indagará en la caracterización laclauviana del Populismo, para comprender cómo la introducción de la cuestión de los “grados de encarnación” del pueblo genera una indistinción entre populismo y democracia que ha sido poco estudiada hasta el momento en la literatura especializada, y que constituye –a nuestro juicio- uno de los problemas centrales de “La razón populista”.

Palabras clave: Laclau, Lefort, democracia, populismo, hegemonía.

* Este trabajo es una versión reelaborada de una ponencia presentada en el marco de las “IV Jornadas Debates Actuales de la Teoría Política Contemporánea”, realizadas en Buenos Aires en Noviembre de 2013. Agradezco a Martín Plot por los comentarios realizados a una versión previa de este artículo, así como también a mis compañeros de la asignatura “Teoría Política Contemporánea” de la Universidad de Buenos Aires. Sin los debates y controversias semanales sobre los autores aquí expuestos, este trabajo no hubiera sido posible.

Abstract: Since “Hegemony and socialist strategy”, Ernesto Laclau has adopted Claude Lefort’s understanding of modern democracy regarding his own work. However, in his posterior work and specially in “The populist reason”, Laclau’s conceptualization of democratic experience confronts with his initial thoughts, causing a rupture with Lefort’s understanding on the subject. This paper has two objectives. On the one hand, it will try to clarify how Laclau reads Lefort’s work in “The populist reason”, trying to prove that his latter understanding of the democratic experience is –in some aspects- contradictory with that of the French philosopher. On the other hand, it will try to follow Laclau’s consideration of populism, in order to understand the indefinición between Populism and Democracy, a subject that has been –in many cases- poorly studied, and represents one of the main theoretical issues regarding populism.

Key words: Laclau, Lefort, democracy, populism, hegemony.

Recibido: 16/12/2013.

Aprobado: 23/3/2014.

I. El carácter “abierto” de la modernidad

Ernesto Laclau y Chantal Mouffe entienden la Hegemonía como la forma política que “solo se expande en la medida en que se incrementa el carácter abierto, no suturado de lo social”, proceso que “solo se impone a comienzos de los tiempos modernos” (2010, 182). Es allí cuando el *discurso* surge para los autores como un espacio no suturado, es decir, donde se aleja la “posibilidad de una pura fijación de diferencias”. Los autores reconocen a Claude Lefort como el inspirador de este diagnóstico, a través de su análisis sobre las “revoluciones democráticas” en Occidente, lo cual nos impulsa a comenzar a indagar en la obra del filósofo francés.

Efectivamente, el diagnóstico lefortiano sobre la Modernidad está basado en el estudio de la transición desde sociedades ancladas en un poder *incorporado*, hacia sociedades nucleadas en torno al poder como un *lugar vacío*. Se entiende que este pasaje no implica que el poder deja de existir, sino simplemente que, mientras en la pre-modernidad las sociedades remitían a un núcleo de poder con origen trascendente, en la modernidad “esta instancia ya no está referida a un polo incondicionado: en este sentido ella es como la marca de una separación entre el *adentro* y el *afuera* de lo social, y que instituye su contacto; ella se hace reconocer tácitamente como puramente simbólica” (Lefort 1985, 82). El carácter “simbólico” al que refiere Lefort implica que el poder sigue existiendo y estructurando a la sociedad toda, pero esta ya no puede representarse, en palabras de Laclau, como una “totalidad suturada”. En la Modernidad, las mismas sociedades deben hacerse cargo de la irreductible división constitutiva que les impide adquirir la forma de una “totalidad orgánica” pre-moderna, es decir, una sociedad coincidente con ella misma. En este punto, Lefort se hace cargo de su lectura de Maquiavelo (2010), como aquel que vislumbró por primera vez que la experiencia democrática implica un enfrentamiento con la “disolución de los referentes de certidumbre” y por ende con la inherente conflictividad relativa a los propios fundamentos del orden social. En su lectura de las obras maquiavelianas, Lefort descubre que “a diferencia de Marx, Maquiavelo entiende la división social como constitutiva de la sociedad política, y, por tanto, como insuperable” (2009, 568). Es a esta afirmación que Oliver Marchart ha llamado “momento maquiaveliano re teorizado”, es decir, al argumento “posfundacional” y “cuasitrascendental” de que “la sociedad no se funda en un principio positivo que reside en el origen de todo lo social, sino en una negatividad irresoluble con respecto a sí misma”

(2009, 126).

Este último diagnóstico de Lefort es revelador por su paralelismo con la lectura de Laclau y Mouffe sobre la modernidad en *Hegemonía y estrategia socialista*. La apertura a la Hegemonía como forma política solo es posible a partir de la experiencia de las revoluciones democráticas y la “desincorporación del poder” descritas por Lefort. Como expresan los propios Laclau y Mouffe respecto de dicho autor:

examinados a la luz de nuestra problemática, es posible vincular estos análisis a lo que hemos caracterizado como el campo de las prácticas hegemónicas. 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 articulaciones hegemónicas (2010, 234).

Siguiendo este argumento, desde que el poder se revela como un *lugar vacío*, dichas “articulaciones serán siempre parciales y sometidas a la contestación, puesto que ya no hay garante supremo” (ibíd). Se abre así la misma posibilidad de la libertad, como expresa Laclau en una entrevista traducida en su obra *Emancipación y diferencia*, donde expresa que es en la dislocación misma de lo social inaugurada por la “revolución democrática” donde esta es posible. Es decir, “si la libertad y la dislocación van juntas, es en el terreno de una libertad generalizada que experiencias como las del totalitarismo contemporáneo resultan posibles”. Si esto es así, “la búsqueda de una libertad absoluta para el sujeto equivale a la búsqueda de una dislocación irrestricta y una total desintegración del tejido social” (1996, 41); en otras palabras, la libertad únicamente es posible cuando “gracias al desplazamiento del imaginario democrático”, las “relaciones de subordinación ya existentes van a ser rearticuladas como relaciones de opresión” (2010, 202).

