

## Los equivalentes generales vacíos de la modernidad: dinero y pueblo

El referente de esto común debe permanecer vacío, como ese oro que suponemos está en algún sitio, en las cámaras blindadas de los bancos o, como en el *Fausto* de Goethe, en las minas hundidas en el abismo de la tierra.

José Luís Villacañas, *Populismo*<sup>1</sup>

### 1. La “lógica de la equivalencia” como idea original de Laclau

Como se puede apreciar en el diálogo que emprenden Laclau y Derrida en *Deconstrucción y pragmatismo*, el concepto más genuinamente original que propone el autor de *La razón populista* y que no es fácilmente reducible a la “filosofía de la diferencia” es el de *equivalencia*<sup>2</sup>. Derrida confesó en una ocasión cuando era joven que solo sabía hacer filosofía “descomponiendo cualquier sistema en pedazos”, y pareciera como si la principal intención de su discípulo argentino hubiera sido compensar con una lógica que también explicara la *unión* el énfasis exclusivo de su maestro en la *separación*. En tanto en cuanto la política tiene que ver, más que ninguna otra cosa, tanto con *juntar* como con *separar*, no se trata de una intervención menor, la de Laclau.

Podemos matizar un poco la tesis de que la “filosofía de la diferencia” carece por completo de una lógica que *una*. No en vano, la diferencia misma significa simultáneamente separación y *conexión*. Solo aquello que contiene algún tipo de “co-pertenencia” a *lo mismo*, una correspondencia recíproca, puede di-ferenciarse en entes separados<sup>3</sup>. Así pues, la deconstrucción de Derrida permite alumbrar, por ejemplo, cómo y de qué manera el significante “mujer” es construido en contraposición al de “hombre”, excluyendo la posibilidad de pensar “otra mujer”. Sin embargo, esto implica que esta filosofía se mueve entre dos extremos, la “unidad originaria” y la di-stinción óptica, sin llegar a pensar una forma *contaminada* de la universalidad. Lo que le falta a la “filosofía de la diferencia” es la explicación de *una lógica que atraviese una multiplicidad de diferencias* para construir una universalidad que es inconmensurable para con la suma de las partes –es decir, lo que le falta es la lógica eminentemente *política*– y es precisamente este suplemento el que viene a añadir Laclau.

*Prima facie*, entonces, la “lógica de la equivalencia” parece una gran idea a la hora de explicar *lo político, la hegemonía o el populismo*<sup>4</sup>. No obstante, lo que parece una “gran idea” para la teoría política

---

<sup>1</sup> Villacañas, José Luís. *Populismo*. La Huerta Grande, Madrid, 2015, p. 52.

<sup>2</sup> Laclau, Ernesto. “Deconstrucción, Pragmatism, Hegemony”. En: Mouffe, Chantal (ed.). *Deconstruction and Pragmatism*, Routledge, Londres y Nueva York, 1996, p. 59.

<sup>3</sup> Heidegger, Martin. “El principio de identidad”, *Identidad y diferencia*. Anthropos, Madrid, 2013, p. 69.

<sup>4</sup> Benjamín Arditi ya notó en su momento la confusión entre estos tres términos en: “¿Populismo es hegemonía es política? La teoría del populismo de Ernesto Laclau”, *Constellations*, Vol. 17, No. 2, 2010, pp. 488-497.

en general deviene problemático cuando se analiza detenidamente. Compartiendo el esquema general laclausiano, en esta presentación me gustaría hacer una serie de preguntas críticas a la idea de “equivalencia” en particular. En la primera parte intentaremos aislar la innovación que el descubrimiento de dicha lógica supone. Haciendo una analogía con la distinción de Hegel sobre el infinito, propondremos que solo gracias y por virtud de la “lógica de la equivalencia” nos es permitido cribar un “vacío malo” de uno “verdadero”. Acto seguido, y partiendo de algunas reflexiones de Villacañas, mostraremos la dependencia de la lógica laclausiana para con la teoría monetaria de Marx. Será ese el momento de problematizar la presunta oposición entre populismo y liberalismo en tanto que ambos aparecerán igualmente como “equivalentes generales vacíos” de la Modernidad: “ser pueblo” o “tener dinero”. Ya que el problema con la “lógica de la equivalencia” emerge solo desde el punto de la *historización*, nos preguntaremos cuántos pasos más atrás podríamos dar por esta senda: ¿Dios o el ser? Por último, habiendo identificado la lógica de la equivalencia con la del intercambio, recuperaremos también la crítica de Adorno al “valor de canje” desde el punto de vista de lo no-idéntico.

## 2. El “vacío malo” y el “verdadero”

Célebremente Hegel distinguió en la *Ciencia de la lógica* el “infinito malo” del “verdadero”: mientras que el primero estaría meramente contrapuesto a “lo finito” como una línea recta sin límite, el segundo conformaría una totalidad en sí misma parecida a un círculo<sup>5</sup>. De forma análoga, en esta sección me gustaría aplicar esta diferencia hegeliana al concepto de “significante vacío” de Laclau. Considero que la “lógica de la equivalencia” nos ofrece el criterio indispensable para cribar un “vacío malo” de uno “verdadero” según los parámetros de *La razón populista*.

Imaginemos un discurso de este tipo:

Asistimos a una nueva época y necesitamos una nueva política. Hay que mirar al futuro, y no al pasado. Tenemos que avanzar, no retroceder. Hay que encontrar soluciones, no más problemas. Tenemos que tender puentes, no fronteras... Etcétera.

