

La fundamentación de los valores desde una perspectiva postestructuralista: límites en la teoría populista

Fernández Barbudo, Carlos¹; Abellán Artacho, Pedro²

Que la relación entre el pensamiento político académico y el pensamiento y comportamiento de los actores políticos en la arena pública es intrincada y genera respectivas responsabilidades es un lugar común para cualquier reflexión desde la Teoría Política. Por un lado, la academia no puede ni debe ignorar el pensamiento de su tiempo, que le influirá al elegir y construir sus objetos de estudio desde cierta perspectiva (Weber, 2009). Por otro, los actores políticos buscan en el pensamiento institucionalizado descripciones y fuentes de sentido para el mundo, pero también valores para la acción, cuando no meros relatos que sirvan de disfraz a sus intenciones –de donde se deriva una responsabilidad para el pensador– (Strauss, 1957).

La irrupción de Podemos en el sistema de partidos español responde de manera particularmente intensa a esta segunda lógica –hasta el punto de que los mismos académicos se han convertido en líderes políticos–. En particular, este proyecto político ha seguido muy de cerca lo apuntado por el trabajo intelectual de E. Laclau y C. Mouffe y su desarrollo de la teoría postestructuralista en el campo del análisis político (*Towards a Theory of Populism*, 1977; *Hegemony and Socialist Strategy*, 1985; *On Populist Reason*, 2005). Y, en este sentido, resultó clave en su creación la identificación de un *momento populista* que la izquierda podría aprovechar –y que la derecha ya estaba aprovechando (Errejón, 2014; Errejón y Mouffe, 2015)³. Por tanto, no es en vano calificar a Podemos de “populista”, si bien debe hacerse desde las coordenadas intelectuales que le son

¹ Investigador FPU en la Universidad Complutense de Madrid, Dept. de Ciencia Política III (Teorías y Formas Políticas y Geografía Humana). Correo: cfbarbudo@ucm.es

² Doctorando en la Universidad Complutense de Madrid, Dept. de Ciencia Política III (Teorías y Formas Políticas y Geografía Humana). Correo: p.abellan@ucm.es

³ La propia Chantal Mouffe intervino hace unos meses en la esfera pública española a través del diario El País para destacar la existencia de dicho “momento populista”. Disponible en: http://elpais.com/elpais/2016/06/06/opinion/1465228236_594864.html . Véase también la entrevista disponible en el siguiente enlace <http://lacircular.info/dialogo-entre-inigo-errejon-y-chantal-mouffe/>

propias, sin dejarse distraer por la infinidad de definiciones de “populismo” disponibles (Taggart, 2000; Canovan, 1981).

En un mundo en el que las democracias liberales están siendo cuestionadas desde distintas posiciones políticas, el populismo se postula como alternativa. La aplicación de los presupuestos postestructuralistas a la acción política en España ha dado frutos impresionantes, tan sólo empañados por las aún mayores expectativas y la fragmentación partidista. Pero, como era de esperar, este éxito en la praxis de la teoría ha conducido a nuevas reflexiones de gran calado. Principalmente, cabe hacerse la pregunta: ¿es teóricamente capaz la teoría populista de fundamentar valores para la acción?

En primer lugar, se defenderá la necesidad de que cualquier acción política, por estratégica que esta sea, deba estar respaldada por unos valores que la motiven, legitimen y den sentido. Esto nos llevará a preguntarnos si este enfoque postestructuralista es capaz de proveer, aunque sea de forma precaria y contingente, asideros para que la elección de estos valores no sea meramente arbitraria. En otras palabras, se trata de pensar si la teoría de Laclau y Mouffe tiene consecuencias postfundacionalistas o antifundacionalistas. Esta ponencia sostendrá que, en ciertos aspectos, nos encontramos ante la segunda situación, y presentará brevemente algunas alternativas que, aun respetando la contingencia, permitan evitar el más puro decisionismo político.

La necesidad de valores para la acción política

«Vemos que toda ciudad es una comunidad y que toda comunidad está constituida en vista de algún bien, porque los hombres siempre actúan mirando a lo que les parece bueno; y si todas tienden a algún bien, es evidente que más que ninguna, y al bien más principal, la principal entre todas y que comprende todas las demás, a saber, la llamada ciudad y

comunidad civil.»

Aristóteles, *Política*, Libro I, §1252a⁴

Sofistas y socráticos se enfrentaron en torno a un punto que aún hoy sigue siendo clave para entender nuestras comunidades políticas: cómo justificar el contenido de unos valores para la acción política. Mientras que para los segundos las ideas fundamentales de bien, verdad y vida buena podían ser esclarecidas a través de la razón, sus opositores reivindicaban el papel de la retórica, pues no había nada más allá del hombre donde buscar criterios que justificasen una u otra dirección. Si no es posible conocer racionalmente la Verdad natural del hombre, no nos queda más que recurrir a la retórica (o a la fuerza en el peor de los casos) para convencer a nuestro auditorio de qué es lo que se debe hacer ante tal o cual situación. La pregunta clave que se plantea entonces sería: ¿en base a qué criterio el político puede decidir defender una u otra postura?

Si no podemos encontrar fuera de nosotros mismos ningún criterio de verdad política, es decir, ningún criterio objetivo –en el sentido de que no depende de sujeto que lo enuncie–, la guía para la acción política ha de ser buscada entre nosotros mismos. La crítica que históricamente se ha hecho a esta postura sofista radica en que, sin bases para justificar una decisión política, es decir, sin criterios para fundamentar una postura, caemos en una suerte de relativismo que hace depender cualquier defensa pública de una posición en la mera decisión o voluntad –más o menos arbitraria– de quien la enuncia.