La “revolución democrática”, identificada magistralmente por Tocqueville (2009), conlleva la “progresiva puesta en cuestión del principio jerárquico” a través del imaginario igualitario, el cual permite establecer una suerte de continuidad entre las luchas del siglo XIX y el accionar de los movimientos sociales de fines del siglo XX. Al igual que Lefort, Laclau y Mouffe leen en Tocqueville al autor que logró comprender las consecuencias de la desincorporación del poder y la mutación simbólica propias de la “revolución democrática”. Ahora bien, si para estos tres autores la modernidad es la que abre el campo de dislocación de lo social como posibilidad de la democracia, también genera la posibilidad del totalitarismo, que representa el intento de

suturar el campo social a través de un “garante supremo”, o, en palabras de Lefort, del “fantasma del *Pueblo-Uno*”. Como expone el autor francés en sucesivas oportunidades, el totalitarismo parte de la “reabsorción de lo múltiple en lo uno” y de un “ideal sustancialista” de la sociedad (2011, 184) donde, partiendo del análisis realizado por Ernst Kantorowicz (1985), se revela la desaparición de la “indeterminación radical que abre la democracia” y se intenta reimponerle “un centro absoluto”, restableciendo así “el cierre que habrá de restaurar la unidad” (2010, 234) del cuerpo social.¹

II. ¿Hegemonía = Modernidad?

Establecido ya que el punto de partida de Laclau y Mouffe se encuentra en deuda con el autor francés, en *Hegemonía y estrategia socialista* pareciera ser que los conceptos de “política” y de “hegemonía” se equiparan. O mejor dicho: la Hegemonía (es decir, la política propia de la modernidad post-revoluciones democráticas) se abre cuando el campo social deja de estar suturado, “solo se impone a comienzos de los tiempos modernos” (2010, 182). Por ende, “una situación en la que un sistema de diferencias se hubiera soldado hasta tal punto, implicaría el fin de la forma hegemónica de la política” (ibíd), siendo este el intento del fantasma totalitario que identifica Lefort.

Como ha señalado ya Benjamín Arditi (2007a), podemos decir que la Hegemonía es algunas veces tratada por Laclau y Mouffe como una “ontología política”, como “la forma universal de la política” -como pareciera verlo O. Marchart (2009, 200)-, pero otras veces como un “contenido óntico”, como un “fenómeno típicamente moderno y como un efecto de la revolución democrática”. Podemos ver aquí que se genera un problema en cuanto al entrecruzamiento de ontología e historia, ya que si la Hegemonía solo se abre con la Revolución Democrática (tal como es expuesta por Lefort), hay varias hipótesis que podríamos aventurar:

1. si se plantea a la Hegemonía como sinónimo de “política”, esto sería erróneo: solo es posible la hegemonía como política *democrática*, y por ende, no se puede afirmar a la Hegemonía como una “ontología política”, es decir, como el Ser de lo político mismo;²

1 Cabe aclarar que para Lefort no es posible un simple retorno a la imagen del doble cuerpo. Sin embargo, los intentos teológico-políticos de reducción a la unidad si lo son, ya que la aventura democrática es por sí misma frágil: de allí la imagen del totalitarismo como una sociedad “sin cuerpo”. Cfr. Lefort (1986).

2 Una operación similar realizará Laclau en La razón populista, es decir, el equiparamiento

2. en todo caso, si se plantea a la Hegemonía como sinónimo de política moderna, “la hegemonía pasa a ser la forma universal de la política o por lo menos de la política democrática”, y por ende no podría haber política moderna que *no fuese hegemónica*;
3. si este fuera el caso, debería desarrollarse una explicación (o deberíamos encontrar nosotros) de acontecimientos políticos que deriven en procesos no hegemónicos -como el totalitarismo y/o regímenes autoritarios-, ya que, como expresan Laclau y Mouffe, la Hegemonía “no puede funcionar en un escenario en el cual “el área abierta a las articulaciones diferenciales es mínima” (Arditi, 2007a).

El objetivo del presente trabajo no es “buscar una solución” a los nudos teóricos que genera la lectura de Lefort en la obra de Laclau, sino mostrar cómo dichos nudos generan ciertos desplazamientos que terminan acentuando algunos rasgos –a nuestro juicio- poco afines a la obra del pensador francés. Es decir que, si bien encontramos ciertos paralelismos en las concepciones de estos autores respecto del punto de partida que resultó ser *Hegemonía y estrategia socialista*, en *La razón populista* Laclau realiza algunas aclaraciones que lo alejan en gran medida de Lefort. Y, justamente, parecieran estar relacionadas con el tercer problema mencionado en el párrafo anterior: ¿qué lugar tienen las experiencias no democráticas en su teoría?, ¿cómo pueden ser pensadas a partir de la misma?

III. La doble crítica a Lefort

En su última obra, *La razón Populista*, Laclau dedica un apartado casi entero (“Democracia e identidades populares”) a la cuestión de la Democracia y el Totalitarismo, por lo que toma en consideración explícitamente la lectura que realiza Lefort de las formas políticas estrictamente modernas. En dicho texto el autor argentino reconoce, una vez más, que “en algún sentido ciertas distinciones que, con una terminología diferente, hemos introducido en este libro están claramente presentes en el texto de Lefort” (2011, 208). Sin embargo, poco después, explicita: “es aquí donde el análisis de Lefort toma un camino diferente del que hemos elegido en nuestro estudio [...]”. Este apartado contiene algunos de los pocos párrafos de la obra de Laclau en los cuales pareciera confrontar directamente con el autor francés, develándonos aspectos más específicos de

“política = populismo”. Cfr. Aboy Carlés (2010a) y Arditi (2007a). Volveremos sobre este punto.

la(s) divergencia(s) entre su pensamiento y el de aquel.