Y ahora, comparémoslo con este otro:

Los poderosos nos van a preguntar quiénes somos. No cometemos la arrogancia de decir que somos “todo el mundo”, pero somos la gente que vive a pie de calle, *la gente normal, sencilla*, la gente que, a diferencia de los políticos profesionales, coge el transporte público cada día y que tiene trabajos precarios. ¿Quiénes somos? En primer lugar, somos *mujeres* que estamos infrarrepresentadas en los espacios de poder político, pero que estamos sobrerrepresentadas en el

---

<sup>5</sup> Hegel, G.W.F. *Ciencia de la lógica* (vol. 1). Abada editores, Madrid, 2019, pp. 327 y ss.

cuidado invisible que hace la vida posible para todo el mundo, ricos y pobres. Somos las *vecinas* de estos barrios que han protagonizado las mejores conquistas de esta ciudad. Somos también la gente *trabajadora*, la gente que tiene que trabajar para llegar a fin de mes porque no vive de rentas. Somos también la gente *parada*, pero que aunque no tenga trabajo tiene derecho a participar y a una renta garantizada. Somos también la gente que defiende la economía del futuro, la gente que tiene un *pequeño comercio*, las cooperativas que están intentando tejer una economía sostenible. Somos también la *comunidad educativa y de la sanidad*, que frente a los recortes están dejándose la piel para garantizar los derechos de todos y todas. Somos las personas *migrantes* a las que se llaman “ilegales”. Somos muchas *familias y unidades de convivencia* muy diversas. Somos también en primer término *los niños y niñas* de esta ciudad que se merecen ser tratados como sujetos de derecho. Somos la *gente mayor y los pensionistas*, que no solo se merece una vejez con dignidad, sino que también tiene mucho que decir sobre las políticas hechas en su nombre<sup>6</sup>.

Ahora bien, en el lenguaje ordinario nos podemos referir a ambos discursos como igualmente “vacíos”, pero según el criterio laclausiano de la “lógica de la equivalencia” solo el segundo representaría un “vacío verdadero” mientras que el primero podría ser tachado de “vacío malo”. Y esto por dos razones. Por un lado, mientras que el primer discurso es meramente *descriptivo*, el segundo construye dos *subjetividades* antagónicas. Es verdad que el primer discurso contiene algunas tenues oposiciones que podrían llegar a dicotomizar el espacio político de alguna manera (vieja/nueva época, pasado/futuro, retroceder/avanzar, problemas/soluciones... etc.), sin embargo, carece de lo fundamental, a saber, *un sujeto que las encarne*. Este es el núcleo de la crítica a Lefort en *La razón populista* –análoga a la crítica de Schmitt a Kelsen–: de nada sirve la descripción de un régimen político como “vacío” (la democracia), si este “vacío” no tiene quien lo defienda (un “pueblo”). Para Laclau, “el vacío es una identidad, no un lugar estructural”<sup>7</sup>. Por otro lado, si bien la cuestión del sujeto representa el primer presupuesto ineludible para cribar un “vacío malo” de uno “verdadero”, hay una segunda diferencia entre ambos discursos mucho más importante para el resto de nuestro argumento.

En *Ser y tiempo* Heidegger distingue entre “discurso” (*Rede*) y “habladuría” (*Gerede*): mientras que el primero es la forma propia de “decir” del Dasein auténtico, y que se caracteriza por ir a la esencia de las cosas, el segundo sucede cuando el Dasein “cae” en la cotidianidad y se pierde en el Uno (*das Man*). -No hace falta ir a ver esa película porque “uno dice” que es mala; no se debe votar tal opción política porque “se piensa” que no es conveniente. En el “se” o el “Uno” el Dasein ya lo sabe todo de antemano y se pierde a sí mismo: “la habladuría es la posibilidad de comprenderlo todo sin apropiarse previamente de la cosa”<sup>8</sup>. Mediante la *difusión* y la *repetición* de lo dicho “se apunta siempre a lo mismo, porque todos comprenden lo dicho moviéndose en la misma

---

<sup>6</sup> Mientras que el primero es un discurso inventado para servir a modo de ejemplo, el segundo es la traducción del catalán del discurso de Ada Colau en la presentación de Guanyem Barcelona el 14 de junio de 2014: <https://www.youtube.com/watch?v=BpoIvIII-eU>

<sup>7</sup> Laclau, Ernesto. *On Populist Reason*. Verso, Londres, 2017, p. 166.

<sup>8</sup> Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Editorial Trotta, Madrid, 2018, p. 187.

medianía”<sup>9</sup>. Es interesante para nuestro propio tema del “vacío” que Lacan recuperara en uno de sus *Écrits* esta distinción heideggeriana entre “discurso” (*Rede*) y “habladuría” (*Gerede*), llamando a la una “hablar lleno” (*parole pleine*) y a la otra “hablar vacío” (*parole vide*). En el psicoanálisis se puede apreciar bien esta diferencia cuando, por ejemplo, un neurótico obsesivo no deja de hablar sobre cuestiones banales sin importancia (“hablar vacío”) con tal de evitar abordar lo fundamental: el trauma que le ha conducido al diván (“hablar lleno”)<sup>10</sup>. Pues bien, lo que quiero decir con todo esto es que el “vacío” propio del primer ejemplo de discurso que hemos puesto más arriba –o “vacío malo” como lo hemos llamado más tarde– es el característico de la “habladuría”, si lo decimos con Heidegger, o del “hablar vacío” (valga la redundancia), si es con Lacan.