Ante este debate –que tan hondos ecos aún guarda entre nosotros– Aristóteles optó por explorar una vía intermedia que ni se posiciona en el moralismo absoluto de Platón, ni cae en el relativismo sin asideros de los sofistas. Efectivamente, el problema para encontrar fundamentos que guíen nuestras acciones políticas no es nuevo en nuestra tradición de pensamiento; de hecho, es clave en su fundación. Nada existe en vano, según Aristóteles, y esta existencia de las cosas y los seres para que sea buena, es decir, no desviada, debe cumplir con aquella función con la que la naturaleza las puso en este mundo. El hombre, para que sea hombre y no bárbaro, debe vivir en comunidad y así

⁴ Aristóteles (2017): *Política*, Julián Marías, María Araújo, y Joaquín Abellán (eds.), Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

cumplir con su naturaleza política. Esta concepción teleológica de la antropología humana coloca la moralidad del hombre en su vida en la polis. Su deber ser radica en la vida buena y racional, es decir, aquella que mediante el cultivo de la prudencia se esfuerza por hacer corresponder al hombre con el bien al que intrínsecamente puede, y debe, tender.

La prudencia, como actividad virtuosa de la filosofía práctica y no de la teórica, remite a la búsqueda de lo que es bueno en cada situación concreta. No siendo posible, como en el caso de Platón, establecer a priori cuál debe ser el contenido general de la vida buena. La prudencia no trata de principios universales, como la *episteme*, sino que aborda el mundo cambiante de las acciones humanas sobre el que cabe deliberar. La deliberación no es posible sobre las cosas que no pueden ser de otra manera –ya que en tal caso nos ocuparíamos de demostrar cómo son– pero, durante la vida en la polis, los hombres han de elegir entre distintas opciones posibles según la situación concreta –que es siempre distinta a la anterior–. De este modo, el papel de la prudencia es el de guiarnos en la deliberación para elegir la mejor de las decisiones racionales posibles.

Así, el aristotelismo político partía de una concepción de la naturaleza humana concreta y de ahí derivaba que la política debe ser una actividad orientada a la consecución de la vida racional y buena para los hombres. Sobre esta concepción se desarrolló toda una tradición de pensamiento que llegaría hasta el siglo XVII. La moderna diferenciación entre lo "justo" y lo "útil" en la actividad política sería, precisamente, aquello que provocaría el ocaso de esta doctrina (Abellán, 2004).

El posterior monismo racionalista, que tan profundamente caracterizó –y en cierto sentido sigue caracterizando– el pensamiento occidental, encontraría en Maquiavelo un punto de inflexión, aunque no su defunción. La idea de que ante una pregunta correctamente planteada –ya sea esta cómo funciona la naturaleza o qué debemos hacer en comunidad– sólo es posible aceptar una respuesta racionalmente válida y que estas respuestas correctas deben ser compatibles entre sí, pues una verdad no puede contradecir a otra; permitió creer que era posible encontrar algún principio único, universal, que explicase y diese sentido no sólo al curso invariable de la naturaleza, sino también al devenir público y privado de los hombres. Si algún elemento, ya fuese este

Dios, la razón o la naturaleza, podía rastrearse de manera inequívoca hasta los cimientos últimos de la existencia, la conclusión lógica debía ser que todo cuanto acontece en el mundo debe tener un propósito común y puede desarrollarse en un todo armónico. Fundamentar así un deber ser no resultaba excesivamente complicado, aunque quizá no demasiado pacífico.

Maquiavelo no rompe con esta visión en un sentido cínico –como frecuentemente se le suele acusar–; el florentino abraza el concepto de *virtú* de la tradición clásica y humanista, está comprometido con la búsqueda de la grandeza de la ciudad y, a tal fin, escoge su bando. La tan comentada ruptura con la moralidad humanística que lleva a cabo en *El Príncipe* no es gratuita, y no se entiende si no es puesta en conexión con la reflexión de los *Discursos* sobre la necesidad de libertad –externa e interna– en la ciudad. Sólo cuando la comunidad es la única autoridad a la que obedecer, podremos tener ciudadanos virtuosos que eviten la corrupción y antepongan el bien común a los intereses privados. De este profundo y moral convencimiento, nace la flexibilidad moral que un auténtico príncipe virtuoso debe atender y así, contra Cicerón, se rebela ante la idea de que un hombre virtuoso no pueda llevar a cabo ciertas acciones ni siquiera para salvar a su propio país: “no debe haber consideraciones de justicia o injusticia, de misericordia o crueldad, de alabanza o ignominia; en lugar de ellos, desechando todo escrúpulo, debe seguirse hasta el final cualquier plan que pueda salvar su vida y conservar su libertad”⁵.

Las malas noticias por las que Maquiavelo se hizo famoso radican precisamente en ese punto, a saber: la constatación de que el compromiso auténtico con unos valores –en este caso los del humanismo–, lleva consigo una toma de consciencia acerca de los límites de su aplicación. Virtuoso ya no es aquél príncipe que sigue las virtudes cardinales, sino aquél que es capaz de adaptarse a la situación concreta para lograr los elevados fines que se ha propuesto; o lo que es lo mismo: lo que es considerado un deber moral constituye, ahora, un ámbito distinto al de la esfera política. Queda así rota la tan ansiada unidad moral del mundo, es decir, aquella búsqueda de una coherencia del mundo social y natural bajo un mismo principio –universal– de funcionamiento. Si ni

⁵ Citado en: Skinner, Q. (2008): *Maquiavelo*, Alianza Editorial, p. 80.

siquiera es posible buscar un criterio único para la acción humana, ¿cómo será posible, entonces, armonizar el ámbito de la contingencia social con el de la necesidad natural? El corolario de esto tiene hondas consecuencias en el monismo racionalista que impera en el pensamiento occidental: si no es posible buscar una unidad de acción en el mundo, las pistas sobre dónde y cómo debemos buscar los criterios para juzgar la acción humana se diluyen. En palabras de Isaiah Berlin: “Si Maquiavelo tiene razón, si en principio (o de hecho: la frontera es imprecisa) es imposible ser moralmente bueno y cumplir con el deber como éste fue concebido por la ética europea corriente, y especialmente la cristiana, y al mismo tiempo construir Esparta o la Atenas de Pericles o la Roma republicana, incluso la de los Antoninos, entonces se llega a una conclusión de primera importancia: la creencia de que la solución correcta, objetiva, válida a la pregunta de cómo deben vivir los hombres puede, en principio, ser descubierta, no es en principio verdad” (Berlin, 2009b: 213). ¿Ganaron, entonces, los sofistas la histórica batalla por la verdad política?