En principio, luego de pasar revista escuetamente a las concepciones lefortianas volcadas en el conocido artículo *La question de la Démocratie*, de las cuales hemos repasado algunas hasta aquí, Laclau hace alusión a un párrafo donde Lefort da cuenta del pasaje de la democracia a la instauración del fantasma totalitario (2011, 209). Posteriormente al mismo, nos presenta un párrafo que merece ser citado en su totalidad por la importancia que reviste para nuestro análisis:

En este punto, los lectores de este libro podrían comenzar a pensar que en esta última descripción [del totalitarismo] hay algo que resulta vagamente familiar. Varios de los rasgos de esa descripción podrían ser aplicados a los movimientos populistas que describimos en nuestro texto, la mayoría de los cuales, por supuesto, no son en lo más mínimo totalitarios. 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 espectro de articulaciones posibles es mucho más diverso de lo que la simple oposición totalitarismo/democracia parece sugerir (2011, 209).

Es clara la advertencia de Laclau respecto del pensamiento de Lefort: si uno piensa las categorías políticas modernas respecto del par “democracia/totalitarismo”, este no refleja todas las experiencias políticas posibles. Justamente, la cadena de equivalencias construida en torno a significantes vacíos “populares” puede ser *en muchos casos* (es decir, no en *todos*) profundamente democrática. A este respecto, el párrafo siguiente ilumina todavía más la lectura laclauviana: “la dificultad con el análisis que hace Lefort de la democracia es que se concentra exclusivamente en los *regímenes* democráticos liberales y no presta una atención adecuada a la construcción de los *sujetos* democráticos populares” (ibíd). Y, finalmente, agrega: “Entre la encarnación total y la vacuidad total existe una gradación de situaciones que involucran *encarnaciones parciales*. Y estas son, precisamente, las formas que toman las prácticas hegemónicas” (2011, 210).³

En estos párrafos encontramos dos cuestiones problemáticas que conciernen a nuestro objetivo en el presente trabajo. En primer lugar, la lectura que hace Laclau de Lefort se desvía de aquella planteada en *Hegemonía y*

3 La cursiva es nuestra.

estrategia socialista, y contiene ciertas interpretaciones sobre el autor francés que creemos simplistas y algo restrictivas respecto de su pensamiento. En segundo lugar, y relacionado con esta primera cuestión, el argumento de la “gradación” reaparece nuevamente. Este problema, como vimos, se nos aparecía respecto del concepto de Hegemonía (ver *supra*, II), aunque en su obra posterior se acentuará respecto de la consideración laclauviana del populismo. Los dos próximos apartados estarán dedicados a clarificar, en alguna medida, estos dos dilemas.

IV. ¿Democracia vs. liberalismo? El trasfondo binario del problema

Ya hemos citado a Laclau cuando expresa que Lefort se concentra *exclusivamente* en los regímenes democráticos liberales y no en los sujetos democráticos populares. En este sentido, creemos pertinente plantear que hay una confusión en la recepción laclauviana respecto a los conceptos de “democracia”, “régimen político” y “poder” elaborados por el autor francés.

En primer lugar, esto pareciera suceder porque Laclau se nutre de la tajante división realizada por Chantal Mouffe –inspirada claramente en autores como C.B. Macpherson (1994) o Carl Schmitt (1982, 1996) - entre la *tradición liberal* y la *tradición democrática*, asociando la primera al “gobierno de la ley, la defensa de los derechos humanos y el respeto a la libertad individual” y la segunda al ideal de “la igualdad, la identidad entre gobernantes y gobernados y la soberanía popular” (2011, 211). Es decir, Mouffe entiende que en la Modernidad hubo una relación contingente entre el liberalismo y la democracia, de donde resultó el régimen democrático liberal que hoy –afirma la autora- es concebido como una “relación necesaria entre esas dos tradiciones diferentes” (2000, 2-3). Siguiendo esta argumentación, Laclau puede afirmar que “Lefort solo percibe la cuestión de la democracia identificando implícitamente la democracia con la democracia liberal”, mientras entiende que la autora belga cambia “el terreno del debate”. Según ella, “la novedad de la democracia moderna es que, con el advenimiento de la “revolución democrática”, el viejo principio democrático según el cual “el poder debería ser ejercido por el pueblo” surge nuevamente, pero esta vez dentro de un marco simbólico dado por el discurso liberal, con un fuerte énfasis en el valor de las libertades individuales y los derechos humanos” (2000, 2).

No debatiremos aquí esta lectura de las “tradiciones políticas” de la modernidad por exceder las intenciones del presente artículo, pero sí estamos en

condiciones de afirmar que la adjudicación a Lefort de un ideal “democrático liberal” es sumamente simplista. De hecho, el autor francés dedicó numerosos artículos a criticar fuertemente dicha tradición y su lamentable peso en América Latina durante las décadas del neoliberalismo.⁴ El pensamiento de Lefort no puede ser reducido al “liberalismo” como tampoco a lo simplemente “democrático” (aunque dichas tradiciones puedan –o no– resultar útiles como “tipos ideales” weberianos); en todo caso, para su análisis deberíamos resucitar una vieja categoría del pensamiento político que en los últimos años ha adquirido cierto vigor: la de *republicanismo*. Esta categoría rompe con la dicotomía planteada por Mouffe y proseguida por Laclau, al mismo tiempo que nos permite repensar la democracia de otro modo⁵. Sin embargo, para avanzar en esta dirección, es importante terminar de plantear la lectura que realiza Laclau de la cuestión del *poder* y lo *simbólico* en Lefort, ya que es sintomática de su consideración sobre el autor francés.

