Laclau, Schmitt y Arendt. Una revisión de los fundamentos teóricos del debate populista.

Jorge Latorre Merino

Universidad Complutense de Madrid

Resumen

Todo estudio del populismo que se tome en serio su objeto, tarde o temprano ha de detenerse en la teoría desarrollada por Ernesto Laclau (2005). No es ningún descubrimiento que la profundidad filosófica con la que Laclau abordó el fenómeno del populismo vuelve difícil un análisis que pase por alto *La razón populista*. Sin embargo, no es menos cierto que en los dieciséis años que suceden a la publicación original del libro, los estudios políticos, sociológicos y filosóficos del populismo han crecido de forma paralela al uso de este término en la arena política. Dejaremos para otra ocasión el interesantísimo debate actual sobre el tema, así como la evolución, las aportaciones y los parámetros en los que se ubican las corrientes más actuales, puesto que es algo que excede de largo los márgenes de este formato. Lo que en este trabajo intentaremos será revisar algunos de los puntos esenciales en la definición *laclauiana* del espacio ontológico en que el populismo pone en marcha su articulación del pueblo como sujeto político. Más adelante, se observará la deuda contraída por la teoría de Laclau con un conocido antecesor: Carl Schmitt. La revisión del nexo entre el jurista alemán y Ernesto Laclau nos puede ayudar a retrotraernos a un modelo alternativo de construcción de lo político, presentado en este caso por Hannah Arendt y su visión de «lo político asociativo» (Marchart, 2009), contraria a la naturaleza disociativa de la teoría schmittiana. La observación de las bases teóricas de Laclau desde la perspectiva de estos dos grandes pensadores, cuya postura e impacto filosóficos ya han sido definidos y medidos en innumerables ocasiones, nos permitirá alejarnos del ardor de las discusiones contemporáneas en torno al populismo, que frecuentemente se ven enturbiadas por disputas que sobrepasan lo teórico. Esta observación de los fundamentos filosóficos de Laclau desde la obra de Carl Schmitt, así como la revisión de los contornos ontológicos de ambos pensadores desde una perspectiva alternativa, como es la de Arendt, se lleva a cabo con el objetivo de esclarecer las preguntas cruciales que este grupo de trabajo ha planteado. Conscientes de la imposibilidad teórica de ofrecer una respuesta definitiva sobre la continuidad, o posible cohabitación de espacios, entre el populismo y la democracia liberal, este trabajo se dará por satisfecho si, al

menos, logra logra contribuir a la formulación de las preguntas fundamentales que pueden orientar tan complejo y estimulante debate.

1. Introducción

El objetivo de este trabajo es explorar las raíces teóricas del populismo a partir de la obra de Ernesto Laclau. Más adelante, se prestará especial atención a las bases filosóficas de dos autores relevantes para desandar un camino conceptual que va desde el Periodo de Entreguerras hasta nuestros días. El estudio de las obras de Schmitt y Arendt se presenta con el objetivo principal de señalar el carácter no necesario del vínculo entre Schmitt y Laclau. Al final del trabajo, trataremos de demostrar que el punto de partida filosófico que toma Laclau no conduce necesariamente a una omnipresencia «lo político», en un sentido antagónico del término. Así, se tratará de mostrar cómo lo político y el populismo no son dos elementos indisociables, y, en última instancia, los postulados de Laclau pueden servir no para impugnar, sino para reforzar los principios relativos al orden democrático-liberal, algo muy presente en la obra de Chantal Mouffe (1999). Para ello, antes de nada, es crucial esbozar una breve introducción sobre el contexto de *La razón populista* (Laclau, 2005), el giro que representa esta obra en lo relativo al enfoque teórico de su objeto, y su impacto en lo sucesivo a su publicación.

La motivación principal del libro de Laclau es la de aportar un nuevo enfoque, una vía teórica alternativa a los excesos estructuralistas del campo de la sociología, viciada por una perspectiva que no logra comprender el objeto que tiene entre manos. El error principal de esta disciplina es centrar su atención en los aspectos externos del populismo, lo que lleva a estos sociólogos (Canovan y MacRae, especialmente) a caer una y otra vez en reducciones tan vagas como que el populismo es una suerte de reacción campesina a los acelerados procesos de modernización. La consecuencia última de este enfoque sociologista, defectuoso por su excesiva rigidez, es que toma como elementos centrales aspectos coyunturales sin fundamento para erigir una teoría. En pocas palabras, la corriente estructuralista, cuyo error fundamental es de orden epistemológico, tiende a caer en la tautología de elaborar un criterio para definir el populismo, destacando las características de aquello que previamente ha definido como populista.

Frente a esta falta de agudeza, Laclau pretende penetrar en la sustancia teórica del populismo. Para ello es preciso ofrecer una visión filosófica, en busca de la *ratio* que subyace a los movimientos políticos que, voluntaria o involuntariamente, se dan ese nombre. Con este

objetivo en mente, Laclau lleva a cabo una triple estrategia analítica. Primero, es preciso *ensanchar* el enfoque teórico. A diferencia de sus predecesores, Laclau no estudia exclusivamente los movimientos populistas de finales del siglo XX; su mirada es más amplia¹, y toma como ejemplos de sus explicaciones teóricas movimientos políticos y procesos históricos de muy diversa procedencia y época². La segunda gran estrategia de Laclau consiste en *virar* el foco analítico, es decir, centrar su trabajo en la observación de las demandas, y no de los grupos políticos denominados «populistas». Así, a través del dispositivo conceptual de Lacan, Laclau construye su exposición teórica acerca de las demandas heterogéneas que se identifican en una cadena equivalencial. El tercer punto de esta estrategia analítica consiste en *excluir* la condena moral, presente en la mayor parte de trabajos sobre populismos. Sin duda, los estudios sociológicos previos a *La razón populista* estaban repletos de un sesgo condenatorio, que desde una perspectiva elitista miraba a los populismos como una suerte de irracionalismo de las masas. Este sesgo puede rastrearse desde finales del siglo XIX, época en la que se publican –y tienen gran seguimiento– numerosos trabajos sociológicos en tono reprobatorio –cuando no apocalíptico– sobre el auge de los movimientos populares. Esta triple estrategia analítica, la cual puede resumirse como el *ensanchamiento* de la observación, el *viraje* del enfoque y la *exclusión* de juicios morales, es la que Laclau adopta como punto de partida de su exposición, y le lleva directamente al análisis de *La psicología de las masas* de Gustave Le Bon (1895).