Así parecería desprenderse de la nietzscheana muerte de Dios y la consiguiente liberación trágica del hombre, el cual consigue zafarse de los ideales universales que le atan como cadenas⁶. No en vano, como indica Julián Sauquillo –siguiendo a Henri Birault– Zaratustra habla legislando, diciendo qué debe ser el mundo, y su palabra, que otorga sentido al mundo, como si se tratase de una profecía, “se encuentra así ligada a la propia voluntad y no al entendimiento o a la razón” (2002: 112). Sin embargo, esta muerte también tiene una lectura distinta, a saber: el reconocimiento de que no todo lo bueno –o todo lo que es verdad– es compatible entre sí. Su muerte viene a ratificar que ya no existe un hilo conductor que de armonía al cosmos y, por ende, a la vida social. Al reconocer que tal situación ya no es posible de alcanzar, todas las construcciones que llevaron a cabo los metafísicos racionalistas se tambalean. Sólo en la imaginación del intelectual es posible reconciliar el mundo imaginado con el mundo que

⁶ Nietzsche en *Humano, demasiado humano* (2007: 220) dice: “Con muchas cadenas se ha cargado al hombre para que deje de comportarse como un animal; y realmente se ha hecho más tierno, espiritual, alegre, circunspecto que todos los animales. Pero, ahora bien, todavía sufre por haber llevado tanto tiempo sus cadenas, por haberle faltado durante tanto tiempo aire puro y libre movimiento; pero estas cadenas son, lo repito una y otra vez, esos errores graves y sensatos de las representaciones morales, religiosas y metafísicas. Sólo cuando se ha superado también la *enfermedad de las cadenas* se alcanza enteramente la primera gran meta: la separación del hombre de los animales”.

experimentamos, sólo mediante un ejercicio de razón pura desligada de la experiencia podemos aún imaginar una vida en la que todos los ideales –buenos, bellos y verdaderos– encuentran acomodo entre sí.

Berlin parte de esta idea para afirmar que el pluralismo de valores es un dato que proviene de la propia experiencia y de ahí puede desarrollar una teoría moral que no ha de calificarse de relativista; pues la pluralidad, y el conflicto de valores que de ella emana, es un hecho que encontramos al experimentar la vida. Esta noción fundamental que proviene de la experiencia, y no de la mera imaginación del intelectual, nos enfrenta ante la angustiada realidad del fin de los sistemas de valores objetivos que, al estilo cristiano, estaban anclados metafísicamente en la idea de Dios y deja al ser humano “solo” ante la búsqueda de referentes que doten de sentido a su vida y le garanticen un orden seguro de las cosas. Estos referentes o valores se encuentran en permanente conflicto entre sí, pues rivalizan de manera inconmensurable por ser guía de la vida de los seres humanos. Sin posibilidad de un sistema objetivo desde el que jerarquizar y juzgar los valores en conflicto llegan, tanto Weber como Berlin, a una noción de «pluralismo de valores» (Weber, 2007a; Berlin, 2009a) sobre la que ni la ciencia ni la razón pueden entrar a resolver.

Weber –al igual que Berlin– llega a esta conclusión partiendo de la propia experiencia y a tal fin parafrasea a Mill para afirmar que “en cuanto se sale de la pura empiria se cae en el politeísmo”. Mediante esta afirmación, el sociólogo alemán pretende dejar claro cuál es el ámbito de actuación de la ciencia y así evitar que el científico caiga en la tentación de entrar a dilucidar acerca de un ámbito –la realización de juicios de valor– sobre el que no cabe actuar científicamente. Esto no supone, no obstante, negar la importancia del problema en sí mismo, es decir, la necesidad de tomar partido por unos valores u otros, sino el reconocimiento de que estamos ante una cuestión *vital*, no determinable mediante la razón (instrumental), que se plantea de manera irreconciliable:

Cómo puede pretenderse decidir científicamente entre el valor de la cultura francesa y el de la alemana es cosa que no se me alcanza. También aquí son distintos dioses los que entre sí combaten. Y para siempre. Sucede, aunque en otro sentido, lo mismo que sucedía en el mundo antiguo cuando éste no

se había liberado aún de sus dioses y demonios. Así como los helenos ofrecían sacrificios primero a Afrodita, después a Apolo y, sobre todo, a los dioses de la propia ciudad, así también sucede hoy, aunque el culto se haya desmitificado y carezca de la plástica mítica, pero íntimamente verdadera, que tenía en su forma original. Sobre estos dioses y su eterna contienda decide el destino, no una «ciencia». Lo único que puede comprenderse es qué cosa sea lo divino en uno u otro orden o para un orden u otro. Aquí concluye todo lo que un profesor puede decir en la cátedra sobre el asunto, lo cual no quiere decir, por supuesto, que con eso concluya el problema vital mismo. (Weber, 2007b: 217)

¿Esto implica que la ciencia no tiene nada que decir ante la necesaria toma de partido por unos u otros valores? Weber creía que no pero, aun así, entendió que era necesario –dada su preocupación por salvaguardar la libertad individual del imparable aumento de la burocratización de la sociedad– desarrollar una guía para analizar racionalmente los juicios de valor sin por ello hacer juicios de valor. A este respecto comparte Weber un punto importante con la teórica política Hannah Arendt. Ambos participan de la idea de que no es posible realizar juicios políticos en clave de verdad desde la academia pues, para Weber, esto supondría actuar científicamente en el mundo de la política y, para Arendt, significaría acabar con la pluralidad del mundo. Ahora bien, sobre lo que sí es posible deliberar racionalmente es acerca de las condiciones en las que se producen estos juicios políticos y, de esta manera, contribuir a que dispongamos de criterios para llevar a cabo juicios *mejores*. Arendt lleva a cabo esta operación reconociendo que los prejuicios son necesarios para actuar en el mundo, el problema radica cuando convertimos estos prejuicios en juicios –o ideologías–, haciendo así imposible que llevemos a cabo una discusión pública que reconozca la singularidad de cada evento:

La pérdida de los criterios, que de hecho determina al mundo moderno en su facticidad y que no es reversible mediante ningún retorno a los buenos Antiguos o el establecimiento arbitrario de nuevos valores y criterios, sólo es una catástrofe para el mundo moral si se acepta que los hombres no están en condiciones de juzgar las cosas en sí mismas, que su capacidad de juicio no basta para juzgar originariamente, que sólo puede exigírseles aplicar correctamente reglas conocidas y servirse adecuadamente de criterios ya existentes. (Arendt 1997: 56)

El reconocimiento del pluralismo político que de esta situación se deduce lleva implícito una consideración acerca de la naturaleza del ser humano que permite afirmar ese ámbito de libertad humana que se deriva de la pluralidad de valores (aunque esta

provenza de la experiencia). No es sólo una salida pragmática a la imposibilidad de establecer criterios racionales y científicos para decidir entre valores, es también una consideración moral de la vida y la comunidad que reconoce derechos y deberes de los individuos para con la comunidad –y viceversa–.