A partir de las conclusiones planteadas previamente, Laclau entiende que “el aspecto que no ha sido tomado suficientemente en cuenta por Lefort” es que “el problema de la democracia se convierte en el de la pluralidad de marcos que hacen posible la emergencia del *pueblo*” (2011, 211). Poco más adelante se explora sobre esta confusa noción: “el eje de nuestro argumento sobre la democracia ha sido que es necesario transferir la noción de vacuidad desde el *lugar* del poder en un régimen democrático –como propone Lefort– hacia los propios sujetos que ocupan ese lugar” (ibíd.). Según Laclau, Lefort solo piensa la vacuidad del poder como un aspecto institucional, pero no piensa a las comunidades políticas como una *politeia* donde se deben considerar tanto los que ocupan el poder como el lugar del poder en sí mismo (2011, 214). El autor argentino entiende que, al ser el lugar del poder ocupado por una particularidad triunfante en una lucha hegemónica, esta tiene el “derecho legítimo” a ocupar ese lugar. Y luego, afirma que en el poder “hay vacuidad porque ella apunta a la plenitud ausente de la comunidad”, que solo puede ser encarnada en una fuerza hegemónica. Por ende, “la lógica de los dos cuerpos del rey no ha desaparecido

4 “La ideología liberal no responde a estas exigencias; ella sigue alimentando el desprecio a una democracia de masas”. Ver, entre otros, “Democracia y representación” en Lefort (2008).

5 Complejizando el panorama planteado aquí, James Ingram (2006) ha planteado que existe una tensión en el pensamiento de Lefort entre elementos propios de un “liberalismo exigente” y elementos “democráticos radicales”. Según este comentarista, ejemplos de cada uno de estos paradigmas pueden encontrarse en dos de los más renombrados de sus alumnos: Marcel Gauchet y Miguel Abensour.

en la sociedad democrática. [...] Este cuerpo inmortal es encarnado por la fuerza hegemónica. Lo que ha cambiado en la democracia en comparación con los *Anciens Régimes* es que en estos, la encarnación tenía lugar en un solo cuerpo, mientras que en la actualidad transmigra a través de una variedad de cuerpos.” (2011, 214-215).

La afirmación laclauviana de que la lógica de los dos cuerpos del rey no ha desaparecido en las sociedades democráticas choca directamente con la lectura que realiza Lefort de la Modernidad⁶. A diferencia de Nietzsche, por citar a uno de tantos ejemplos posibles, Lefort piensa que “la nueva relación de la modernidad con la trascendencia, generada por una profunda mutación, no puede entenderse por completo solo en virtud de su pérdida”, sino que “a pesar de haberse borrado la *figura* de la trascendencia premoderna, el *lugar* de esa trascendencia permanece como *lugar vacío*”; es por esta razón que “la modernidad es la desencarnación de la sociedad en la cual se *borra* la figura, pero no *el lugar del otro*” (Flynn 2008, 193-194). No es que la lectura de Laclau en este punto sea completamente errónea, sino que pareciera confundir el lugar del poder con el *lugar físico* del poder; y aún así, tampoco la noción de poder que utiliza es semejante a la que concibe Lefort. Como es notorio en *Nuevas reflexiones sobre la Revolución de nuestro tiempo*, para Laclau las instituciones son únicamente “sedimentaciones” sociales, y no tienen ningún rol simbólico en sí mismas (1993, 48ss).

Aquí es donde, a nuestro juicio, se generan la mayoría de los deslizamientos de sentido. En virtud de las citas previas, es imposible decir, como hace Laclau, que Lefort piensa la vacuidad del poder como un aspecto institucional. Nada más alejado de esta posición⁷: justamente, esto es lo que permite la gran diversidad de constelaciones institucionales de la modernidad. La cuestión dilemática aquí es que Laclau pareciera emplear la noción de *poder* como “capacidad de mando” o simplemente “dirección del Estado”, y al realizar esa sustitución parece confundir la distinción entre *la política* y *lo político*⁸. En

6 Andrew Arato (2013) comprende esta afirmación de Laclau como una apuesta teórica de retorno a formas teológico-políticas. Volveremos sobre este tema en el último apartado.

7 En innumerables ocasiones Lefort afirma que entiende a la Democracia no como régimen político sino como “forma de sociedad”, impugnando la crítica de Laclau. Inclusive, ha afirmado que la idea de régimen no es la idea liberal que critica el autor argentino, sino la idea de *politeia*, que ya se ha perdido en la modernidad (Lefort 1985; 2011, 193). En todo caso, podríamos remitirnos a Aristóteles para recobrar el significado del término “régimen político” sin su connotación institucionalista, retomando una vieja tradición del pensamiento político occidental.

8 Este punto fundamental es generalmente pasado por alto. Si bien en Laclau parece primar

este punto, ya debería quedarnos claro que en *La razón populista* Laclau descontextualiza ciertas nociones centrales de la obra de Lefort. Ahora bien, para comprender por qué se separa de la lectura realizada en *Hegemonía y estrategia socialista*, creemos necesario recuperar y re-contextualizar dichas nociones, así como comprender algunas divergencias entre las obras de ambos autores.