Cuando un político dice que “hay que mirar al futuro, y no al pasado” o frases por el estilo, todo el mundo puede estar de acuerdo porque en realidad no dice *nada*. Este discurso está vacío de contenido en el sentido de una *Gestalt*: simplemente “pone” –en el sentido hegeliano– palabras huecas y espera que cada uno las llene con sus fantasías particulares. Esto es a lo que yo llamo “vacío malo”. Sin embargo, es el mérito de Laclau haber descubierto *otro* sentido del vacío, uno que *emerge únicamente gracias y por virtud de la lógica de la equivalencia*. Si el discurso de Ada Colau se detuviera en las dos primeras frases, en las que se limita a identificar un “nosotros” con la “gente normal”, la “gente sencilla”, etc., estaríamos delante de otro ejemplo más de “vacío malo”. Pero su discurso no se detiene ahí, y es justamente la continuación lo que le otorga la dimensión populista. Acto seguido empieza una enumeración de múltiples sujetos –mujeres, vecinas y vecinos, gente trabajadora, parados, pequeños comercios, cooperativas, la comunidad educativa y de la sanidad, personas migrantes, familias, niños y niñas, gente mayor y pensionistas– constituyendo lo que Laclau llama “cadena de equivalencias”. Es la constante y repetitiva combinación metonímica del “y somos también...” lo que genera un significante tendencialmente vacío de contenido, y no una ausencia meramente “puesta”. Para decirlo con las palabras del propio Laclau, “el vacío presupone lo concreto”, o bien, “el vacío y la plenitud absolutos significan, de hecho, lo mismo”<sup>11</sup>. Desde este punto de vista, el “significante vacío”, en el sentido de *in-determinado*, aparece como un “significante demasiado lleno”, o *sobre-determinado*.

Para recapitular, podemos establecer al menos cuatro diferencias entre el “vacío malo” y el “vacío verdadero” tomando la “lógica de la equivalencia” como criterio:

- Como dijimos en primer lugar, la principal diferencia entre los dos discursos es que el primero era meramente *descriptivo*, mientras que el segundo construía

---

<sup>9</sup> Ibid.

<sup>10</sup> Lacan, Jacques. “Fonction et champ de la parole et du langage”, *Écrits*. Seuil, Paris, 1999, pp. 245 y ss.

<sup>11</sup> Laclau, Ernesto. “Constructing Universality”. En: Butler, Judith; Laclau, Ernesto; y Žižek, Slavoj. *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*. Verso, Londres, 2000, pp. 304 y 305.

*subjetividades* antagónicas. Este es el núcleo de la contraposición entre la democracia “como *lugar* vacío del poder” según Lefort y la constitución de una *identidad* popular mediante “significantes vacíos” según Laclau, que recuerda a su vez a la crítica de Schmitt al formalismo de Kelsen.

- En segundo lugar, el “vacío malo” aparece como meramente *puesto* en el sentido hegeliano, es decir, simplemente *pone* palabras huecas (como “novedad”, “futuro”) con la esperanza de que quien las oiga las llene de contenido particular. El “vacío verdadero” *emerge* solamente a partir y por mor de una *construcción* discursiva.
- Esto quiere decir también que el surgimiento del “vacío verdadero” es tendencial con respecto a la lógica de la *equivalencia*: se vuelve más “vacío” con cada combinación metonímica, y su universalidad es coextensiva e inseparable de este trabajo. Por el contrario, el otro es propio del “hablar vacío” porque es *la nivelación mediana del Uno* la que ya ha constituido previamente y de antemano el consenso que entonces parece “universal” –¿quién está en contra de “mirar al futuro”?
- Por último, un corolario se sigue de todo esto, y es que mientras el “vacío malo” se parece a una *Gestalt* en donde es el *receptor* del discurso quien tiene que hacer el *trabajo* de llenar de contenido el “hablar vacío” con sus fantasías particulares, en el “vacío verdadero” el *trabajo* lo hace el *emisor*, involucrándose en el análisis de la situación, la identificación de los sectores en pugna y el tejer de sus equivalencias. (Es este último trabajo que se asemeja a la figura gramsciana del “intelectual orgánico” que, recordemos, no tiene poco o nada que ver con el trabajo “académico”).

Diferencias	“Vacío malo”	“Vacío verdadero”
S/O	Objetivo	Subjetivo
Ser/devenir	“Puesto”	Emerge y se construye
Causa eficiente	“hablar vacío”	Lógica de la equivalencia
Trabajo	Del receptor	Del emisor

Esta diferenciación puede parecer meramente abstracta o teórica. Sin embargo, tiene su arraigo en la realidad, pues cuando apareció la formación Podemos en 2014, creo que muchos analistas y periodistas liberales entendieron el término “significante vacío” como un simple

receptáculo donde las masas proyectaban sus deseos. Esta mala comprensión del término de Laclau conduce a denostar aun más el populismo como un fenómeno político “demagógico”. Para volver al nivel filosófico, se puede decir que todas estas cuatro diferencias son subsumibles en una sola. La ruptura de Laclau se halla en haber encontrado una noción *post-metafísica* del “vacío”, es decir: *una que emerge y es construida social e históricamente mediante el trabajo discursivo de un sujeto, y no está meramente puesta como presente ahí*. Hasta aquí llega la identificación del genuino descubrimiento del “vacío verdadero” acometida por Laclau mediante el criterio de la “lógica de la equivalencia”. Sin embargo, porque esta presentación no solo pretende *aislar* este logro, sino también *problematizarlo*, vamos a proceder ahora a una deflación del mismo concepto que acabamos de inflar.