En definitiva, la renuncia a defender una narrativa universal del ser humano debería ser más una constatación de cómo se produce la lucha por la hegemonía antes que la certificación de que no es posible discutir sobre lo bueno, lo bello y lo verdadero. Sin estas discusiones, por improductivas que puedan parecer para el ámbito político, no sería posible enjuiciar moralmente ninguna acción y se estaría negando así todo sentido a la política. Aristóteles exploró una vía intermedia entre la verdad platónica reservada al rey-filósofo y el relativismo sofista, siempre teniendo en cuenta que la toma de decisiones ha de estar encaminada a un bien sobre el que debemos deliberar. Si Maquiavelo, posteriormente, descubrió que la política tenía una lógica propia que el Príncipe debía seguir para mantener el Estado, al mismo tiempo defendió que esta técnica debería emplearse al servicio de la libertad (Skinner, 2008: 80). Berlin negó que pudiera enjuiciarse objetivamente, desde una posición superior, el conflicto entre valores; pero se decantó por la defensa de los derechos humanos como la única garantía para una vida decente. Weber se propuso alejar a la ciencia de la lucha «religiosa» entre valores y, a la vez, reconoció que sin pasión por una causa no es posible la acción política (Weber, 2007a). Después de todo, estos tres últimos autores reconocieron que del mal puede salir el bien (la llamada irracionalidad moral del mundo); pero esto implica primeramente poder enjuiciar si nos encontramos ante un “mal” o un “bien”.

De esta necesidad de valores que guíen –establezcan fines– a la política, da bien cuenta la reciente preocupación que ha producido el populismo en nuestra comunidad intelectual y, más concretamente, los temores de que pudiera producirse un populismo de derechas en vez de uno democrático o de izquierdas. Esta preocupación antes que entenderla como una visión desde la clásica divisoria izquierda/derecha de una nueva situación que aspira a superar tales categorías, nos lleva a lo que consideramos el nudo gordiano del asunto: si, como parece, pretender renunciar a la discusión moral de la comunidad no es posible, ¿en qué términos deberemos defender o rechazar las acciones populistas? Si una teoría política no proporciona fundamentos para distinguir lo que está

bien de lo que está mal, deja al agente sin criterios para poder orientar su acción a unos fines determinados. O lo que es lo mismo: hace recaer todo el peso de la acción en una decisión que nace de una voluntad infundada o, en términos schmittianos, emana y es creada de la nada –pues no está sujeta a ningún fundamento anterior–, corriendo así el riesgo de caer en la total arbitrariedad. En este sentido, ¿caerá irremisiblemente una acción política basada en la propuesta de Laclau y Mouffe en el decisionismo? ⁷

Siguiendo esta problemática, y a continuación, se mostrará que el postestructuralismo de Laclau y Mouffe que subyace a la concepción del populismo aplicada por Podemos puede profundizar la crisis de fundamentos para obtener criterios morales; una crisis que, desde luego, no pretenden solventar, sino profundizar, lo que –según argumentaremos– conlleva riesgos para la política. Pero, en primer lugar, debe considerarse exactamente en qué consiste dicha propuesta teórica.

La propuesta teórica de Laclau y Mouffe

Laclau, en compañía de Mouffe, ha construido todo un aparato analítico que resulta de gran ayuda para la comprensión de fenómenos sociales siempre que se comprenda en su complejidad –es decir, sin separarlo de sus presupuestos ontológicos y epistemológicos–. Para Laclau, la lógica populista consiste en la construcción de cadenas de equivalencias entre demandas insatisfechas, que quedan articuladas bajo la fuerza de un significante *vacío*, como “pueblo” o “la gente”, que se presenta enfrentado a un enemigo (sea este el pequeño consejo ginebrino, el imperio británico, la casta o el franquismo). A más demandas articuladas, mayor grado de populismo (Howarth, 2014: 15).

En todo caso, debe entenderse que no se llama a este significante vacío por abstracto, sino porque expresa la totalidad imposible a partir de una diferencia específica que representa al todo, pero que de alguna forma nunca queda vacío del todo. Al fin y al cabo, todo significante queda sobredeterminado con mayor o menor intensidad en

⁷ Sobre la relación entre decisionismo y fundacionalismo, véase: Kalyvas, A. (2016): «From the Act to the Decision», *Political Theory*, 32/3, pp. 320–346; y Madison, G. B. (1991): «Philosophy without foundations», *Reason Papers*, /16, pp. 15–44. Sobre la distinción entre postfundacionalismo y antifundacionalismo y su importancia para la teoría política, véase Vincent (2004)

tanto que está en relación con otros significantes; es decir, desde el momento en que es comprensible. Dicho de otra forma: la lógica de la equivalencia nunca puede extinguir la lógica de la diferencia; se trata de una “tendencia”. De otra manera, daría igual utilizar un significante que otro, y no es el caso (Laclau, 2007a: 43).

El pensador argentino, derridianamente, teoriza la lógica populista como un aspecto imposible de implementar de forma total, debido a su siempre necesario opuesto institucional. Pero, a la vez, esta lógica constituiría un extremo imprescindible para toda articulación de un colectivo con demandas heterogéneas insatisfechas. En el fondo, se está cuestionando que valores que en principio parecen *claros*, como “democracia”, “orden”, “justicia”, “interés general”, etc. puedan cumplir funciones políticas sin cierto grado de vaciamiento⁸.