2. Razón populista y ausencia de fundamento.

El primer punto sobre el que Laclau llama la atención es la distinción de Le Bon entre «palabras» e «imágenes». De acuerdo con el sociólogo francés, las palabras poseen un significado «verdadero», mientras que las imágenes son contingentes, evocadas por los líderes de los movimientos populares para producir un efecto sugestivo con capacidad de movilizar a la masa. Desde el comienzo el trabajo de Le Bon está viciado por el sesgo elitista,

¹ De hecho, será esta amplitud de enfoque la que vuelva problemático el debate, ya que, en última instancia, los parámetros de Laclau son tan genéricos que, pecando de lo contrario que los estudios estructuralistas, el modelo teórico de Laclau termina por ser compatible con cualquier movimiento político que cumpla una serie de criterios bastante laxos. Esta perspectiva *ampliacionista* inaugurada por Laclau es la que genera el problema, presente en todas las facultades de Ciencia Política, de definir con cierta solvencia el término «populismo». Un problema, por otro lado, legítimo y en ningún caso infundado; el carácter problemático de la definición conceptual del populismo es paralelo a la dificultad de comprender los populismos en la arena política, y ha generado debates muy fructíferos entre diferentes disciplinas teóricas.

² Entre ellos se encuentran casos tan diversos como la figura del general Boulanger en la Francia de finales del siglo XIX, el movimiento de los Jóvenes Turcos encabezado por Atatürk y el peronismo argentino.

habitual de la época, que identifica los movimientos de masa con la irracionalidad, la fascinación ante lo mítico y la patología, a los que opondría la imagen del individuo racional, moderado y civilizado.

Pues bien, lejos de oponerse a la distinción de Le Bon, Laclau trata de tomarla en serio, aunque purgándola de elementos condenatorios y elitistas propios del XIX. Así, Laclau se aleja de la vía liberal-racionalista, que trata de ver al individuo racional como un baluarte que resiste a la fascinación por lo mítico de los movimientos revolucionarios. También se aleja de la opción clásica del socialismo marxista, que ve en el proletariado a un sujeto histórico que cumple una función teleológica dentro de un esquema histórico-racional de lucha de clases³. Quien ve en la teoría populista un intento de actualización del marxismo está lejos de comprender la complejidad de este enfoque, de hecho, la novedad del trabajo de Laclau consiste en depurar su exposición de herencias ontológicas marxistas, y presentar el populismo como un movimiento dotado de una razón propia y autosuficiente que se enmarca en una historia irracional, contingente e infundada⁴. Laclau levanta su edificio teórico tratando de demostrar que la irracionalidad propia de la psicología de masas es el elemento reinante en el universo de lo político. Para llevar a cabo esta tarea, afirma que las imágenes, contingentes y sugestivas, poseen primacía ontológica sobre ese «significado verdadero» de las palabras del que nos habla Le Bon. No hay, en suma, significado verdadero alguno para la teoría populista de Laclau. El elemento constitutivo en el proceso de construcción del sujeto político «pueblo» es la imagen contingente e irracional: el significado verdadero, si cabe hablar en tales términos, se halla en el carácter histórico y coyuntural de los contenidos que componen el movimiento político de masas:

«la vaguedad y la indeterminación no constituyen defectos de un discurso sobre la realidad social, sino que, en ciertas circunstancias, están inscritas en la realidad social como tal; [...] que la retórica no es algo epifenoménico respecto de una estructura conceptual autodefinida, ya que ninguna estructura conceptual encuentra su cohesión interna sin apelar a recursos retóricos» (Laclau, 2005: 91).

Esta cita ilustra como ninguna el gesto de Laclau, que consiste en otorgar estatus ontológico a lo que venía definiéndose como contingente, y rebajar, a su vez, al nivel de la contingencia

³ Para una crítica de los problemas que acarrea esta presunta superación del marxismo por parte de Laclau, véase Sanjuán (2018).

⁴ Esto no significa que para Laclau, en un plano político-práctico, el populismo sea opuesto al socialismo, de hecho, lo que se deduce de su exposición es que el socialismo, desde Mao hasta Tito, solo pudo llegar al poder en la medida en que comprendió y asumió la razón populista.

aquello que venía definiéndose como ontológico. De esta premisa se desprenden tres elementos fundamentales de la lógica populista, que, no olvidemos, para Laclau constituye el momento político *tout court*.

El primer aspecto a destacar es el discurso; la construcción del sujeto político es discursiva, y su objetividad tiene un carácter relativo o relacional. Esto significa que la unidad política ha de encontrar su objetividad a partir de la relación negativa con el adversario; solo negando al enemigo elitista puede el pueblo definirse como sujeto político. Este rasgo implica de forma directa que no cabe encontrar una sustancia detrás de la relación negativa entre actores; la ausencia de un fundamento objetivo y el carácter contingente de esa relación es precisamente lo que la constituye. Con lo cual, la frontera antagónica será volátil e inestable.

En segundo lugar, Laclau subraya el elemento hegemónico. La hegemonía se vuelve crucial en el momento en que reconocemos la imposibilidad de resolver teóricamente la tensión entre la lógica diferencial (institucionalista) y la lógica equivalencial (populista). Se ve cómo, bajo este esquema, la realidad social se caracteriza por su heterogeneidad y su imposible homogeneización, pero ahí donde la pretensión de totalidad es imposible de realizarse, lo político (populista) irrumpe para representar la totalidad. De este modo, lo político para Laclau consistiría en la creación de un sujeto colectivo en un acto simbólico de representar una totalidad esencialmente imposible a través del significante vacío. Así, la hegemonía hace referencia a la correlación de fuerzas en la arena política contingente. Cuando el significante vacío («pueblo», «nación», etc.) se encuentra en condiciones de simular (representar) el cierre lógico y la homogeneización de las infinitas particularidades de lo social, en ese momento adquiere estatus hegemónico.