### 3. Dependencia de la teoría monetaria de Marx

Si lo que ha primado hasta este momento ha sido el análisis formal del “vacío verdadero”, la metodología escogida a partir de aquí a la hora de problematizarlo queda recogida en la máxima de Frederic Jameson: “¡siempre historizar!”<sup>12</sup>. ¿De dónde provienen las herramientas conceptuales de Ernesto Laclau? Está claro que, desde el camino emprendido en *Hegemonía y Estrategia Socialista*, estas provienen de una deconstrucción del marxismo. Sin embargo, ¿se trata de la teoría económica o política de Marx? Así como Chantal Mouffe distingue analíticamente la tradición económica de la política en el seno del liberalismo<sup>13</sup>, creo que no deberíamos tener tanto miedo en hacer una separación parecida en el caso del marxismo. De hecho, esta sección intentará demostrar que a pesar de todas las críticas acometidas por Laclau a la teoría *política* del *marxismo*, la “lógica de la equivalencia” es profundamente dependiente de la teoría *económica* de *Marx* sobre el dinero. En sentido amplio se trata de revalorizar la influencia *formal* de la teoría *económica* de *Marx* para los estudios populistas frente a la consabida crítica al *marxismo político*. Aunque Villacañas mismo no cite nunca a Marx en su libro, creo que las pistas para un tal argumento se pueden encontrar ahí:

El marxismo tenía clara su respuesta. Todas las demandas del proletariado se reducen a un denominador común propio de la clase proletaria: expropiar a los que se quedan con la plusvalía social. Todas esas demandas no eran sino una refracción de una única demanda: la propiedad general de los medios de producción. Quien tuviera esa demanda tenía el equivalente que unía todas las demás. (...) Podemos decir que el populismo es el heredero del marxismo porque asume este esquema. Es preciso encontrar una demanda que encierre en su seno todas las demás. Sin embargo, su teoría social reconoce que tal cosa no existe. Dotado de sagacidad teórica, el populismo hace de la necesidad virtud. Acepta que no hay una demanda que sea el equivalente de todas las demás. Pero

---

<sup>12</sup> Jameson, Frederic. *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*. Cornell University Press, Ithaca, 1981, p. 9.

<sup>13</sup> Mouffe, Chantal. “Rawls: Political Philosophy without Politics”, *The Return of the Political*. Verso, Londres, 2005, p. 41.

no se puede prescindir de producir equivalencias, porque de otro modo no tendremos sino demandas aisladas y sueltas, nada común capaz de unir a la gente. *Pero como no hay un equivalente ontológico que sea una demanda fundamental (por ejemplo, hacerse con la plusvalía que caracteriza el proletariado) el populismo deja vacío el lugar de esta demanda fundamental. Hace de ese vacío el supuesto de la política postmarxista*<sup>14</sup>.

Se puede desarrollar un poco más por qué esto tiene que ser así. En su relectura de la historia de la metafísica, Heidegger critica implacablemente un filósofo tras otro por abordar la pregunta “¿qué es *el ser*?” respondiendo con un determinado *ente*: idea, acto, creación, razón, materia, trabajo, libertad, espíritu, voluntad... etc. Para Heidegger, esto es un “error” ya que implica confundir el plano *ontológico* con el *óntico*: sea lo que fuere *el ser*, *no es un ente*. Siguiendo esta línea de pensamiento, Laclau admira a Marx por situar el *antagonismo* como fundamento ontológico de lo social pero, por la misma razón de tres, se ve obligado a criticar la reducción de todo antagonismo a uno “de clase” —¿por qué no de género, raza o cualquier otra diferencia pronunciada en un determinado contexto? Si Marx tuviera razón, y hubiera un *pleno solapamiento* entre el plano ontológico y el óntico de lo social, de esto no solo se seguiría *analíticamente* que cualquier antagonismo es, en última instancia, un antagonismo “de clase”; sino que también, a nivel *programático*, debería existir un denominador común a todos los antagonismos: la socialización de los medios de producción, como es bien sabido. Lo curioso es que tanto el *fundacionalismo* como el *esencialismo* que permean esta teoría política de Marx desaparecen tan buen punto entramos en su teoría económica sobre el dinero. Y ahí la crítica se convierte en analogía:

En realidad, el populismo imita al capitalismo financiero y se mueve dentro de esquemas liberales. Pongamos un ejemplo. En la teoría liberal, toda posible demanda puede atenderse no porque luchemos directamente por ella. Basta con que luchemos por la obtención de dinero como equivalente de todas las demandas. El dinero es un símbolo social. Pero está sostenido solo por la circulación. Nunca se hace efectivo en su significado material. Si el billete dice que el Banco Europeo cambiará oro en la cantidad en que expresa el billete, la clave de la circulación, decisiva para que aceptemos su capacidad de equivalencia universal y de compra, reside en que no lo cambiemos por su referente real. *El dinero funciona mejor cuando es meramente un equivalente vacío*. Su relación con el oro de la reserva del Banco Central es constitutivamente la de no ser cambiado. Podemos decir que el dinero es una catecresis del oro. El populismo acepta algo así, pero donde el liberalismo pone dinero, él pone pueblo. (...) Se trata de crear un circulante que ofrezca la clave equivalencial de que, de atender a esta, se pueden atender todas. La clave de este valor equivalencial reside en que circule, y ello significa que nunca se concrete su valor en oro. Así, se trata de crear en la esfera política algo que funcione igual que el dinero en la sociedad liberal<sup>15</sup>.

El énfasis de Villacañas puesto en la *circulación* es plenamente consecuente con la teoría monetaria marxiana. Para Marx, de hecho, la diferencia entre la mercancía y el dinero reside en que

---

<sup>14</sup> Villacañas, *Populismo*, pp. 49-50 (la cursiva es mía).

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 50-1 (la cursiva es mía).