Este aparataje, como decimos, debe entenderse en el contexto del más amplio proyecto de Laclau. *Hegemony and Socialist Strategy*, piedra angular de su posterior trabajo, consiste en una relectura de la tradición marxista (pasando por Luxemburgo, Gramsci o Althusser) contra su esencialismo en torno a la clase y su determinismo en base al materialismo histórico; todo esto, desde un formalismo inspirado por la lingüística, con innegable influencia de Lacan (Stavrakakis, 1999) para negar la transparencia y completud del sujeto y desde los parámetros deconstructivistas de la *gramatología* derridiana (Derrida, 1998).

Esta relectura de la tradición marxista, tras derribar el esencialismo en torno a la clase social y el determinismo histórico propios de dicha tradición, deja sin embargo incólumes varios elementos que quizás hayan sido subestimados: por un lado, su vocación transformadora, resumible en la undécima tesis sobre Feuerbach. Sólo así se entiende que el título de la obra de Laclau y Mouffe contenga la palabra “estrategia”: se trata de pensamiento para la acción. Segundo, su preferencia por el igualitarismo y la

⁸ Tras los ataques al populismo y su tendencia simplificadora, Laclau sospecha que en realidad se está denostando la política *tout court*, dado que la acción política requiere de simplificaciones. Para Laclau, el populismo es la vía directa para entender algo sobre la constitución ontológica de lo político en sí, aunque desde luego no sea la única vía para construir sujetos políticos. Ver (2007b: i, 18–19, 67, 73, 99, 224). Para David Howarth (2014), “populismo” en las últimas obras de Laclau, llega a ser virtualmente sinónimo de política. Ya Canovan (1999), siguiendo a Oakeshott, había expresado que el populismo es el resultado de un elemento propio de la democracia, basado en la redención, que siempre está presente, aunque en tensión con otro: el pragmático.

“resistencia contra la subordinación” (Laclau y Mouffe, 1985). En definitiva, y aunque quieran deshacerse de la aspiración marxista de acabar con la política, insisten en la eliminación de toda opresión –cuyo significado, eso sí, ahora queda por delimitar en la lucha política-. Así sus seguidores pueden afirmar, y con razón, que de ningún modo son relativistas (Howarth, 2000: 123; Glynos y Howarth, 2007: 7). En esto coinciden plenamente con Derrida (1988b: 148).

En todo caso, los propios Mouffe y Laclau tienen claro que su análisis sobre la irrupción de la hegemonía como elemento central en nuestras sociedades “no predetermina la dirección en que este imaginario operará”; la lógica que ellos describen, intensificada en estas sociedades desestructuradas tras la pérdida del sentido unitario del mundo, “no tienen necesariamente un carácter progresivo”; ni siquiera democrático (Laclau y Mouffe, 1985: 168). La pregunta sigue siendo, ¿hay razones para luchar por el progreso? ¿Y por el republicanismo? ¿Y contra la opresión? ¿De qué manera pueden defenderse estos valores desde su postestructuralismo? Peor aún, ¿qué criterios tenemos para discriminar qué incluye (y, aún más, qué debe incluir) cada valor?

¿Postfundacionalismo o Antifundacionalismo?

Como explica Marchart (2007: 2) existe una diferencia clave entre el postfundacionalismo y el antifundacionalismo:

Post-foundationalism [...] must not be confused with anti-foundationalism or a vulgar and today somewhat out-dated ‘anything goes’ postmodernism, since a post-foundational approach does not attempt to erase completely such figures of the ground, but to weaken their ontological status. The ontological weakening of ground does not lead to the assumption of the total absence of all grounds, but rather to the assumption of the impossibility of a final ground, which is something completely different as it implies an increased awareness of, on the one hand, contingency and, on the other, the political as the moment of partial and always, in the last instance, unsuccessful grounding.

Pese a su reconocimiento de la imposibilidad de una teoría de la hegemonía para fundamentar valores, Laclau y Mouffe bailan entre la negación del valor normativo de su teoría y el sostenimiento de posiciones normativas que no siempre tratan de fundamentar. En su trabajo, como se tratará de mostrar, se mezclan aquellos valores

que sí pueden derivarse de un marco de análisis derridiano y aquellos otro que simplemente resultan de sus posiciones de izquierdas y populista. Estos no son justificados más allá de admitir la pura adscripción a estos valores, sin ofrecer ni admitir forma alguna de justificación, por precaria que esta fuera.

En este sentido debe leerse *Hegemonía y Estrategia Socialista* y su propuesta de que la izquierda articule su proyecto en torno al significante “democracia”. Podría pensarse, no obstante, que dado que “democracia” actúa como un significante vacío, la propuesta está exenta de contenido. Esto supondría una malinterpretación de lo que Laclau entiende por “significante vacío” pues, como se señalaba más arriba, ninguno puede estarlo “por completo”.

Hegemonía y Estrategia Socialista privilegia claramente varios aspectos a la hora de proponer su idea de democracia radical. Primero, el pluralismo radical, entendido como tal que cada identidad encuentre su principio de validación en sí misma (Laclau y Mouffe, 1985: 149-167); es decir, fracturando irreparablemente la posibilidad de justificación mutua dialogada. Esta decontestación del concepto de democracia en torno al pluralismo encuentra asidero en la misma perspectiva derridiana de la que parte su trabajo que, como Critchley (1999) ha mostrado, tiene una fuerte capacidad para generar obligaciones morales, muchas de las cuales el propio Derrida desarrolló – por ejemplo, a través de su análisis de la hospitalidad o de la “democracia por venir” (Derrida, 2006; Derrida, 2005: 78-94). Este planteamiento derridiano, sin embargo, no ofrece –ni pretende ofrecer– un sistema de “valores” que defender, sino que pone en solfa la noción misma de “valor” como referente transcendente para la acción humana. Desde la idea de los “imposibles-necesarios”, el planteamiento postestructuralista resulta interesante para pensar cómo deben entenderse los valores –quizás irónicamente, como decía Rorty (1989)–, pero tiene dificultades para proveer dichos valores. Por ello, a duras penas podría articular distintas opciones políticas (esto es, opciones de parte; el fundamento de un partido).