El tercer elemento relevante que Laclau destaca desde su posición de partida es la retórica. La retórica juega en la lógica populista no solo un papel formal o performativo, sino que es la médula espinal de la construcción del sujeto «pueblo». En esencia, el acto fundacional del pueblo como sujeto político, el momento en que esta entidad adquiere condición de sujeto político es, en esencia, retórico. Este proceso retórico se da en la medida en que el significante vacío («pueblo» en este caso) acoge el significado de las innumerables particularidades de la sociedad y simula su –en verdad, imposible– homogeneización. La cataresis, el nombramiento de lo innombrable, es la forma retórica en que el populismo atrae hacia el sujeto político toda una pluralidad de demandas sociales inconexas y las homogeneiza. Estas demandas heterogéneas se plasman en una sola, que es el significante vacío, capaz, gracias a esta naturaleza retórica, de representar la totalidad y homogeneidad imposibles e irrealizables del mundo social: de este modo, la totalidad «constituye un

horizonte y no un fundamento» (Laclau, 2005: 95). Se ve así cómo la teoría de Laclau depende constantemente de representaciones, juegos del lenguaje y simulaciones; la realización no entra dentro del esquema lógico de la *ratio* populista. Tratar de *realizar* una idea supondría caer en el sesgo platónico de asumir el carácter verdadero de una sustancia ideal que nos precede y sobrepasa; para el populismo teórico de Laclau, sin embargo, lo verdadero es lo que las teorías precedentes consideraban contingente y arbitrario⁵.

De acuerdo con este esquema, la particularidad es una realidad insuperable, y la totalidad es una idea que, lejos de poder realizarse, solo puede llegar a representarse a través de la articulación «esencialmente catacrética» (Laclau, 2005: 96) del pueblo como sujeto político. Antes de continuar, se vuelve crucial describir la relación en la que se encuentran la particularidad y la totalidad en el esquema teórico populista. Si bien ambas entidades son contrarias, éstas no se excluyen, sino que se necesitan mutuamente en una relación necesaria de tensión irresoluble. En su relación antagónica, la particularidad no puede quedar suprimida o deducida por la totalidad, y viceversa. Ambas instancias han de permanecer en una relación no dialéctica de tensión que no conoce síntesis posible.

Este gesto de Laclau se produce en dos frentes filosóficos de los que la teoría populista pretende alejarse. Por un lado, el reconocimiento de la ausencia de un fundamento sustantivo en lo político permite al populismo no caer en el sesgo esencialista característico de las teorías elitistas del siglo XIX. Estas teorías, como más arriba se ha descrito, tenían una tendencia recurrente a identificar una sustancia racional verdadera, construida en oposición al irracionalismo de los movimientos de masas. Como es sabido, Laclau rechaza la tesis implícita de estos teóricos negando la existencia de un fundamento esencial, logrando así elevar al nivel ontológico lo que Le Bon (1895) describía como «imágenes contingentes». Con este gesto, el populismo se desmarca automáticamente de las teorías e ideologías clásicas, y queda lejos de poder ser descrito como una variante subalterna del liberalismo, del socialismo o del conservadurismo. La visión de la política en términos posfundacionales (Marchart, 2009) es el punto de partida ontológico del populismo según Laclau; «La disolución del mito de la fundación no disuelve el fantasma de su propia ausencia» (Laclau, 1989: 81). Sobre este «fantasma» se levanta el arsenal teórico de Laclau, que ya no reconoce una sustancia ontológica *perenne*, donde la política se sirve de representaciones, ficciones y

⁵ La genealogía de esta visión de lo social y lo político como fenómenos infundados ha sido estudiada por Oliver Marchart (2007), y hunde sus raíces en la filosofía de Nietzsche y, más adelante, en la de Heidegger y sus discípulos, entre los cuales, de hecho, se encuentra Hannah Arendt.

juegos del lenguaje para evocar una plenitud ausente, la cual se encuentra encerrada en la aporía entre la necesidad de representación y su imposible realización.

Esta operación le permite a Laclau, por el flanco opuesto, desmarcarse del sustancialismo no elitista, representado para él por la teoría marxista. El marxismo no deja de ser, para Laclau, otra forma de esencialismo, caracterizado por la filosofía de la historia con el fin teleológico del paraíso terrenal. Así Laclau recurre a un lugar común entre los críticos del marxismo del siglo XX⁶.

Por último, a fin de evitar caer en los esencialismos contra los que se levanta su teoría, Laclau se ve obligado a prevenirla de absolutizaciones. El carácter vacío del significante es la definición que permite al autor, en primer término, prevenir su exposición de una determinación (o absolutización) del contenido de dicho significante. Como es evidente a estas alturas de nuestra explicación, el contenido óntico del significante hegemónico es indeterminado, de ahí su naturaleza «vacía», pero aún queda por determinar la rigidez o flexibilidad con la que dicho significante opera una vez ha logrado ocupar un estatus hegemónico. De ahí que, al final de su reflexión, Laclau describa el carácter flotante del significante vacío, con la vista puesta en evitar la absolutización del elemento central de su discurso teórico, y caer de nuevo en la falacia sustancialista del estructuralismo. En este punto surge otra tensión entre la necesidad de representar una estabilidad (e incluso la inmutabilidad) del contenido óntico del sujeto político y la imposibilidad de eludir su naturaleza voluble. Esta tensión se resuelve por el carácter flotante del significante, esto es, su capacidad para fluctuar entre una diversidad de contenidos y demandas variables de las que se va nutriendo a lo largo de su articulación. Es por esto que los contenidos que definen el significante vacío han de representar una invariabilidad, sin embargo, esta rigidez, como ocurre con el concepto de totalidad, solo puede ser simulada, en vista del carácter contingente y temporal de las demandas y definiciones con las que el sujeto político articula su definición. De este modo, Laclau, al final de su exposición, logra solventar con eficacia los postulados que desde el comienzo venía describiendo. El carácter flotante del significante es la piedra de toque que logra dar coherencia a toda la teoría populista. La prueba de la volatilidad de los contenidos ónticos de las teorías políticas (no solo del populismo), pone al descubierto el estatus ontológico que para Laclau posee el conflicto y la división entre amigos y enemigos. Así, invirtiendo el esquema clásico de las teorías políticas modernas y contemporáneas

⁶ El más conocido de estos autores del «teorema de la secularización» (Blumenberg, 2008) es Karl Löwith y el paralelismo que establece entre el cristianismo y las modernas filosofías de la historia (entre ellas el marxismo) por el elemento salvífico inscrito en su visión de historia con un fin teleológico determinado (Löwith, 2007).