“la utilidad de la mercancía comienza al salir de la circulación, mientras que la utilidad del dinero, como instrumento de la circulación, estriba en su circulación”<sup>16</sup>. Ahora nos damos cuenta de que, *si sustituimos la “lógica de la equivalencia” por la “circulación”, también el dinero aparece como un ejemplo del “vacío verdadero”*. Ya he comentado que Villacañas no hace referencia a Marx en ningún lugar, pero nosotros nos vemos en disposición de seguir la analogía hasta sus últimas consecuencias, también a la hora de justificarla en el texto. Para ello no iremos a buscar en *El capital*, sino en la anterior *Contribución a la crítica de la economía política*. Esta representa un texto menor en casi todos los aspectos, menos en uno, que es justamente el que nos interesa aquí. Marx reconoció en una ocasión que aquello que le hizo fracasar en la *Contribución* fue haber tomado el dinero como punto de partida, en vez de “la mercancía”, como hizo en *El capital*. En tanto en cuanto el dinero representa nuestro objetivo general, hacemos de esta necesidad virtud:

En su origen, la mercancía se presentaba como una mercancía en general, como un tiempo de trabajo general objetivado en un valor de uso particular. En el proceso de cambio todas las mercancías se refieren a la mercancía exclusiva como a la mercancía en general, como a la mercancía, como a un tiempo de trabajo general concretado en un valor de uso particular. Como mercancías *particulares*, se conduce *antitéticamente* respecto a una mercancía particular considerada como la mercancía general. El hecho de que los poseedores de mercancías se refieran mutuamente a los propios trabajos como trabajo social general, se presenta de la siguiente forma: se refieren a sus propias mercancías como a valores de cambio; la relación de las mercancías unas con otras como valores de cambio, reviste, en el proceso de cambio, la forma de una relación general con una mercancía particular como la adecuada expresión de su valor; lo que inversamente parece ser la relación específica de esta mercancía particular con todas las demás mercancías, y por tanto el carácter determinado, y, por así decirlo, naturalmente social de una cosa. La mercancía particular que de este modo representa la forma adecuada del valor de todas las mercancías, o el valor de cambio de las mercancías, que aparece como una mercancía particular, exclusiva, es el *dinero*. El dinero es una cristalización del valor de cambio de las mercancías, producido por ellas, en el proceso de cambio mismo<sup>17</sup>.

El paralelismo entre este pasaje de Marx y la descripción de la lógica populista por parte de Laclau es tan sorprendente y evidente, que vale la pena resumir sus similitudes por puntos:

- Famosamente, en la primera frase de *El Capital*, Marx dice que: “la *mercancía* individual (...) es la *forma elemental* de la riqueza” en las sociedades donde domina el modo de producción capitalista<sup>18</sup>. Ahora bien, el equivalente de la mercancía en *La razón populista* es la *demanda*, la cual es definida, parafraseando la misma fraseología marxista, como la “*unidad mínima de análisis*”<sup>19</sup>.

---

<sup>16</sup> Marx, Karl. *Contribución a la crítica de la economía política*, Editorial Comares, Granada, 2004, p. 76.

<sup>17</sup> Ibid. p. 23.

<sup>18</sup> Marx, Karl. *El capital. Crítica de la economía política* (Vol. I). Siglo XXI, Madrid, 2017, p. 83.

<sup>19</sup> Laclau, *On Populist Reason*, p. 72.

- Detrás de esta noción está Lacan para justificar que cualquier demanda se encuentra “internamente partida” entre el contenido particular que expresa y una universalidad que le resulta inconmensurable. Para Lacan, toda demanda es, a su vez, una “demanda de amor”<sup>20</sup> –incluso cuando el niño o niña tiene hambre en un momento particular, también está pidiendo ser reconocido en general. En realidad, la *Spaltung* (división) como constitutiva del sujeto en contra del *cogito* unitario cartesiano ya se encuentra en el descubrimiento freudiano. Pero Marx no necesita *avant la lettre* todas estas maniobras psicoanalíticas para llegar a la misma conclusión, que simplemente hereda como un *Faktum* de la economía política burguesa: toda mercancía está “internamente partida” entre su valor de uso y el valor de cambio.
- Llegamos al momento decisivo, y conviene entender exactamente la sutileza del argumento marxiano. Marx no está diciendo que un buen día se inventa el dinero con tal de favorecer la circulación de mercancías. Lo que Marx está intentando decir realmente es que ya en el primer trueque se encuentra *in nuce* el dinero *como potencia*, pues *el intercambio presupone la equivalencia entre mercancías*. Lo único que hace “el dinero” es objetivar el equivalente general del tiempo de trabajo abstracto. Y ahora es cuando podemos apreciar la importancia de la diferencia que propusimos antes entre el “vacío malo” y el “verdadero” en Laclau. Laclau tampoco dice que un buen día un político o política enuncia un “significante vacío” que pasa a representar inmediatamente una universalidad inconmensurable –lo que para nosotros sería un ejemplo del “vacío malo”. Sino que ya cuando se juntan dos demandas, a pesar de sus diferencias y autonomías relativas, *se vuelve necesario presuponer un terreno común en la que esta equivalencia de demandas se dé*, y es allí donde emerge la identidad “popular” –o lo que nosotros llamamos “vacío verdadero”.
- La relación hegemónica es pues análoga a la relación del oro con el dinero. El oro es en sí mismo –y no conviene olvidarlo– una mercancía particular con un valor de uso concreto –sirve para hacer joyas, por ejemplo. Sin embargo, y por razones que son absolutamente *contingentes*, en un determinado contexto el oro *se vacía* de su valor de uso particular para ocupar el lugar de equivalente general. La tendencia por parte del dinero a *vaciarse* cada vez más de su valor de uso,

---

<sup>20</sup> Lacan, Jacques. *Le séminaire VIII. Le transfert*. Seuil, Paris, 2001.

pasando del trueque al oro, y del oro a pedazos de papel, replica el progresivo vaciamiento de contenido particular que sufre la demanda encumbrada como significante-Amo al ir expandiendo la cadena de equivalencias. Para recapitular:

	<b>Marx</b>	<b>Laclau</b>
<b>Unidad mínima elemental</b>	Mercancía	Demanda
<b>División</b>	Valor de uso/valor de cambio	Particular/universal
<b>Lógica</b>	Intercambio	Equivalencia
<b>Tipo de relación</b>	Dinero	Hegemonía
<b>Equivalente general / significante vacío</b>	“tener dinero”	“ser pueblo”

En conclusión, el imperativo categórico (negativo) del liberalismo económico se podría expresar de la siguiente manera: “que ninguna cosa escape la forma-mercancía” —esta es precisamente la lógica que conduce a la *privatización* de todo. De manera análoga, el del populismo podría rezar: “que ninguna demanda no sea popular”. Ambas máximas, puestas en su positividad, representan dos caras de la misma forma del “equivalente general vacío”: “tener dinero” o “ser pueblo”. Esto quiere decir que, a pesar de las apariencias de confrontación política, *existe una profunda homología entre la lógica del liberalismo económico y la del populismo*. Es más, creemos haber demostrado que *La razón populista de Laclau depende de la teoría monetaria de Marx* y que por tanto *el “pueblo” puede representar una forma secularizada a nivel político de la lógica del intercambio que a nivel económico convierte la equivalencia de mercancías en dinero*.