Segundo, debe recordarse que el trabajo que ha desarrollado Mouffe (empezando por *Hegemonía y Estrategia Socialista*) conlleva la rearticulación del acervo de la tradición democrática-liberal: “La tarea de la Izquierda por tanto no debe ser renunciar a la

ideología democrático-liberal, sino por el contrario, profundizarla y expandirla en la dirección de una democracia radical y plural” (Laclau y Mouffe, 1985: 176; Mouffe, 2012). La fundamentación de esta defensa se mueve entre los argumentos estratégicos y el ya mencionado recurso a la propia lógica derridiana. En este aspecto pueden surgir algunas dudas de que Mouffe esté reconduciendo la tradición demócrata liberal *simplemente* porque es la que nos rodea, sin tratar de afianzar valores que ella parece querer defender más allá del esquema moral derridiano, aunque en último término desee concebirlos como parte de un “consenso conflictivo” (Mouffe, 1999: 756).

Tercero, la democracia se entiende como la articulación de las diferentes formas de resistencia a la subordinación (Laclau y Mouffe, 1985). Quedan así en segundo plano los exteriores constitutivos, es decir, las opresiones que la misma democracia necesita para su propia existencia y las luchas que precisamente se constituyen para establecer opresiones legitimadas por ciertos valores. Sirva como ejemplo de estas opresiones legítimas y necesarias aquella “sufrida” por los partidarios de la violencia política en un régimen que la reserva en monopolio para el estado, o las desigualdades que no resultan tolerables. En este mismo sentido, Wenman (2003) ha criticado la ilimitada noción de Connolly de un “respeto agonista”. Este énfasis en los subordinados, sin embargo, no parece derivarse de las bases derridianas, sino más bien de un posicionamiento “de izquierdas”.

Quizás la clave para entender este último punto sea que Laclau y Mouffe en *Hegemonía y Estrategia Socialista* se reconocen a sí mismos, efectivamente, como parte de la “izquierda”; como socialistas. No se trata de que esta postura no sea legítima; lo que esta ponencia quiere señalar es que, aunque su relectura de la tradición marxista sí encuentra (correctamente precario) asiento en la deconstrucción derridiana, en ningún momento se trata de justificar la postura de izquierda, ni tampoco las contribuciones liberales, sino que se asume como mera pertenencia de la que, a la vez, se distancian.

Las aporías sin embargo hacen acto de presencia ante estas tomas de posición. Por ejemplo, la mayoría de los lectores de *On Populist Reason* (Laclau, 2007b) afirmarán entenderlo como una defensa de la lógica populista frente a la lógica institucional –de lo político frente a la política, si se quiere–. Una defensa que tiene su límite práctico en

el acceso al poder de los populistas (incluso si se trata del poder dentro de un partido político), pues en ese momento necesitarán de la institucionalización, chirriando sus engranajes teóricos.

Laclau es consciente de ello, y quizás por esto avisa Howarth (2014: 15) de que ni siquiera el populismo recibe una prioridad normativa en la obra de Laclau. En este caso, tratando de evitar la incoherencia, se optaba por negar que se estuviera defendiendo normativamente el populismo desde la academia. Si ni siquiera el populismo, que queda definido por Laclau en términos puramente formales, como equivalente del momento político, es defendido, ¿cómo podrá un partido político desarrollar sus valores en base a esta teoría? Nos encontramos por tanto con un proyecto muy interesante como herramienta de análisis, pero altamente problemática si alguien entiende que su aplicación directa a la política va a ofrecer algún rumbo distinto de aquel elegido por los más fuertes (física, intelectual o demagógicamente). Es más: se trata de un malentendido que ellos mismos fomentan al promover “estrategias” para la “izquierda”.

El problema se torna aún más grave cuando se deslegitiman los intentos de encontrar fundamentos a los principios defendidos (insistimos: aun reconociendo que son imposibles). Es el caso, por ejemplo, de la crítica de Mouffe tanto a Rawls como a Habermas. La autora califica en *La paradoja democrática* como “búsqueda estéril” los intentos de fundamentar los valores, en este caso liberales, sea mediante el recurso a la razón comunicativa, o bien mediante el velo de la ignorancia (Mouffe, 2012: 26). Creemos sin embargo que una postura postfundacionalista tendría suficiente con recordar los problemas ontológicos que subyacen a estas propuestas, deconstruyéndolas: es decir, tirando de los hilos sueltos que toda constitución de sentido implica. De esta manera, el postestructuralista recuerda la obligación (moral) de respetar la contingencia, señalando los márgenes de la validez de estas propuestas, no entendidos como una barrera estática y firme sino como parte de su naturaleza en tanto que entramado significativo. Pero no los destruye: “the quest for grounds is not abandoned (like in the case of a simple-minded anti-foundationalism), but is accepted as a both impossible and indispensable enterprise” (Machart, 2007: 9)

Una posición postfundacionalista entendería que la articulación de los significados mismos (y, con ello, también de lo social) depende de este tipo de esfuerzos hegemónicos que tratan de dar fundamento, aún precario, a nuestros valores. Es por estas implicaciones precisamente por las que Derrida decidió abandonar la noción Heideggeriana de *destruktion* y desarrollar la de *deconstrucción* (Derrida, 1988a): para el francés, la deconstrucción no trata de destruir las diferencias que articulan el discurso como si existiera un lugar neutral que conquistar, sino afirmar la imposibilidad de ese lugar, tanto para los otros discursos como para el propio. Precisamente por tratar de romper radicalmente con la metafísica y la transcendencia, uno puede caer en la tentación (heideggeriana) de encontrar palabras que toman su significado directamente del mundo (que pretenden ser “más fundamentales”, “más radicales”, “más universales”, con un acceso más directo a la verdad) (Gasché, 1986:119; Chin-Yi, 2009). Esto podría llegar a ocurrir incluso con el significante “pueblo” que, esencializado, puede tener consecuencias despolitizadoras. Especialmente si éste se articula en base a “lo evidente” y “el sentido común”, pues termina negando la contingencia de su propia propuesta (Franzé, 2015).

