



Cuadernos del CENDES
ISSN: 1012-2508
cupublicaciones@ucv.ve
Universidad Central de Venezuela
Venezuela

Marchar, Oliver
En el nombre del pueblo La razón populista y el sujeto de lo político
Cuadernos del CENDES, vol. 23, núm. 62, mayo-agosto, 2006, pp. 37-58
Universidad Central de Venezuela
Caracas, Venezuela

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=40306203>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

RECIBIDO: JULIO 2006
ACEPTADO: AGOSTO 2006

CUADERNOS DEL CENDES
AÑO 23. N° 62
TERCERA ÉPOCA
MAYO-AGOSTO 2006

37

En el nombre del pueblo La razón populista y el sujeto de lo político*

OLIVER MARCHART pp. 37-58

Resumen

Este artículo se propone ofrecer un examen de algunos de los temas principales del reciente libro de Ernesto Laclau *La razón populista*. Se analiza hasta qué punto el populismo puede ser considerado, como sostiene Laclau, la lógica general de toda política. Además, el autor discute cómo el nombre «el pueblo» puede asumir entonces el papel de nombre de la subjetividad política. Sobre la base de estas dos consideraciones, se presta especial atención a dos innovaciones en la teoría laclauniana. En primer lugar, la reformulación de su teoría del discurso en una teoría general de la nominación donde «el nombre se convierte en el fundamento del objeto»; y en segundo lugar, su introducción del concepto de heterogeneidad —como aquello que no es posible nominar— en su marco teórico.

Palabras clave

Populismo / «El pueblo» / Teoría laclauniana

Abstract

The aim of the article is to give a survey of some of the most salient themes in Laclau's recent book *On Populist Reason*. The extent to which populism can, as Laclau holds, be taken to be the general logic of all politics is at issue here. Additionally, the author examines how the name of «the people» can thus assume the role of the name of political subjectivity. On the basis of this discussion, two innovations of Laclau's theory are given particular attention. First, the reformulation of his theory of signification into a general theory of naming where the «name becomes the ground of the object», and second, his introduction of the concept of heterogeneity —as that which cannot be named— into his theoretical framework.

Key words

Populism / «The people» / Laclau's theory

* Traducción del inglés por Nora López para la *Revista Cuadernos del Cendes*.

El obstáculo

James Joyce, como lo comentó una vez Ernesto Laclau en una entrevista, regresaba constantemente a sus experiencias en su Dublín nativo, y en forma similar Laclau regresa siempre a su vivencia del populismo en Argentina. Fue la experiencia del peronismo la que sirvió de trasfondo histórico principal para su posterior teorización sobre hegemonía y política, universalismo y particularismo, representación y «significante vacío». Sin embargo, aunque Laclau se labró un nombre como uno de los principales teóricos del populismo con un capítulo de su primer libro, *Politics and Ideology in Marxist Theory* (1977), podría haber quedado la impresión de que nunca regresó, de manera explícita, a su proyecto inicial de desarrollar una teoría del populismo. Ahora, casi treinta años después, Laclau retoma esa labor con *On Populist Reason* (2005),¹ pero la retoma en una coyuntura política y teórica ambigua, donde está menos claro que nunca cómo entender la naturaleza y el sujeto de la política. Por una parte, se puede dar testimonio de un resurgimiento de políticas neopopulistas en muchos países de América Latina (sin hablar de los numerosos populistas de extrema derecha de Europa o de las versiones populistas del fundamentalismo religioso), junto con un renovado interés en la categoría teórica «el pueblo», no sólo en el trabajo de Laclau, sino también, por ejemplo, en el de Jacques Rancière. Pero por otra parte parece que no es tan fácil subsumir bajo el rubro «populismo» al movimiento antiglobalización y otras formas «dispersas» de acción política. Y, además, la idea de «el pueblo» como categoría teórica ¿no ha recibido críticas desde otras toldas del pensamiento político? A juicio de Paolo Virno, Antonio Negri y Michael Hardt, hace mucho que la teoría política sojuzgó el concepto de «multitud» —ligado a formas alternativas de existencia política— al dominio del concepto identitario «el pueblo», y hoy día hay que liberarlo.