Como ya hemos aclarado, la Modernidad en Lefort lleva la marca indeleble de la desincorporación de los “dos cuerpos del rey”, es decir, la separación del rey en tanto cuerpo político y en tanto cabeza de ese cuerpo. Como explica Martín Plot, luego de la decapitación simbólica del rey, la sociedad debe buscar un fundamento político para su auto-institución: las sociedades ya no están unificadas bajo un principio teológico que las unifique y las guíe, sino que quedan atrapadas bajo “una constante dinámica de auto-institución” de donde nace “la generación de un vacío de referencia trascendente generado por la separación de lo teológico y lo político” (Plot 2008, 11). Este proceso ya había sido identificado por Laclau cuando, en *Emancipación y diferencia*, nos hablaba de la posibilidad de la libertad a partir de la dislocación de la sociedad. Según Lefort, en las sociedades pre-modernas, “la estructura simbólica estaba fijada a otro lugar, es decir, fuera del tiempo” (Flynn 2008, 175): lo simbólico para Lefort es, en este sentido, lo que estructura la imagen de la sociedad para sí misma. Las sociedades pre-modernas del Antiguo Régimen se estructuraban en base al doble cuerpo del rey, otras, de otras formas; pero siempre su estructura simbólica estaba fijada fuera de ellas mismas⁹. La radical mutación introducida en la Modernidad, entonces, es que lo simbólico se ve monopolizado por lo político; lo político se transforma en aquel espacio en el que la sociedad se pone a sí misma en forma, en escena, y en sentido. Justamente, la lectura de Maquiavelo que citamos en los primeros párrafos responde a este cambio. Si la irreductibilidad del conflicto en sociedades pre-modernas estaba ordenada por el anclaje de lo simbólico en lo teológico, en las sociedades modernas este conflicto lo debe resolver la sociedad por sí misma y dentro de sí misma: “en este tipo de sociedad, la figura del pueblo se bosqueja, pero no puede fijarse, la unidad se sustrae, los criterios de lo justo y lo injusto, de lo verdadero y lo falso, del bien y el mal, son indeterminables” (Lefort 2011, 70).

una idea de poder asociada al posestructuralismo foucaultiano, en su crítica a Lefort utiliza argumentos más bien institucionalistas y ligados a una visión politológica más tradicional.

9 Lefort realizó una minuciosa lectura de trabajos etnográficos y antropológicos clásicos -volcada en estudios sobre Marcel Mauss, Pierre Clastres, y otros- para comprender y teorizar esta afirmación. Cfr. Flynn (2008), Moyn (2013).

En este punto, creemos que Laclau y Lefort van de la mano. Lo que Laclau rescata constantemente en sus escritos es lo que Derrida ha llamado “indecidibles”, los cuales responden según Laclau al pensamiento así llamado “posmoderno”, y que podríamos interpretar que según Lefort serían un síntoma acentuado de la “disolución de los indicadores de certeza” propia de la Modernidad (Laclau, 1997; Lefort, 1985). Pero si hasta aquí parecieran ir de la mano, su “propuesta de solución” al problema es algo distinta¹⁰. Lefort entiende que las sociedades deben auto-configurarse a ellas mismas a través del polo simbólico depositado y monopolizado por lo político. Por esta razón, en numerosas ocasiones habla de la *puesta en escena* que la política implica; los procedimientos propios de los regímenes democrático-representativos – alternancia en los cargos, elecciones periódicas, división de poderes, etc.-, si bien son lugares comunes, para Lefort son sumamente importantes. Justamente las instituciones representativas de la democracia son las que permiten revelar que “el poder no pertenece a nadie”, “que la autoridad de aquellos dotados de poder es creada y re-creada como resultado de la manifestación de la voluntad del pueblo” (Plot, op.cit.). Y podríamos agregar, del pueblo *en su totalidad*. Pero no por defender la “propiedad privada” o una “ciudadanía restringida”, al modo liberal más conservador, sino porque, al ser la división un hecho constitutivo de las sociedades modernas y no tener ya estas un polo simbólico trascendente que les de forma, es necesario *poner en escena* sus divisiones. Esto permite “reemplazar la noción de un régimen regulado por leyes, de un poder legítimo, por la de un régimen fundado en la *legitimidad de un debate sobre lo legítimo y lo ilegítimo* –debate forzosamente sin garante y sin término” (Lefort 1987, 40).

En base a esta exposición -necesariamente breve- del pensamiento de Lefort sobre la forma política democrática, podemos abordar la lectura laclauviana de la cuestión del *poder*. Si recuperamos una cita del autor argentino expuesta previamente, vemos que al decir que “la fuerza hegemónica encarna el lugar vacío del poder” existe una ambigüedad que a esta altura debería quedar clara. Encarnar dicho lugar implica para Lefort el retorno (imposible) a un poder reincorporado, donde el polo simbólico de la sociedad no dependa ya de ella

10 Inclusive es distinta en la obra de Laclau desde su proyecto con Mouffe de una “democracia radicalizada y plural donde se multipliquen “las posiciones de sujeto, los antagonismos y los puntos de ruptura” (2010, 238) y su proyecto en *La razón populista* donde se mantienen las herramientas analíticas previas pero se privilegia “la constitución de una frontera interna que divide a la sociedad en dos campos” a través de la centralidad del líder surgido “de manera casi imperceptible” por la lógica de la equivalencia propia de esta dinámica” (2011, 130). Volveremos sobre este punto.

misma; mientras que para Laclau pareciera implicar simplemente el acto de ocupar el lugar de las instituciones políticas donde se encuentra el polo simbólico que estructura a dicha sociedad¹¹. Inclusive, su afirmación siguiente simplifica aún más los términos: Laclau entiende que lo único que cambió desde el Antiguo Régimen es que, si antes el poder se encarnaba en un solo cuerpo, ahora se transmigra a través de una variedad de cuerpos (2011, 214-215). Esta lectura pareciera echar por la borda toda su comprensión de la obra de Lefort en cuanto al rol de lo simbólico y del poder; no es que simplemente hace algunos siglos el poder decisional lo tenía el Rey y ahora lo tienen los magistrados electos para dirigir el Estado. Lo que se está pasando por alto con dicha simplificación es que, a partir de la “mutación simbólica” de la modernidad, las consecuencias de la “disolución de indicadores de certeza” deben ser confrontadas por un régimen que evite nuevamente la incorporación del poder. Este es el régimen democrático representativo, el cual *pone en escena* la división de la sociedad, inaugurando la discusión sobre lo justo y lo injusto, lo malo y lo bueno, etc., de manera tal que *la sociedad misma* se auto-instituya, necesariamente sin ninguna estabilización ni consenso definitivo (y por ende, a través de una necesaria ampliación del principio igualitario). Pero no todas las formas de sociedad mantienen este régimen: la búsqueda de dicha estabilización y consenso -siempre imposibles- se corresponderá con sociedades teológico-políticas de reducción a la unidad, y por ende de condensación de las esferas del poder, el saber y la ley.