(liberalismo y socialismo principalmente), según el cual lo ideal precedía lo accidental, Laclau viene a subrayar que, en realidad, la contingencia es la que produce la instancia ideal. Lo ontológico se ve ocupado por el papel conflictivo que desempeñan los grupos sociales, mientras que el contenido teórico del que éstos se dotan para articular el discurso se vuelve secundario, de nivel óntico. Con esto, el rol ontológico que desempeñan los dos campos sociales enemistados es inamovible, pero la presunta sustancia de la que se nutre cada uno de estos bloques es variable e indeterminada, y queda reducida al discurso y la retórica. Cuando el contenido del discurso populista se vacía, impera una nebulosa entre los contenidos ónticos ausentes y la función ontológica del conflicto, y es en ese momento cuando esos contenidos pueden pasar a ser producidos por otro actor político. Este es el caso del discurso revolucionario que pasa de la izquierda a la derecha; ahí se ve con toda claridad el carácter flotante del significante vacío. Este hecho, que puede observarse con frecuencia, es para Laclau la prueba definitiva de que las supuestas sustancias que fundamentan las distintas teorías políticas tienen una naturaleza variable e inestable, mientras que la función existencial que desempeña el conflicto entre grupos sociales posee un estatus ontológico (Laclau, 2005). El hecho de que el gran teórico del populismo acepte que el elemento central de su razonamiento está, como las demás teorías políticas, compuesto por contenidos de naturaleza contingente, tiene dos consecuencias plausibles, las cuales no se excluyen necesariamente. Por un lado, de forma implícita, la teoría de Laclau excede los límites de su presunto objeto. La construcción hegemónica del sujeto político es algo que se ha venido dando desde los comienzos de la Modernidad e incluso desde antes, y los ejemplos prácticos que toma Laclau para ilustrar sus formulaciones son buena prueba de ello. Así, lejos de ceñirse a lo que los historiadores y sociólogos han venido definiendo como «populismo», o «movimientos populistas», Laclau elabora una teoría de lo político. Su obra, en última instancia, tiene el propósito de decir que, en realidad, el populismo es algo que excede los márgenes que los sociólogos como Canovan o MacRae, herederos de los psicólogos de masas, han venido describiendo. En otras palabras, la razón populista no afecta exclusivamente a los «populismos», y es reconocible en toda articulación de un sujeto político desde que existen los movimientos populares. Por decirlo una vez más, la teoría fundada por Laclau, la cual, como se ha dicho, tras rebajar los contenidos sustanciales de las teorías políticas a un estatus óntico, solo deja en pie, a un nivel ontológico, la sociedad fragmentada en dos campos antagónicos (la lógica equivalencial y la lógica diferencial), separados por una frontera fluctuante, que los distintos actores irán llenando de contenidos ónticos que desplazarán la línea fronteriza. Lo *político*, entendido como la necesaria agrupación antagónica de las

sociedades, precede ontológicamente a la *política*; ésta no es otra cosa que la agregación de contenidos variables históricamente, contenidos que llenan ambos polos de la división social. De esta forma, la teoría populista de Laclau, más allá de servir como estrategia de análisis para los populismos de finales del siglo XX, se presenta como una teoría general de lo político, y permite analizar en cada momento y escenario histórico cómo opera la lógica populista frente a la razón institucional, en una correlación de fuerzas que es una constante histórica. Esta primera implicación conecta directamente con el problema actual de acotar el espacio teórico en el que se define el populismo, volviéndolo un objeto escurridizo de muy difícil definición. De acuerdo con esta primera interpretación, lo que *La razón populista* vendría a subrayar es que siempre han existido formas de populismo y que la perplejidad ante el auge de movimientos que toman ese nombre es fruto de una incompreensión basada en sesgos análogos a los que viciaban la obra de Le Bon y sus contemporáneos. Así, el estudio de Laclau, en el fondo, se plantearía como una teoría innovadora, aunque de tono conservador. *La razón populista* sería conservadora en el sentido en que vendría a recordarnos que, en el fondo, el movimiento político en auge, que en la actualidad genera profundos debates y controversias, siempre ha estado ahí: nada nuevo bajo el sol.

La otra gran implicación de *La razón populista*, no tan evidente, es que lo único que distingue al populismo del resto de movimientos revolucionarios o reaccionarios es la conciencia de la naturaleza contingente de los contenidos ónticos de los discursos e ideologías políticas. El populismo sabe de la heterogeneidad consustancial de lo social, y es este conocimiento lo que le permite llegar al poder⁷. Este aspecto, relativo a la autoconciencia⁸, abre una posibilidad en lo referente al significado último del trabajo de Laclau y la relación de éste con su objeto más próximo. El autor entiende que los movimientos populistas son los que verdaderamente han logrado captar la esencia infundada de la política, el carácter ontológico y permanente del conflicto, y la transitoriedad de los contenidos presuntamente sustanciales, y por tanto son capaces de moverse con comodidad en el terreno de las representaciones y las ficciones. Esta hipótesis, de forma indirecta, estaría alimentando la vieja leyenda elitista de la masa irracional de finales del siglo XIX, solo que en este caso el autor de la teoría se situaría en el lado de la masa. El carácter infundado de lo político, que antes se revelaba como una consecuencia inexorable de la heterogeneidad intrínseca del devenir social, ahora se muestra

⁷ Un rasgo definitorio no desvelado –o no desarrollado– por Laclau, pero presente en todo el libro, es que el populismo representa la forma más eficaz de conquista del poder de las clases populares.