Creemos haber demostrado suficientemente una similitud, sin embargo, ahora no sabemos bien qué implicaciones, sobre todo políticas, se derivan de dicha analogía. Es distinto *comparar* dos cosas a tener una opinión *normativa* sobre dicha comparación. **Es en este preciso instante que nuestra presentación representa más una pregunta abierta que una conclusión definitiva. Esta no es una mera forma de hablar, sino que creemos que este seminario representa el lugar idóneo para debatir dicha cuestión, así enmarcada.** Por lo pronto, se nos ocurren dos posibilidades. La primera, ¿implica nuestra comparación que, debajo la apariencia de confrontación política entre liberalismo económico y populismo, el uno depende del otro —de hecho, uno *es* una secularización del otro— y por lo tanto existe una profunda homología entre ambos que comporta que el populismo no pueda escapar (sino que replique sin saberlo) la misma lógica que pretende confrontar? Y la opción opuesta, ¿existe quizás una diferencia de *contenido* que haga “ser pueblo” *normativamente* mejor a “tener dinero” aunque compartan la misma lógica *formal* en tanto que

“equivalentes generales vacíos”? A nosotros bien nos gustaría responder esto último. Sin embargo, pronto nos encontramos con un problema teórico añadido: esto iría en contra de todo lo que Laclau dice en “Ética, Normatividad y la Heteronomía de la Ley”<sup>21</sup>. No hay un “déficit normativo” en la teoría de la hegemonía, tal y como se pregunta Simon Critchley<sup>22</sup>; lo que Laclau argumenta en ese texto es que hay un profundo *hiato* entre la normatividad y “lo ético”, esto es, entre el contenido moral de una acción y el universal *vacío* al que aspira. Si “lo ético” es un ejemplo más de este “vacío verdadero” que nos vamos encontrando, desaparece cualquier forma de situar el populismo como “superior” en cuanto a “contenido normativo” que el liberalismo económico. El segundo camino nos queda, pues, barrado; y solo queda explorar el primero.

#### 4. La crítica adorniana al intercambio: el grito de lo no-idéntico

Hasta aquí hemos identificado la equivalencia populista con el intercambio monetario. Y como ambos son principios que funcionan justamente porque están *vacíos*, no podemos seguir pensándolos por la vía del *contenido*. Solo nos queda la opción de mantenernos en el estricto plano de la *forma*, y seguir problematizándolos desde ahí. Para ello vamos a utilizar a Adorno, quien, en su *Dialéctica negativa*, elige el “principio de identidad” como a su mayor enemigo. En la profunda historización que caracteriza la Escuela de Frankfurt en general, Adorno es consciente de que el dominio del “principio de identidad” –es decir, la subsunción de cualquier Otro dentro de lo Mismo– remite a la universalización del valor de cambio y su dominio sobre el valor de uso. Solamente nosotros añadiremos que esto tiene importantes consecuencias para las vicisitudes de la “lógica de la equivalencia”:

El principio del canje, la reducción del trabajo humano al abstracto concepto universal del tiempo medio de trabajo, está originariamente emparentado con el principio de identificación. Su modelo social lo tiene en el canje, y no existiría sin éste; él hace conmensurables, idénticos, seres singulares y acciones no-idénticos. La extensión del principio reduce el mundo entero a algo idéntico, a una totalidad<sup>23</sup>.

Aquí se relaciona el valor de cambio tanto con el “principio de identidad” como con una idea de “totalidad”. Por ejemplo, si decido intercambiar un puñado de euros por un libro, en ese preciso momento me abstraigo de todas sus propiedades y cualidades, del hecho de que es una

---

<sup>21</sup> Laclau, Ernesto. “Ethics, Normativity and the Heteronomy of the Law”, *The Rhetorical Foundations of Society*. Verso, Londres, 2014, pp. 127-37.

<sup>22</sup> Critchley, Simon. “Is there a normative deficit in the theory of hegemony?”. En: Critchley, Simon y Marchart, Oliver (eds.), *Laclau: A Critical Reader*, Routledge, Londres, 2006, pp. 113-22.

<sup>23</sup> Adorno, Theodor W. *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. Akal, Madrid, 2014, 143.