Para ser justos, es necesario reconocer que Mouffe, en *El Retorno de lo Político*, sí muestra una actitud más coherente con el postfundacionalismo frente a Rawls:

Lejos de proporcionar el final, la solución racional al problema de la justicia – que en la democracia moderna está condenada a permanecer como pregunta permanente y sin resolver–, la justicia como equidad es sólo una de las posibles interpretaciones de los principios de igualdad y de libertad. Por cierto que es una interpretación progresista y que en el contexto de la reafirmación agresiva del neoliberalismo y sus ataques a los derechos del bienestar y a la ampliación del campo de la igualdad, las intenciones de Rawls son encomiables. Pero deben verse como una intervención en un debate en curso y no pueden aspirar a un estatus privilegiado con respecto a otras interpretaciones más o menos radicales. (Mouffe, 1993:81)

La crítica a Rawls, sin embargo, vendrá por su incapacidad para “crear un vínculo entre principios reconocidos y demandas no formuladas hasta entonces”; para “construir nuevas posiciones subjetivas” y así “arraigar realmente en la identidad política de la gente” (ídem). Es decir, se evalúa contextualmente por su capacidad para persuadir, en un contexto dado, a los actores; en ningún caso haciendo referencia a la importancia

de la “verdad” (todo lo entrecomillado que se quiera) que pueda recoger y promover esta propuesta.

El peligro al que se enfrentan, por tanto, los movimientos que crean haber encontrado en Laclau y Mouffe la base para su programa es doble: por un lado, porque si entienden que estos autores proveen realmente dicho programa, pueden caer en la tentación de esencializarlo (lo que probablemente se hará entorno a significantes como “pueblo”, “pluralismo”, etc.) y conducir a despolitizaciones. Segundo, porque al encontrar que la teoría de estos autores pone el énfasis en la inexistencia de formas de juzgar que haya valores mejores que otros, queda la vía abierta para el más puro decisionismo político: no hay más criterio que el triunfo. El poder crítico de esta teoría, más allá de lo que pueda proveer la propia formulación derridiana, queda ciertamente mermado. De esta forma, la centralidad que hoy tienen en política las encuestas y las luchas de poder difícilmente podría ser cuestionadas desde este planteamiento, en perjuicio de los principios, los valores y las propuestas.

A modo de conclusión: las alternativas postfundacionalistas

Esta ponencia, tras recordar la necesidad de valores para la acción política, ha tratado de mostrar algunos indicios de que Laclau y Mouffe, tomados como guía para la acción y no sólo como instrumento de análisis, tienden a caer en un antifundacionalismo que priva a la política de dicha dirección moral y la acerca a un peligroso decisionismo político que, en último término, puede incluso reintroducir posiciones metafísicas por la puerta de atrás.

Bien es cierto, sin embargo, que algunas de los postulados de Laclau y Mouffe sí encuentran fundamento precario (entiéndase en positivo) en el propio planteamiento derridiano: así ocurre, por ejemplo, con su noción de pluralismo. Sin embargo, otros – por ejemplo, los valores liberales– quedan en el aire, rechazando los intentos de fundamentarlos. Sin embargo, una posición coherente con el postestructuralismo, y con Derrida en este sentido, implica reconocer la imposibilidad de los fundamentos, sus límites y su contingencia, y –a la vez– su necesidad. Política e intelectualmente parece bastante más razonable plantear que hay formas mejores y peores de asentar valores a

simplemente aceptar la imposición del más fuerte, del más persuasivo o manipulador, sin poder diferenciar entre unos y otros.

Contrariamente a esta “Escuela de Essex”, que llega a afirmar que las condiciones de posibilidad del juicio no son relevantes (Howarth, 2000: 123)⁹, el postfundacionalismo podría encontrar interesantes aportaciones tanto en la propuesta de Habermas como en la de Rawls, que enfatizan precisamente las condiciones en las que tiene lugar la decisión por unos valores u otros. Esto, una vez cuestionada su ontología (si es que se considera que sus propios autores no lo han hecho ya lo suficiente). En este sentido, Julián González (2014) ha realizado este esfuerzo por conciliar el conflictivismo de Mouffe y el consensualismo habermasiano, dejando claro que ya de partida las pretensiones universalistas de Habermas no son tan fuertes como algunos quieren imputarle. Y el propio Rawls fue reformulando su planteamiento para rebajar dichas aspiraciones (Bell, 2016). Que sean propuestas imposibles no las hace innecesarias; todo lo contrario: esta imposibilidad puede verse como la condición para su capacidad de generar obligación moral, como mostró Derrida en tantos casos – como el ya mencionado ejemplo de la hospitalidad (Derrida 2006: 2018).

Además, otros pensadores, como la misma Hannah Arendt, ya anduvieron el camino de plantear opciones postfundacionalistas para lo político. Al fin y al cabo, para la autora alemana la verdadera acción política, así como el verdadero juicio, no están sometidos a ninguna regla general o principio, aunque reconoce la necesidad para el funcionamiento diario de “prejuicios” (entre los que podríamos incluir los valores). Lo fundamental para ella es que, a la hora del juicio político, estos valores no determinen de forma metódica, previsible, nuestras conclusiones, sino que dicho juicio constituya un acto contingente sobre lo concreto, para lo que resulta imprescindible el pensamiento representativo, mediante la imaginación, de las opiniones de mis conciudadanos (Arendt, 1997). Que a Arendt se la malinterprete tantas veces como una “filósofa normativa” (lo que sin duda le habría causado horror) hace notar la capacidad de la línea por ella empezada para proponer valores; eso sí, desde la contingencia. Autores como Beiner (1983) han desarrollado fructuosamente esta línea de reflexión en

⁹ En sus palabras: “it is the actual proposal they (and others) put forward which must be evaluated and not the conditions of possibility for making any judgement at all”

torno a las condiciones del juicio político, evitando la eliminación de la transcendencia que llevan a cabo otros autores como Connolly (Wenman, 2008).

En definitiva, se trata de intentar de avanzar, sin regresar a la metafísica de la tradición, en la provisión de herramientas que permitan, con todas las señales de “imposibilidad” ontológica que se quiera, la valoración de algunos juicios políticos como *mejores* y otros como *peores*. Se trata, de nuevo, de no abandonar la política al enfrentamiento sofista, sino de recuperar nociones de verdad que puedan enfrentarse en lo público sin que suponga la tentación de reinstaurar la Verdad con mayúsculas. Es un trabajo que la Teoría Política debe a la ciudad y que la funda como tal, pues, ¿qué sería la teoría política sin remitirse a ninguna noción de verdad moral, por perspectivista que esta sea –aunque sea como imposible y necesario horizonte? Desde luego, no Teoría Política; quizás, solo producción interesada de ideología.