V. “Encarnaciones parciales”: la cuestión de la (in)distinción entre populismo y democracia

El diagnóstico de Laclau sobre el poder es consecuente, en nuestra lectura, con el segundo problema que resaltamos en el apartado III y que habíamos dejado a un lado. En efecto, la visión de Lefort sobre las sociedades democráticas no impugna necesariamente la conceptualización que realiza Laclau de la hegemonía, pero pareciera generar ciertas rispideces con su teorización sobre el populismo. Como bien ha resaltado Gerardo Aboy Carlés respecto de la configuración de los populismos en la obra laclauviana, es la tensión entre *plebs* y *populus* la base de los mismos, lo que genera un problema ya que “esa parte, la *plebs*, se identifica con el todo, se concibe como el único *populus* legítimo” (Aboy Carlés 2010, 13-14; Laclau 2011, 108). Efectivamente,

11 Como es evidente, dicha afirmación de Laclau no deja de contrastar con los ejemplos que dará en *La razón populista*, como por ejemplo el liderazgo de Perón en el exilio.

encontramos aquí la equivalencia entre lo que Aboy llama “modelo jacobino” y el modelo de populismo propugnado por Laclau: la pura preeminencia equivalencial de su modelo no implica únicamente la “inmersión” de la *plebs* en el *populus*, sino la consideración de que la *plebs* es *efectivamente* el *populus*. Aunque el autor nos prevenga de que “las equivalencias pueden debilitar, pero no domesticar las diferencias”, y por ende que “la equivalencia no intenta eliminar las diferencias” (2011, 105), lo que separa a una articulación institucionalista de una populista es justamente su preeminencia. Y su preeminencia depende, en última instancia, del vaciamiento del nombre de un líder que mantenga unida dicha equivalencia. Por esta razón, escribe el autor, “de manera casi imperceptible, la lógica de la equivalencia conduce a la singularidad, y esta a la identificación de la unidad del grupo con el nombre del líder” (2011, 130).

En este punto es inevitable recaer en la cuestión de la gradación del populismo –que el mismo Laclau reconoció en sucesivas ocasiones– para resolver la presencia (o no) del “fantasma del pueblo-uno”¹². En otras palabras: ¿cómo reconocer aquellos populismos con derivas teológico-políticas, de aquellos que amplían el campo democrático? O podríamos comenzar con una pregunta más austera y precisa, pero que apunta al mismo dilema: ¿en qué medida la lógica populista concebida por Laclau no es capaz de destruir a una comunidad política al asumir como la lógica política *par excellence* a la preeminencia equivalencial de la *plebs* que se concibe a sí misma como *populus*? Como repite Laclau sucesivamente en su obra, no todas las articulaciones populistas son democráticas, pero sin embargo no nos otorga una vara de medición para poder discernir entre ellas. Queda claro que no alcanza con que Laclau nos afirme que la encarnación total “es imposible”, ya que nadie niega esto, ni siquiera el mismo Lefort¹³. Pero, aunque dicha encarnación sea

12 Desde una perspectiva afín a la de Laclau, Paula Biglieri ha criticado a Gerardo Aboy Carlés por haber intentado conceptualizar el populismo bajo la “opción por los grados” (2007, 34-36). Según Aboy Carlés, Laclau asimila los conceptos de “Hegemonía”, “Populismo” y “Política”, generando la necesaria identificación de la identidad populista con una cuestión de grados: ¿cuándo la lógica equivalencial y la lógica diferencial generan una identidad que podemos calificar de populista? Aunque estuviéramos de acuerdo con la crítica de Biglieri (según la cual es imposible identificar cuán fuerte o débil es un populismo), esta debería ser aplicada también a Laclau: como es claro en los ejemplos que tomamos previamente, el mismo pensador argentino da pie para la identificación de distintos “grados de populismo”.

13 De aquí una de sus diferencias con Hannah Arendt respecto de su lectura del totalitarismo: “Si uno quiere atenerse a una estricta definición del régimen “verdaderamente totalitario”, tropieza con la objeción bien fundada de que jamás se descubre una sociedad regulada de punta a punta, uniformizada bajo el efecto de la ideología y del terror” (Lefort 2011,

imposible, si todo populismo intenta una “encarnación parcial” (2011, 210), ¿cuán parcial –y por ende cuán peligrosa– puede ser dicha encarnación?¹⁴ El problema de la teorización laclauviana del populismo parece ser similar al que encontramos en los primeros apartados: ¿bajo qué condiciones y lógicas el populismo puede derivar hacia tendencias autoritarias si su definición misma depende de la fuerza de la preeminencia equivalencial?

Este mismo tema fue objeto de discusión en una mesa redonda hace pocos años, donde se generó un debate con el propio Laclau sobre el problema de las democracias en América Latina¹⁵. En dicho debate, la catedrática Claudia Hilb formuló un interrogante similar al que proponemos aquí: “¿Porqué aprobaríamos o desaprobamos un populismo?”. Es claro que la autora hizo alusión al cuestionamiento anterior, es decir, ¿cómo reconocer *las derivas* de un populismo? A lo cual ella respondió: “[...] para construir nuestra vara de juicio del populismo pienso que no hay otra medida que la de oponerle al componente democrático-populista el componente liberal. Es decir, confiar en instituciones que impidan la apropiación omnimoda de la voluntad y del saber” (2007, 25). Como se puede ver en el mismo debate, Laclau se postuló de acuerdo con dicha afirmación, a la que agregó que “el populismo [...] no puede ser la única lógica que predomine”, ya que el “principio de la voluntad popular tiene que ser limitado por mecanismos institucionales” (2007, 26-27).