creación humana única e irrepetible que me puede llegar a aburrir o a cambiar la vida (esto sería justamente lo *no-idéntico*), y lo único que importa es la medida en que es intercambiable, equivalente e *idéntico* en relación con el dinero. La subsunción de todas las mercancías bajo el mismo valor de cambio, homogéneo e *idéntico*, acaba por conformar una “totalidad”, de la misma manera que Jorge Alemán dice que el capitalismo no es una hegemonía del no-todo, sino un poder *total*<sup>24</sup>. Ahora veamos si esta crítica se puede aplicar también a la teoría populista. Imaginemos una fuerza política que intenta hegemonizar tres demandas particulares en un momento dado: D1 representa la lucha por una mejor democracia; D2 la conquista de nuevos derechos sociales; y D3 un emergente movimiento feminista. Según Laclau, es necesario que se establezca una equivalencia entre estas tres demandas frente a un adversario común para que emerja una identidad “popular”, esto es: D1 = D2 = D3. Lo que aquí queremos problematizar es *el estatus de esta igualdad*, es decir, el “principio de identidad” que subyace. ¿Qué sucede, por ejemplo, con lo *no-idéntico* de D3, es decir, con aquella parte del movimiento feminista que no es reducible a una “lucha común”? Se responderá fácilmente: la teoría de Laclau no es una teoría de la homogeneidad monolítica, contiene la lógica de la diferencia y de la equivalencia como polos opuestos, necesarios pero imposibles; ni la pura particularidad, ni la pura universalidad son posibles, sino solo una forma mutuamente contaminada de ambas. De acuerdo, pero esto sigue comprando el marco Particular/Universal, y lo que aquí se está cuestionando es el *estatus de lo Singular* (para utilizar la conocida tríada hegeliana). ¿Qué es un singular? Para Adorno el ejemplo paradigmático es una obra de arte:

Lo que se podría denominar valor de uso en la recepción de los bienes culturales es sustituido por el valor de cambio (...). Todo tiene valor sólo en la medida en que se puede intercambiar, no por ser lo que es. El valor de uso del arte, su ser, es para ellos un fetiche, y el fetiche, su valoración social, que ellos confunden con la categoría de la obra de arte, se convierte en su único valor de uso, en la única cualidad de que disfrutan. De este modo, el carácter de mercancía del arte se desmorona en el momento en que se realiza plenamente. El arte es una especie de mercancía, preparada, registrada, asimilada a la producción industrial, comprable y fungible; pero la mercancía arte, que vivía de ser vendida siendo, sin embargo, invendible, se convierte hipócritamente en lo invendible en cuanto el negocio ya no es sólo su intención, sino su único principio<sup>25</sup>.

Tenemos que ir con cuidado de que el argumento de Adorno no se pierda entre los movimientos dialécticos tan característicos de su escritura. Ya Kant había definido lo estético como “una finalidad sin fin”<sup>26</sup>, y si algo no tiene un propósito determinado, una utilidad, está claro que tampoco puede tener un “valor de uso” *stricto sensu*. Ahora bien, si no tiene un valor de uso, una obra de arte tampoco puede ser una *mercancía*. El argumento de Adorno es que, *paradójicamente, es*

---

<sup>24</sup> Alemán, Jorge. *Capitalismo. Crimen perfecto o emancipación*. NED ediciones, Madrid, 2019.

<sup>25</sup> Adorno, Theodor W. y Horkheimer, Max. *Dialéctica de la ilustración*. Akal, Madrid, 2013, p. 172.

<sup>26</sup> Kant, Immanuel. *Crítica del juicio*. Tecnos, Madrid, 2007, p. 134.

*justamente porque el arte no es una mercancía que se convierte en la mercancía perfecta* –se le puede poner el precio que se desee porque no hay ningún arraigo en las horas de trabajo o su utilidad, porque carece de “valor de uso”, de un fin concreto. Una obra de arte es el ejemplo paradigmático de un *singular* en este preciso sentido, en la medida en que es un hecho único e irrepetible –no existen dos pinceladas iguales– y por lo tanto escapa tanto a la lógica del intercambio / equivalencia / identidad como a ser subsumido por el meta-concepto (p. ej. “dinero” o “pueblo”). Si convierto a una obra de arte en un Particular (es decir, un mero *ejemplar* de tal época histórica, de tales condiciones socio-económicas o de cual tradición estética) automáticamente la estoy Universalizando (la estoy convirtiendo en un mero espécimen de un *genus*) y pierdo la obra Singular en sí –la pintura en frente de mí en la especificidad de su estilo y significado. La pregunta ahora deviene: ¿hay espacio en la teoría de Laclau para la aparición de un singular de este tipo? ¿O queda absolutamente desterrado en el incesante movimiento entre diferencia y equivalencia, Particular y Universal, demanda y pueblo? Es más, ¿esto singular no-idéntico sería tan siquiera *político*?<sup>27</sup>

Como ya he dicho antes, no tengo una conclusión definitiva sobre esta cuestión, solo la identificación clara y precisa de donde podría residir el problema. Mi respuesta provisional es que *sí, lo singular puede ser profundamente político, y sería algo parecido a la figura de Antígona*. Una primera lectura de esta tragedia de Sófocles sitúa a Antígona y Creón como dos particulares representantes de dos universalidades contrapuestas: una, la de la ley familiar, natural y divina; y el otro, la de la ley de la ciudad, política y humana. Sin embargo, una segunda interpretación podría ver en Antígona el acto singular de no ceder en el deseo de enterrar a su hermano, aunque le cueste la muerte. Sin embargo, creemos que el hecho de que Antígona no intente construir equivalencias con otros sectores agraviados de la *polis* para derrocar a Creón e instaurar así una nueva ley, *no convierte el acto singular de Antígona en menos político*. Hasta donde nos lleva nuestra reflexión es a la conclusión parcial y provisional de que *un acto político singular de este tipo representa el punto ciego de la “lógica de la equivalencia” populista, y sin embargo es justo en este punto donde se podría escapar la secularización del intercambio*.

##### 5. ¿Cuántos pasos más atrás? Dios y el ser

“Todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados” dice Schmitt al principio del tercer capítulo de su *Teología política*<sup>28</sup>. Antes nos hemos referido precisamente a la “lógica de la equivalencia” como una *secularización* del valor de cambio, y podría haber parecido una equivocación, ya que secularización remite a “religión”. Sin embargo,

---

<sup>27</sup> Le debo a Eduardo Maura esta última formulación más acabada de la pregunta.