Bibliografía

- Abellán, Joaquín. 2004. “Prólogo”, en Javier Franzé (ed.), *¿Qué es la política? Tres respuestas: Aristóteles, Weber y Schmitt*, Madrid: Catarata.
- Arendt, Hannah. 1984. *La Vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Arendt, Hannah (ed.). 1997. *¿Qué es la política?*, Barcelona: Paidós.
- Beiner, Ronald. 1983. *Political judgment*, Chicago, London: University of Chicago Press; Methuen.
- Bell, Daniel. 2016. “Communitarianism”, en Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Berlin, Isaiah. 2009a. “¿Existe aún la Teoría Política?”, en Henry Hardy y Roger Hausser (eds.), *El estudio adecuado de la humanidad. Antología de ensayos*, Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Berlin, Isaiah. 2009b. “La originalidad de Maquiavelo”, en Henry Hardy y Roger Hausser (eds.), *El estudio adecuado de la humanidad. Antología de ensayos*, Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Canovan, M. 1999. “Trust the People!: Populism and the Two Faces of Democracy”, *Political Studies*, 47 (1): 2–16.

- Chin-Yi, Chung. 2009. "The Relation of Derrida's Deconstruction to Heidegger's Destruction: Some notes", *SKASE Journal of Literary Studies*, 1 (1).
- Critchley, Simon. 1999. *Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*: Edinburgh University Press.
- Derrida, Jacques. "De la Gramatología (parcial)".
- Derrida, Jacques. 1988a. "Letter to a Japanese Friend", en David Wood y Robert Bernasconi (eds.), *Derrida and différance*, Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Derrida, Jacques. 1988b. *Limited Inc*, Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Derrida, Jacques. 1998. *Of grammatology*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Derrida, Jacques. 2005. *Rogues. Two essays on reason*, Stanford: Stanford Univ. Press.
- Derrida, Jacques. 2006. "Hostipitality", en Lasse Thomassen (ed.), *The Derrida-Habermas reader*, Chicago: Univ. of Chicago Press: 208–230.
- Errejón, Íñigo. 2014. "Entrevista: PODEMOS como práctica cultural emergente frente al imaginario neoliberal: hegemonía y disidencia", *IC – Revista Científica de Información y Comunicación*, 11: 17–46.
- Errejón, Íñigo y Chantal Mouffe. 2015. *Construir pueblo. Hegemonía y radicalización de la democracia*, Barcelona: Icaria.
- Franzé, Javier. 2015. "Podemos: ¿regeneración democrática o impugnación del orden? Transición, frontera política y democracia", *Cahiers de civilisation espagnole contemporaine* (15).
- Gasché, Rodolphe. 1986. *The tain of the mirror. Derrida and the philosophy of reflection*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Glynos, Jason y David R. Howarth. 2007. *Logics of critical explanation in social and political theory*, London, New York: Routledge.
- González, Julián. 2014. "Habermas y Mouffe: La democracia entre consenso y conflicto", en Javier Franzé (ed.), *Democracia, ¿consenso o conflicto? Agonismo y teoría deliberativa*, Madrid: Los Libros de la Catarata.
- Howarth, David. 2014. "Introduction: Discourse, hegemony and populism", en David J. Howarth (ed.), *Ernesto Laclau. Post-marxism, populism and critique*, Abingdon: Routledge.

- Howarth, David R. 2000. *Discourse*, Buckinghamshire, England, Philadelphia, Pa: Open University Press.
- Kalyvas, A. 2016. "From the Act to the Decision", *Political Theory*, 32/3, pp. 320–346.
- Laclau, Ernesto (ed.). 2007a. *Emancipation(s)*, London: Verso.
- Laclau, Ernesto. 2007b. *On populist reason*, London: Verso.
- Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe. [1985] 2001. *Hegemony and socialist strategy. Towards a radical democratic politics*, London, New York: Verso.
- Madison, G. B. 1991. "Philosophy without foundations", *Reason Papers*, /16, pp. 15-44.
- Marchart, Oliver. 2007. *Post-foundational political thought. Political difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Mouffe, Chantal. 1993. *El retorno de lo político*, Buenos Aires: Verso.
- Mouffe, Chantal. 1999. "Deliberative democracy or agonistic pluralism?", *Social Research*, 66 (3): 745–758.
- Mouffe, Chantal. 2012. *La paradoja democrática. El peligro del consenso en la política contemporánea*, Barcelona: Gedisa.
- Nietzsche, F. 2007. *Humano, demasiado humano*, Vol. 2. Madrid: Akal.
- Rorty, Richard. 1989. *Contingency, irony, and solidarity*, Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Skinner, Quentin. 2008. *Maquiavelo*, Madrid: Alianza Editorial.
- Sauquillo, J. 2002. "Friedrich Nietzsche", en Fernando Vallespín (ed.), *Historia de la Teoría Política*, vol. 5. Madrid: Alianza.
- Stavrakakis, Yannis. 1999. *Lacan and the political*, London, New York: Routledge.
- Strauss, Leo. 1957. "What is Political Philosophy?", 19 (3): 343–368.
- Taggart, Paul A. 2000. *Populism*, Buckingham [England], Philadelphia: Open University Press.
- Vincent, Andrew. 2004. *The nature of political theory*, Oxford, New York: Oxford University Press.
- Weber, Max. 2007a. *La Política Como Profesión*: Editorial Biblioteca Nueva S L.
- Weber, M. 2007b. "La ciencia como vocación", en *El político y el científico*. Madrid: Alianza Editorial, pp. 181–233.

Weber, Max. 2009. "La "objetividad" del conocimiento en la ciencia social y en la política social", en Joaquín Abellán (ed.), *La "objetividad" del conocimiento en la ciencia social y en la política social*, Madrid: Alianza Editorial.

Wenman, Mark. 2008. "William E. Connolly: Pluralism without Transcendence", *The British Journal of Politics & International Relations*, 10.