⁸ La autoconciencia es un concepto central en la obra de Hegel (1971), que puede compartir aspectos con lo que aquí hemos definido con el mismo término. Sin embargo, no podemos detenernos a indagar en este asunto. Preferimos dejar para otra ocasión el interesantísimo tema de la autoconciencia y el populismo.

como un recurso a disposición de los movimientos políticos populistas; de hecho, la capacidad para explotar este recurso es, en esencia, el criterio definitorio del populismo. Esta perspectiva nos pone, después de todo, ante un escenario conocido en la escena pública, que tiene que ver con la condena habitual del populismo como una forma sutil de manipulación y demagogia. Queda claro que, si el populismo, y solo el populismo, es autoconsciente del rol ontológico del conflicto, y de la posición óptica de sus contenidos, éste se vuelve un movimiento que, en base a la habilidad y el carisma del líder, se halla predispuesto a la volatilidad, a la fluctuación y, en último término, a la mentira, sin necesidad alguna de justificación de estas acciones.

De forma sintética, y atendiendo a estas dos conclusiones que se extraen de *La razón populista*, podemos enunciar una fórmula que resuma nuestras indagaciones. El populismo es un momento que se rige por una *ratio* particular, un escenario concreto que aparece cuando la realidad social reúne una serie de condiciones (acumulación de demandas insatisfechas). Este momento populista está por encima de las teorías e ideologías, y, si opera con eficacia, vuelve a sus representantes conscientes de una verdad ontológica: que el orden político y las ideas políticas, son de naturaleza infundada. Caído el velo del institucionalismo, cuando el poder público no puede atender de forma separada las crecientes demandas sociales, es entonces cuando la división schmittiana entre «amigo» y «enemigo» muestra su existencia primordial.

3. Schmitt y Laclau. El conflicto como sustancia y la moral como enemiga de lo político.

En este apartado haremos especial hincapié en las líneas decisivas que delimitan los espacios de cohabitación y divergencia entre lo expuesto por Schmitt en *El concepto de lo político* (2009a) y la posición ontológica de la teoría de Laclau. Son principalmente dos los campos teóricos en los que Schmitt y Laclau convergen. El primer punto de encuentro entre ambos autores es la posmetafísica a la que más arriba hemos hecho referencia. Para Schmitt, lo político no posee un objeto concreto que permite identificarlo (Meier, 2008); al igual que en Laclau, en Schmitt la política es antiesencialista. Dado que en la política no cabe encontrar contenido sustancial alguno, lo conveniente es elaborar un criterio distintivo para saber cuáles son las condiciones que permiten definir un fenómeno con el adjetivo «político». De ahí que las preguntas fundamentales sobre esta cuestión se desplacen desde *la política* hacia *lo político*. Lo político es un criterio distintivo, una situación en la que los actores sociales se encuentran en condiciones de dividirse entre amigos y enemigos (Schmitt, 2009a). Al no conocer un contenido sustancial permanente, lo cual impide elaborar una definición de la

política y de su objeto, lo político necesita nutrirse de otros ámbitos. Ha de tomar prestado el material de esos centros de referencia (*Zentralgebiete*) que le son ajenos (Schmitt, 2009b). Aquí vemos la primera similitud entre el jurista alemán y Laclau: ambos reconocen que la política no posee un fundamento sustancial duradero. Este fundamento volátil se desplaza a lo largo de la historia espiritual de la Modernidad⁹, en el caso de Schmitt, o se encuentra en un estado flotante, en el caso de Laclau.

Además de esta ontología posmetafísica, el discurso de ambos autores comparte un aspecto que no ha sido señalado habitualmente, y es el que marca la distancia –más ideológica que teórica– entre el populismo de Laclau y el conservadurismo de Schmitt. Si uno atiende a los escritos de referencia de los autores, puede percatarse de que ambos poseen una visión negativa de la moral en el terreno de la política. La moral es percibida por ambos como una injerencia externa que contamina el espacio político al introducir contenidos que le son extraños¹⁰. Dicho de otro modo, ambos perciben como un peligro constante la contaminación de la política por parte de elementos que ambos coinciden en llamar «morales». Sin embargo, es la definición –o más bien, la concepción– de la moral la que marcará la diferencia entre el populista Laclau y el conservador Schmitt.

Para Laclau, como ya se ha señalado, la visión moralista de la política es encarnada en un primer momento por los psicólogos de masas de finales del siglo XIX (representados por la figura de Le Bon) y heredada por los sociólogos conservadores contemporáneos. Según Laclau, el problema de esta perspectiva moralista es que no logra dar con el fundamento ausente que subyace a la política, y opone al populismo un «significado verdadero». Frente a las engañosas imágenes sugestivas que marcan el discurso populista, el racionalismo elitista pretende alzarse en posesión de una verdad acerca de los contenidos metafísicos de la política. Como más arriba se ha explicado, no existe, desde la óptica de Laclau, significado verdadero alguno; los significados se producen en respuesta a la necesidad humana de representación de una totalidad ausente, huidiza y, en definitiva, imposible. Para Laclau, en suma, la moral es el obstáculo teórico que impide ver la igualdad metafísica en la que se

⁹ En su conferencia *La era de las neutralizaciones y las despolitizaciones*, Schmitt (2009b) describe la dinámica espiritual de la Modernidad europea a partir de los centros de referencia y «lo político». Según el jurista, cada siglo está marcado por un centro espiritual (el siglo XVI es teológico, el XVII metafísico, el XVIII moral y el XIX económico). El desplazamiento de un centro a otro se produce por una sobrecarga de conflictividad en el seno de cada centro, una tensión desintegradora y autodestructiva que genera una guerra civil generalizada. Este estado de caos generalizado, provoca el desplazamiento del centro hacia otro ámbito espiritual, en busca del orden y la neutralización del conflicto.

¹⁰ Aunque aquí ambos incurren en una falacia esencialista, dado que, si niegan la posibilidad de definir un contenido concreto de lo político, no es legítimo que traten de excluir de lo político contenidos externos por impuros. Una reflexión similar guía el comentario de Leo Strauss sobre *El concepto de lo político*, y será retomada por Heinrich Meier (2008).

encuentran las élites y las masas una vez caído el mito fundacionalista: dado que no cabe identificar un significado auténtico que precede y fundamenta el orden político, no hay ningún argumento lógico para conceder mayor legitimidad a la élite gobernante que al movimiento popular.