Ahora bien, creemos que estas dos últimas afirmaciones del autor chocan con su lectura de Lefort y hasta del liberalismo y del populismo mismo, lecturas de las que ya hemos dado cuenta en el presente trabajo. En primer lugar, Laclau afirma –una vez más– que el populismo es *una* de *muchas* lógicas posibles, con lo cual aporta a la tesis central de Aboy Carlés, según la cual habría diversas maneras posibles de resolver la tensión entre *plebs* y *populus* (2010a y 2010b), y por lo tanto el privilegio de la “preeminencia equivalencial” sería solo una de ellas. Pero además, en segundo lugar, reconoce un lugar central a los mecanismos institucionales que sirven de marco (flexible, por supuesto) al principio de la voluntad popular. Y es aquí donde no podríamos decir que su visión difiera en los aspectos fundamentales del planteo de Claude Lefort, que

171).

14 Máxime si una de las críticas que han recibido los “populismos latinoamericanos” ha sido que estos parecieran muchas veces abrir la puerta “a una percepción del ejercicio del poder como una *posesión* en vez de una *ocupación*” (Arditi 2007b, 83).

15 La mesa de discusión fue presentada por Claudia Hilb y Susana Villavicencio el 9 de Mayo de 2007, participando en ella Ernesto Laclau, Isidoro Cheresky, Liliana De Riz y Vicente Palermo.

tanto había criticado en *La Razón Populista*.

¿Por qué criticó fuertemente a Lefort si nuevamente sus afirmaciones parecieran confirmar los paralelismos entre ambas obras? En otras palabras, ¿por qué define normativamente al populismo como lo político *por excelencia*, si luego parece afirmar que puede tener tanto valor como otro tipo de lógicas – incluida la institucional- e inclusive debería contrapesarse con ellas? Este último interrogante no puede ser cerrado con una reconsideración de la obra de Lefort, sino que la tensión entre mecanismos institucionales y populismo es, efectivamente, una de las tensiones que marcan el resurgir de la literatura existente sobre el tema, resurgimiento que el mismo Laclau ayudó a fomentar con su influyente obra (De la Torre, Peruzzotti, 2008).

VI. Palabras finales

Si retrocedemos en el texto, finalmente, encontraremos que Laclau nos proponía dos críticas distintas a Lefort dentro de *La razón populista*. La primera es aquella según la cual Lefort se centra en el régimen democrático liberal, y de esta manera su comprensión de la democracia es inevitablemente restringida. Hemos intentado, a lo largo del trabajo, “deconstruir” esa crítica para mostrar que la concepción lefortiana de la democracia tiene poco que ver con las características que le adjudica Laclau, características que se derivan de ciertos deslizamientos de sentido que realiza el autor argentino sobre conceptos clave del pensamiento del filósofo francés.

Sin embargo, existe una segunda crítica que hemos pasado por alto hasta aquí; aquella según la cual la dicotomía lefortiana “Democracia/Totalitarismo” no refleja las experiencias políticas modernas en su total complejidad. Esta segunda crítica es, a nuestro parecer, sumamente relevante, y su importancia se ve reflejada en la reconsideración que han hecho varios autores sobre esta misma idea respecto a las experiencias populistas de la región. En efecto, la conceptualización del populismo como una lógica política que desestabilizaría la división “Democracia/Totalitarismo” de Lefort es recurrente en algunos trabajos recientes, los cuales intentan refutar esta dicotomía, complementarla, o complejizarla de diversas maneras (Aboy Carlés, 2010b; Arato, 2013; De la Torre, 2013a, 2013b; Cheresky, 2012; Rinesi, 2008). En lo que respecta a esta última cuestión, nos gustaría cerrar el presente trabajo mencionando simplifadamente algunas tesis recientes que parecen tener una consideración menos normativa sobre los populismos y “neopopulismos” de la región, basándose generalmente

en análisis históricos y discursivos que permiten diversas teorizaciones sobre las experiencias pasadas y actuales de Latinoamérica.

Una primera idea interesante es aquella del populismo como una lógica de articulación política entre muchas otras posibles, idea que es posible encontrar en la obra de Francisco Panizza (2008, 2009). Este autor nos aclara que la definición de populismo de Laclau contiene un fuerte contenido normativo, y entiende que debe contrapesarse dicha definición con otras lógicas, como la liberal-republicana ó la de los movimientos de base, para que el populismo pueda convertirse en una fuerza democratizante. Por otro lado, el mismo Gerardo Aboy Carlés (2010b) critica a Laclau por contraponer normativamente populismo e institucionalismo, sin considerar las experiencias políticas latinoamericanas del siglo XX y XXI en su verdadera complejidad histórica. Otro enfoque interesante es el retomado por Enrique Peruzzotti (2008), quien entiende que el estudio del populismo nunca debería desligarse de los modelos de democracia a los que usualmente se contraponen, y quien, al igual que Carlos de la Torre (2013a), apunta a radicalizar una complejización de la democracia, en vez de una dicotomización equivalencial de la misma. Por último, Isidoro Cheresky (2012) propone comprender a los recientes “neopopulismos” de la región como procesos guiados por liderazgos “semi-encarnados”, los cuales oscilan entre su accionar instituyente de nuevos proyectos democráticos, y su tendencia a considerar las mayorías electorales como símbolo de una voluntad popular indivisible que brinda legitimidad ilimitada a sus acciones.