<sup>28</sup> Schmitt, Carl. *Teología política*. Trotta, Madrid, 2009. 37.

utilizamos este término deliberadamente en el sentido en que Marx, citando a Shakespeare, se refiere al dinero como la “divinidad visible” de hoy en día<sup>29</sup>. Ahora bien, si la “lógica de la equivalencia” popular es una secularización del intercambio monetario en el capitalismo, solo queda una última pregunta por contestar: ¿no podría ser que el dinero mismo fuera una secularización de una forma de conciencia anterior? La respuesta, creemos, es que sí. Apostando más por Weber que por Marx en esta sección, consideramos que es posible que el cristianismo allanara el camino culturalmente a la universalización del valor de cambio al promulgar que todos somos “*igualmente* hijos de dios”. Este es el paso que le falta a *El eclipse de la fraternidad* de Antoni Domènech<sup>30</sup>, a saber: antes de que pueda emerger la idea republicana de una “hermandad universal” es necesario que el cristianismo haya *nivelado* a la humanidad; la fraternidad presupone el patriarcado (Dios). Por lo tanto, si damos un paso más atrás mediante la *teología* política de Schmitt, el primer “equivalente general vacío” no sería *político* (pueblo) ni *económico* (dinero), sino *religioso*: Dios. Y si aun diésemos un paso atrás más, Heidegger añadiría que esta tesis metafísica presupone una concepción de Dios como *ens summum* y del hombre como *ens creatum*, pero antes que “el ser” se reduzca a “ser creado” estaría *el ser mismo (ens)*. Por tanto, incluso “el ser” de los presocráticos podría ser visto como el primer “equivalente general vacío”. Esto dibuja una historia marcada por distintas formas de “vacío” que emergen a través de la “lógica de la equivalencia”: el ser – Dios – dinero – pueblo. Sin duda esta historia rebasa los límites de esta presentación, simplemente se pretende apuntar aquí lo problemático que sería fijar un comienzo a la línea de secularizaciones.

## 6. Conclusión provisional

La ontología política dominante hasta la fecha ha sido *plenista*: no admite la posibilidad de que existan ausencias o espacios vacíos en una determinada estructura política, y esto es porque considera que *no hay nada que pensar en el vacío*. Seguramente la mejor expresión de este pensamiento se puede encontrar en Schmitt cuando dice: “pues la vida no lucha con la muerte, ni el espíritu con la *falta* de él. El espíritu lucha contra el espíritu, y la vida contra la vida”<sup>31</sup>. Es decir, la política es un *Plenum* lleno de fuerzas determinadas, solo que algunas de signo opuesto, y por esto luchan. A la inversa, nosotros creemos haber demostrado que *sí que hay algo que pensar políticamente en el vacío*: que se pueden hacer distinciones analíticas (“vacío malo”/ “verdadero”), que tiene condiciones de surgimiento (“la lógica de la equivalencia”) y que se pueden historizar y problematizar estas

---

<sup>29</sup> Marx, Karl. *Manuscritos de economía y filosofía*. Alianza editorial, Madrid, 2010, p. 176.

<sup>30</sup> Domènech, Antoni. *El eclipse de la fraternidad*. Akal, Madrid, 2019.

<sup>31</sup> Schmitt, Carl. “La era de las neutralizaciones y las despolitizaciones”, *El concepto de lo político*. Alianza editorial, Madrid, 2014, p. 127.

condiciones (con el intercambio, por ejemplo). Al final, gracias a este paradigma, la confrontación política entre liberalismo y populismo aparece radicalmente reenmarcada como *una pugna entre dos vacíos: “tener dinero” o “ser pueblo”*.

## **Bibliografía**

- Adorno, Theodor W. *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. Akal, Madrid, 2014.
- y Horkheimer, Max. *Dialéctica de la ilustración*. Akal, Madrid, 2013.
- Alemán, Jorge. *Capitalismo. Crimen perfecto o emancipación*. NED ediciones, Madrid, 2019.
- Arditi, Benjamin. “¿Populismo es hegemonía es política? La teoría del populismo de Ernesto Laclau”, *Constellations*, Vol. 17, No. 2, 2010.
- Critchley, Simon y Marchart, Oliver (eds.). *Laclau: A Critical Reader*. Routledge, Londres, 2006.
- Domènech, Antoni. *El eclipse de la fraternidad*. Akal, Madrid, 2019.
- Heidegger, Martin. *Identidad y diferencia*. Anthropos, Madrid, 2013.
- *Ser y tiempo*. Editorial Trotta, Madrid, 2018.
- Hegel, G.W.F. *Ciencia de la lógica* (vol. 1). Abada editores, Madrid, 2019.
- Kant, Immanuel. *Crítica del juicio*. Tecnos, Madrid, 2007.
- Jameson, Frederic. *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*. Cornell University Press, Ithaca, 1981.
- Laclau, Ernesto. *On Populist Reason*. Verso, Londres, 2017.
- *The Rhetorical Foundations of Society*. Verso, Londres, 2014.
- Butler, Judith; Žižek, Slavoj. *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*. Verso, Londres, 2000.
- Lacan, Jacques. *Écrits*. Seuil, Paris, 1999.
- *Le séminaire VIII. Le transfert*. Seuil, Paris, 2001.
- Marx, Karl. *Contribución a la crítica de la economía política*, Editorial Comares, Granada, 2004.
- *El capital. Crítica de la economía política* (Vol. I). Siglo XXI, Madrid, 2017.
- *Manuscritos de economía y filosofía*. Alianza editorial, Madrid, 2010.
- Mouffe, Chantal (ed.). *Deconstruction and Pragmatism*. Routledge, Londres y Nueva York, 1996.
- *The Return of the Political*. Verso, Londres, 2005
- Schmitt, Carl. *El concepto de lo político*. Alianza editorial, Madrid, 2014,
- *Teología política*. Trotta, Madrid, 2009.
- Villacañas, José Luís. *Populismo*. La Huerta Grande, Madrid, 2015.