Para Schmitt la moral es, de forma contraria a la noción de Laclau, un elemento que lleva el potencial destructivo de lo político hasta el extremo. Si el criterio de lo político es la división entre amigos y enemigos, la buena política es la que consigue gestionar (neutralizar) ordenadamente esa conflictividad intrínseca del hombre. Para Schmitt, la irrupción de aspectos morales, en el sentido de moralización de la lucha política, donde el enemigo ya no es reconocido como sujeto de derecho (*hostis*), y es declarado «enemigo» en un sentido más profundo y espiritual (*inimicus*), es una tendencia peligrosa que conduce a los Estados europeos a una guerra civil generalizada. Schmitt ve con gran preocupación, en el contexto de la Paz de Versalles y el Pacto Briand Kellog, el hecho de que las potencias aliadas hayan sustituido el sistema internacional de Estados (el *ius publicum europaeum*), donde cada unidad política es reconocida como soberana y se reserva el derecho de guerra (*ius belli*), por un ordenamiento internacional (Sociedad de Naciones) en el que se condena moralmente la guerra (Schmitt, 2009a). Para Schmitt, además del contrasentido que acarrea emprender una guerra contra la guerra, ve peligrosa esta invasión de la moral humanista en asuntos políticos, ya que el hecho de declarar enemigo de la humanidad a todo aquel que defienda su derecho a hacer la guerra (a defenderse, en definitiva) permite a las potencias de la Sociedad de Naciones exterminar a los enemigos inhumanos de la humanidad. Resumiendo, para Schmitt lo político es la condición que lleva al hombre a dividirse en grupos enemistados. Así, la buena política consistiría en regular y ordenar la conflictividad humana, de forma que el derecho de autoconservación de cada unidad política (estatal) nunca pueda ser puesto en entredicho. La invasión de la moral en esta actividad pondría en peligro la gestión ordenada del conflicto, y lo desataría, llevando a la humanidad a su propia destrucción. En consecuencia, la política impregnada de elementos morales y humanistas, lejos de acercarnos a una paz perpetua, tendría el efecto contrario: daría rienda suelta a lo político, al conflicto y a la guerra civil.

Vemos cómo, para Laclau y Schmitt, la moral es un elemento extraño y problemático para la política. Pero, lo que para el primero es la muerte de la política por el dominio de la lógica institucional y la imposibilidad de un planteamiento contrahegemónico con capacidad emancipadora de las clases populares, para el segundo es el desorden y la incapacidad de encontrar un orden sólido y soberano en condiciones de neutralizar el antagonismo primordial

de la sociedad. Si para uno la moral representa el conservadurismo y la inmovilidad, en favor de un *statu quo* en que las élites gobiernan sin contestación posible, para el otro la moral es la guerra civil y la revolución permanente.

4. Arendt y la capacidad de producción normativa de la contingencia

Siguiendo el esquema de autores que hemos planteado al comienzo de este texto, lo primero que hay que subrayar es la filosofía posmetafísica que subyace al pensamiento de Arendt, postura que comparte con los otros dos autores. El posfundacionalismo de Arendt puede apreciarse con claridad en su deconstrucción de las «falacias metafísicas» en su última obra *La vida del espíritu* (Arendt, 1984). La siguiente cita resume a la perfección la postura de Arendt sobre el fin de la metafísica, que se asemeja bastante a la de Blumenberg (2008) en torno a la secularización moderna de conceptos teológicos:

«la forma en la que Dios ha sido pensado durante milenios ha dejado de ser convincente; si algo ha muerto, no puede ser sino el pensamiento tradicional sobre Dios. Y algo similar ocurre con el fin de la filosofía y la metafísica: no es que las antiguas cuestiones que acompañan al hombre desde su aparición en la tierra hayan devenido “sin sentido”, sino que los métodos a través de los que se planteaban y contestaban han perdido su fuerza de convicción» (Arendt, 1984: 20-21).

Una de las grandes cuestiones que motivan y estimulan la obra de Arendt es la capacidad humana para generar espacios públicos, centros de decisión colectiva en los que reside el poder y la capacidad creativa del hombre. Para Arendt esta capacidad es inherente a la condición humana, y el intento de justificar estos actos de creación a través de explicaciones trascendentes (el derecho natural, por ejemplo) es un residuo teológico problemático.

En su estudio acerca de las dos grandes revoluciones del siglo XVIII (Arendt, 2020), Arendt trata de sintetizar una teoría innovadora del contrato social, principalmente inspirada por los hechos que acontecieron a ambos lados del Atlántico, una formulación que se desvía considerablemente de los contractualistas clásicos. Frente a la teoría hobbesiana, según la cual los individuos aislados ceden su poder al Leviatán para que garantice su aislamiento, la experiencia americana arrojaba luz sobre un modelo alternativo de pacto, en el que los individuos salían de ese aislamiento para ganar poder en virtud de la promesa y la confianza entre ellos. En contra del pacto de consentimiento presentado por Hobbes (2018), Arendt ve

en la Revolución Americana (y especialmente en la experiencia de los colonos en el *Mayflower*) un pacto de asociación, en el que una serie de individuos, sin nada en común salvo la necesidad de pactar y alcanzar consensos mediante sus promesas, se reúnen para llevar a cabo una empresa colectiva, haciendo honor al sentido latino originario del término *societas*. La experiencia colectiva de la empresa que iniciaron los colonos del *Mayflower* tuvo mayor peso en su tradición republicana que todas las teorías del contrato: «Lo que ellos descubrieron no fue la teoría del contrato social en alguna de sus dos formas, sino las pocas verdades fundamentales sobre las que se levanta la teoría» (Arendt, 2020: 284).