Releyendo estos textos, nos queda claro que la relación entre el populismo y las instituciones democrático-representativas varía notablemente. ¿En qué medida ciertos elementos institucionales de la democracia representativa moderna son necesarios para contener el principio inmanente de la voluntad popular?, ¿hasta dónde la lógica equivalencial del populismo puede destrozarse una comunidad política, reactivando fantasmas teológico-político de reducción a la unidad?, ¿cómo generar una “vara de juicio” de los populismos que nos permita discernir estas cuestiones sin reprimir los rasgos democratizantes de los mismos, sin retornar a la estigmatización cruda de décadas pasadas? Todos estos interrogantes no pueden ser ignorados, y creemos que una relectura de la obra de Lefort es sumamente necesaria para comprender las experiencias populistas contemporáneas. Pero debemos tener cuidado, ya que si asumimos – como Laclau – que los estudios de Lefort sobre la democracia iluminan las experiencias contemporáneas, ¿a qué lógica nos referimos cuando hablamos de

populismo? y ¿en qué medida entra dicha lógica en colisión con los principios liberales –por un lado- y democrático-representativos –por otro lado? Los recientes trabajos aquí citados parecen querer profundizar y aclarar esta acuciante cuestión.

Bibliografía

- Aboy Carlés, Gerardo (2010a), “Populismo, regeneracionismo, democracia”, *POSTdata*, n°15, Abril, pp.11-30.
- — — (2010b), “Las dos caras de Jano: acerca de la compleja relación entre populismo e instituciones políticas”, *Pensamiento Plural*, Pelotas, n° 07, Julio-Diciembre, pp.21-40.
- Arato, Andrew (2013), “Political Theology and Populism”, *Social Research*, Vol. 80, n° 1.
- Arditi, Benjamín (2007a), “Post-hegemonía: la política fuera del paradigma post-marxista habitual”, *Contemporary politics*, Vol.13, N° 3. [mimeo]
- — — (2007b), *Politics in the edge of liberalism. Difference, Populism, Revolution, Agitation*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- Biglieri, Paula (2007), “El concepto de Populismo. Un marco teórico”, Biglieri, P.; Perelló, G. (ed.) *En el nombre del pueblo. La emergencia del populismo kirchnerista*, San Martín, UNSAMedita.
- Cheresky, Isidoro (2012), “Mutación democrática: otra ciudadanía, otras representaciones”, Cheresky, I. (comp.) *¿Qué democracia en América Latina?*, Buenos Aires, Prometeo-CLACSO.
- De la Torre, Carlos; Peruzzotti, Enrique (2008), “Introducción. El regreso del populismo”, De la Torre, C.; Peruzzotti, E. (ed.), *El retorno del pueblo. Populismo y nuevas democracias en América Latina*, Quito, FLACSO.
- De la Torre, Carlos (2013a), “The People, Populism, and The Leader’s Semi-Embodied Power”, *Rúbrica Contemporánea*, Vol. 2, n° 3.
- — — (2013b) “El populismo latinoamericano: entre la democratización y el autoritarismo”, *Nueva Sociedad*, n° 247, pp. 120-137.
- Flynn, Bernard (2008), *Lefort y lo político*, Buenos Aires, Prometeo.
- Hilb, Claudia; Villavicencio, Susana (2007), “Reinterrogando la democracia en América Latina. Conversaciones entre Isidoro Cheresky, Liliana De Riz, Ernesto Laclau y Vicente Palermo”, en *Argumentos*, n° 8, Instituto Gino Germani, FCS, UBA.
- Ingram, James (2006), “The politics of Claude Lefort’s Political: between Liberalism and Radical Democracy”, en *Thesis Eleven*, Vol. 87, pp. 33-50.

- Kantorowicz, Ernst H. (1985), *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de Teología Medieval*, Madrid, Alianza.
- Laclau, Ernesto; Mouffe, Chantal (2010), *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, Ernesto (1993), *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- — — (1996), *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires, Ariel.
- — — (1997), “Deconstrucción, Pragmatismo, Hegemonía”, *Revista Ágora*, n° 6, pp.63-89.
- — — (2011), *La razón populista*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Lefort, Claude (1985), “El problema de la Democracia”, *Revista Opciones*, N° Mayo-Agosto, Santiago de Chile.
- — — (1986), “The Image of the Body and Totalitarianism”. Lefort, C., *The Political Forms of Modern Society. Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism*, Massachusetts, MIT Press.
- — — (1987), “Los derechos del Hombre y el Estado Benefactor”, *Revista Vuelta*, n° 12, Santiago de Chile.
- — — (1990), *La invención democrática*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- — — (2009), “La ciudad dividida y el sentido del republicanismo. Conversación con Claude Lefort”, Lefort, C. (2010).
- — — (2010), *Maquiavelo. Lecturas de lo político*, Madrid, Trotta.
- — — (2011), *Democracia y representación*, Buenos Aires, Prometeo.
- Machpherson, Crawford Brough (1994), *La democracia liberal y su época*, Madrid, Alianza.
- Marchart, Oliver (2009) *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Mouffe, Chantal (2000), *The democratic paradox*, London, Verso.
- — — (2011), *En torno a lo político*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Moyn, Samuel (2013), “Claude Lefort, Political Anthropology, and Symbolic Division”, Plot, M. (ed.) *Claude Lefort. Thinker of the political*. New York, Palgrave Macmillan.
- Panizza, Francisco (2008), “Fisuras entre Populismo y Democracia en América Latina”, *Stockholm Review of Latin American Studies*, issue n° 3, December.

- — — (2009), “Introducción. El populismo como espejo de la democracia”, Panizza, F. (comp.), *El populismo como espejo de la democracia*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Peruzzotti, Enrique (2008), “Populismo y representación democrática”, De la Torre, C.; Peruzzotti, E. (ed.), op.cit.
- Plot, Martín (2008), *La carne de lo social*, Buenos Aires, Prometeo.
- Rinesi, Eduardo (2008), “Democracia, Populismo y República”, *Revista Pampa*, edición especial, “Pensamiento crítico y política”, Buenos Aires.
- Schmitt, Carl (1982), *Teoría de la Constitución*, Madrid, Alianza.
- — — (1996), *Sobre el parlamentarismo*, Madrid, Tecnos.
- Tocqueville, Alexis de (2009), *La democracia en América*, México, Fondo de Cultura Económica.