Uno de los grandes problemas que Arendt ve en la Revolución Francesa fue la incapacidad de sus protagonistas (especialmente el ala jacobina) de captar el valor intrínseco de la vivencia colectiva y creativa que estaban experimentando en el devenir de sus acciones. En lugar de esto, se embarcaron en una búsqueda obsesiva de la figura de un legislador absoluto con capacidad teológica de investir y legitimar de forma divina el derecho positivo. Arendt entiende esta búsqueda de una instancia trascendental, de nuevo, al modo de Blumenberg (2008), es decir, como una transposición estructural de las grandes preguntas de la era premoderna: en este caso, los revolucionarios franceses necesitaban generar un legislador absoluto análogo a la figura divina de los reyes. Contraria a este modelo, Arendt analiza etimológicamente el concepto latino de ley (*lex*), y entiende su carácter originalmente secular y republicano: *lex* significa «conexión íntima», ligazón, esto es, un pacto humano y puramente artificial, libre de toda sanción divina. En definitiva, los americanos supieron apreciar el valor intrínseco de sus acciones, y sin necesidad de investidura divina alguna, fueron capaces de forjar experiencias legítimas desde una dimensión puramente inmanente, y así supieron evitar los riesgos del derecho natural, una doctrina que para Arendt es el «disfraz más vulgar y peligroso que el absoluto vistió nunca en la esfera política» (Arendt, 2020: 321). Esta base posfundacional arendtiana se basa en la conciencia de que no existe un sujeto colectivo uniforme. El espacio público, por el contrario, está compuesto por una pluralidad irreductible de individuos cuya condición social les empuja a forjar acuerdos a través de una capacidad creativa que se plasma en los compromisos colectivos. Esta noción rechaza de plano dos nociones clásicas: la idea platónica de la política como la aplicación de una verdad trascendente, y la idea hobbesiana de la política como la imposición coactiva de una verdad (Serrano, 2002). Para Arendt, no existe tal cosa como una verdad de razón; las únicas verdades irrefutables son para ella las verdades de hecho (Arendt, 2006)¹¹. En lugar de una

¹¹ Así, Arendt rechaza la distinción de Leibniz entre verdades de razón y verdades de hecho. No obstante, a pesar de la imposibilidad de hallar verdades de razón, Arendt reconoce que la indagación especulativa tiene un

verdad, Arendt prefiere hablar de un sentido inscrito en las acciones humanas, capaz de producir significados normativos a través de los actos performativos de la acción y el discurso. De este modo, el sentido verdadero de la experiencia revolucionaria norteamericana encuentra su origen en las vivencias experimentadas por los Padres Fundadores. El acto creativo de la Constitución norteamericana, para Arendt, tuvo la capacidad de crear, a partir de su propia inmanencia, una tradición republicana desde el consenso alcanzado en un espacio público formado por una pluralidad de individuos y opiniones libres.

Retomando el hilo que une a los tres protagonistas de este trabajo, el estudio de Arendt rastrea una tradición más o menos soterrada de autores que otorgan primacía ontológica a la contingencia. En esta línea, la autora reconstruye una genealogía de autores que conceden preexistencia al «yo volente» sobre el «yo pensante», la cual culmina en Wittgenstein y Bergson, y hunde sus raíces en Nietzsche, e incluso se remonta hasta Duns Escoto (Arendt, 1984). La proyección, propia de la voluntad, es opuesta al recuerdo, más ligado éste al pensamiento, porque pensar es recordar una y otra vez. El pensamiento necesita no hacer nada, la voluntad necesita lo contrario. Esta tensión entre voluntad y pensamiento no puede resolverse por la invasión de una esfera por la otra; solo se solventa mediante el paso a un campo exterior: la *vita activa*, la realización de la acción colectiva, en definitiva, la política.

Todas las reflexiones de Arendt vienen motivadas, ni más ni menos, por el misterio del significado último de la capacidad creativa y asociativa de la humanidad. En el seno de la condición humana habita una pasión que nos empuja a proyectar y realizar actos de creación. Con esto Arendt no está negando las herencias irrenunciables de aquello que nos precede; el intento de engendrar un comienzo absoluto fue la causa del terror jacobino y está profundamente ligado a la pretensión totalitaria de crear una nueva humanidad (Arendt, 1998). Sin embargo, y a pesar de la presencia constante de la tradición, la experiencia del nacimiento biológico es una pieza fundamental de la condición humana: «la auténtica capacidad para el origen está contenida en la natividad, en el hecho de que los seres humanos aparecen en el mundo en virtud del nacimiento» (Arendt, 2020: 349). Esta experiencia del nacimiento permanece en nosotros, es la que nos empuja y predispone a los actos creativos, a la creación de espacios colectivos con capacidad de producir leyes e instituciones que no surgen de instancias trascendentes, ni necesitan la sanción divina de éstas, nacen de las exigencias del yo volente, motor de la acción colectiva y parte indispensable de la condición

valor intrínseco y constitutivo en la cultura: «Es más que probable que si los hombres perdiesen alguna vez el ansia de significado que llamamos pensar y dejarasen de plantear preguntas sin respuesta, no solo dejarían de ser capaces de crear esos objetos-pensamiento llamados obras de arte, sino que tampoco podrían plantear todas las preguntas sin respuesta en las que se apoya toda civilización» (Arendt, 1984: 80).

humana. Para ilustrar esta idea, y reforzar su postura sobre un *juste milieu* entre la capacidad humana de creación y el imperativo de no violentar la condición humana –cuya huella se halla inscrita en el sentido de nuestras acciones colectivas–, Arendt se apoya en el poema de Virgilio *Magnus ab integro saeculorum nascitur ordo*. Roma no es un comienzo absoluto, sino que es la nueva Troya, al igual que Eneas es el nuevo Héctor y Lavinia la nueva Helena.

5. Conclusión. Sobre la no determinación política de la posmetafísica

Está claro que la posmetafísica representa un giro filosófico, determinante en los acontecimientos políticos de los últimos siglos. Sería engañoso tratar de desligar el giro posfundacional del desarrollo de las ideas políticas. Es más, de acuerdo con lo expuesto por Laclau, es la conciencia soterrada del carácter infundado de la política lo que, intermitentemente, sale a la luz y pone en marcha las movilizaciones populistas a lo largo de la historia. No obstante, sería una contradicción lógica pensar el populismo como la consecuencia necesaria de esta conciencia epocal. Si de algo nos habla la posmetafísica es del carácter no necesario de ningún acontecimiento o forma política. El estudio de la obra de estos tres autores demuestra la validez de esta tesis.

Queda claro, por la diversidad de los proyectos teóricos de los tres autores, que no hay un orden político definido al que la constatación del «fundamento ausente» (Marchart, 2007) nos conduzca inexorablemente; el giro filosófico es claro, pero la definición política del orden que queremos darnos constituye un margen de libertad e indefinición irreductibles. Quien quiera ver un monismo definido y cerrado como la consecuencia lógica del posfundacionalismo, además de esconder intereses propios y presentarlos como necesarios, está, ni más ni menos, incurriendo en una falacia tan clamorosa como definir una forma política a partir de una filosofía basada en la indefinición. Lo que el estudio de estos tres autores demuestra es que, desde un punto de partida ontológico común, la política puede ser conducida por la vía del populismo (Laclau), del autoritarismo (Schmitt) o del republicanismo (Arendt).

Schmitt ve en Bodino, Hobbes y Gentili a hombres conscientes del potencial destructivo de lo político si se veía violentado por el centro de referencia teológico. Aquí Schmitt hace suyo el «*Silete theologi!*» de Gentili (Schmitt, 2009b). De forma análoga, Schmitt ve en el moralismo liberal del Pacto Briand Kellog la invasión de lo político por un ámbito espiritual con peligro de echar abajo los diques de contención del conflicto: la *política* devorada por lo *político*.

Mientras tanto, Arendt sitúa la fuente de legitimación de la política en la experiencia colectiva, histórica y contingente. Esta forma de secularización, entendida como el abandono de la necesidad de una justificación trascendente del actuar humano, es lo que permite la creación de una *res publica* como la sede del consenso y la confianza, un espacio del que emanan los nuevos comienzos y previene a la política de sacralizaciones peligrosas de sus actos inmanentes.

Por último, Laclau percibe la desustancialización de la política como la constatación de dos aspectos esbozados por los anteriores autores. Por un lado, el estatus ontológico que posee el antagonismo entre la lógica diferencial y la lógica equivalencial aproxima a Laclau a la postura de Schmitt; la diferencia es que la teoría de éste último se construye para reconocer, a la par que contener, las dinámicas de esa conflictividad inherente y problemática, mientras que para Laclau el antagonismo es un punto de partida que permite plantear una política contrahegemónica, dinamizadora y emancipadora, en oposición al determinismo estructuralista. Por otro lado, y en este sentido se encuentra más próximo a Arendt, Laclau entiende como una potencialidad positiva el hecho de que la política se apoye en un fundamento ausente. Después de todo, la inexistencia de «sentidos verdaderos» defendida por Laclau es análoga a las «verdades de razón» que Arendt rechaza. A partir de esta negación del fundamento, ambos se encuentran en condiciones de apreciar la capacidad humana para autofundarse y autolegitimarse. Lo que para Arendt es el impulso humano hacia la producción de nuevos comienzos, para Laclau es la capacidad de articulación de un sujeto político con capacidad de reunir una pluralidad de demandas insatisfechas en una. Del mismo modo que en Laclau la legitimidad depende exclusivamente de la capacidad para generar una identidad política a partir del descontento, para Arendt la experiencia contingente es la que sustenta las teorías acerca del contrato originario, donde se funda la legitimidad no natural del orden político.

Por concluir de forma sintética, cabe decir que si se pretende construir una línea de continuidad entre el desencanto populista y una democracia liberal-republicana (dejando al margen el liberalismo económico¹²), dicha reconstrucción ha de tomar como punto de partida la filosofía posfundacional de nuestros tres autores, y acto seguido debe hacer hincapié en los puntos de convergencia entre Laclau y Arendt, rechazando de plano la posición de Schmitt. Solo si se entiende que la construcción del sujeto político enfrentado a las élites es la antesala

¹² La cuestión económica es uno de los grandes escollos que encuentra el republicanismo para sentar sus bases teóricas, y ha sido revisada por republicanos como Antoni Domènech (2004), que destacan la necesidad de poner en primer plano la cuestión de las condiciones materiales como premisa para la instauración de las libertades republicanas.

de un «nuevo comienzo» republicano, tras el cual lo político se estabilizará y la cadena equivalencial, provisionalmente, habrá de disolverse, es legítima esta coherencia entre populismo y democracia liberal¹³. Si bien es cierto que esta línea de continuidad es lícita, convendría profundizar en las contradicciones y discutir los problemas que tal construcción puede acarrear. No obstante, esa tarea excede el cometido que aquí nos hemos propuesto.

6. Bibliografía

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, H. 1998: *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus.

Arendt, Hannah. 2006. “Truth and politics”, en *Between past and future*. Londres: Penguin.

Arendt, H. 2009. *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós.

Arendt, Hannah. 2020. *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza.

Blumenberg, Hans. 2008. *La legitimación de la Edad Moderna*. Valencia: Pre-Textos.

Domènech, Antoni. 2004. *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*. Barcelona: Crítica.

Hegel, Georg W. F. 1971. *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.

Hobbes, Thomas. 2018. *Leviatán*. Madrid: Alianza.

Laclau, Ernesto. 1989. “Politics and the limits of Modernity”, en Andrew Ross (ed.), *Universal Abandon?*. Minneapolis: University of Minneapolis Press.

Laclau, Ernesto. 2005. *La razón populista*. México: Fondo de cultura económica.

¹³ Esta vía ha sido destacada por José Luis Villacañas (2015). Villacañas ve provechosa la fuerza movilizadora del populismo solo si, una vez el pueblo se halla en condiciones de crear institucionalidad, la lógica populista se hace a un lado y cede su posición a un republicanismo más responsable y estable.

Le Bon, Gustave. 1895. *Psicología de las masas*. Disponible en <https://upendigital.org/~ciper/biblioteca/Filosofia%20moderna/Psicologia-de-las-masas-G.-L-e-Bon.pdf>.

Löwith, Karl. 2007. *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*. Buenos Aires: Katz.

Marchart, Oliver. 2007. *Post-foundational political thought. Political difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*. Edinburgh: Edinburgh University press.

Meier, H. 2008. *Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político. Sobre un diálogo entre ausentes*. Buenos Aires: Katz.

Mouffe, C. (1999). *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Barcelona: Paidós.

Sanjuán, C. R. (2018). “Socialismo y liberalismo en la teoría del populismo de Laclau”, en Villacañas, J. L., Sanjuán, C. R. (eds.) *Populismo versus republicanismo. Genealogía, historia, crítica*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Schmitt, Carl. 2009a. *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza.

Schmitt, Carl. 2009b. “La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones”, en *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza.

Serrano, Enrique. 2002. *Consenso y conflicto. Schmitt y Arendt: la definición de lo político*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.

Villacañas, J.L. 2015. *Populismo*. Madrid: La Huerta Grande.