Lo que está implicado en esos debates no es solo la política en el sentido regional u «óntico» de un sistema funcional de sociedad o una cierta forma de acción humana ligada a un determinado agente social. Lo que está en discusión es, sospechamos, *el nombre mismo del sujeto político*. ¿Existe un sujeto político más allá del campo de posiciones-sujeto pasivas, o funciones sistémicas independientes? Y de ser así, ¿cuál es el nombre de ese sujeto? ¿El partido? ¿El pueblo? ¿La multitud? ¿El movimiento? Las respuestas a estos interrogantes tienen consecuencias que van mucho más allá de lo que uno pudiera imaginar, porque lo que está en juego es, simultáneamente, *el nombre de lo político* como «fundamento o cimiento» (*ground*) ontológico de lo social y de la sociedad. Dicho de otro modo, la manera en que concebimos la subjetividad política tiene consecuencias para la forma en que captamos la naturaleza de la política como tal *vis-à-vis* el terreno sedimentado de los

¹ Publicado en español ese mismo año con el título *La razón populista* (Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica). Las referencias a esta obra de Laclau en el presente texto remiten a la edición en inglés.

procesos sociales. Por ejemplo, tal como argumenta perspicazmente Laclau, un nombre como «multitud» no solo está mal concebido desde el punto de vista teórico, sino que resulta además debilitante desde la perspectiva política, pues implica el «eclipse total de la política» (Laclau, 2005:242). Y es que si, como en el enfoque de Hart y Negri, la subjetividad política consistiera solamente de una dispersión pura de singularidades, no habría necesidad de estrategias políticas de reagregación de equivalencias y al final podríamos entregarnos a una «política de la espera» antipolítica y escatológica.

Contra las tendencias antipolíticas en el pensamiento político contemporáneo, del cual la teoría de la multitud es apenas un ejemplo, en su nuevo libro Laclau articula una decidida defensa del nombre del pueblo y del populismo como la lógica misma de lo político. Porque lo que está comprometido en una teoría del populismo, y en cualquier teoría política, es la «naturaleza y lógica de la formación de identidades colectivas» (ibíd., p. ix), de identidades cuya existencia no puede darse por sentado mientras no estén construidas políticamente. Comenta Laclau que *On Populist Reason* nació de una insatisfacción básica con perspectivas sociológicas que, o bien toman «el grupo» como unidad básica cuya existencia social antecede a su construcción política, o diluyen totalmente el sujeto político al ubicarlo dentro de paradigmas funcionalistas o estructuralistas más amplios (es decir, dentro de la sociedad y de lo social). De este modo las Ciencias Sociales toman parte en la tradición antipolítica del pensamiento occidental, que desde Platón ha sido cómplice del esfuerzo de rechazar *lo político* a favor de la administración gerencial de una sociedad ordenada, «buena» o «justa». El nombre del pueblo, en lugar de servir —como lo sugieren Virno o Negri— como principio identitario de demarcación social, ha sido visto en esa tradición como un obstáculo para el logro de una sociedad bien organizada. Como lo muestra Laclau en su análisis de la «psicología de las muchedumbres» del siglo XIX, las masas fueron el *grande peur* de ese tiempo y de comienzos del siglo XX. Donde el nombre del pueblo se asociaba con comportamiento de masas, era visto como un fenómeno político «aberrante», emocional e irracional. Gustave Le Bon percibía las acciones de las masas como una enfermedad contagiosa que rayaba en la locura y los trastornos mentales (que también eran considerados contagiosos). Dentro del paradigma que estableció Le Bon y continuaron Hippolyte Taine y las primeras obras de Gabriel Tarde, es imposible que la conducta de las masas pueda tener racionalidad o lógica propia alguna, pues la provoca nada menos que la ausencia patológica de racionalidad —una deficiencia que las masas comparten con las mujeres, los «locos», los «salvajes», los niños y los alcohólicos—. De este modo se estableció una frontera más o menos estable entre lo normal y lo patológico, aun cuando este último —dada su naturaleza contagiosa— siempre amenazó con desestabilizar lo primero.

Las teorías posteriores sobre el populismo heredarán ese dudoso legado de, en palabras de Laclau, «denigración de las masas». Como fenómeno político, afirma Laclau, el populismo «siempre estuvo vinculado a un exceso peligroso, que cuestiona los patrones bien definidos de una comunidad racional» (2005, p. x). Forma típica de conducta colectiva irracional, el populismo fue descartado o, alternativamente, usado para «la construcción discursiva de una cierta normalidad, de un universo político ascético del cual había que excluir su lógica peligrosa» (ibíd., p. 19). Pero aun donde los enfoques de la ciencia política dominante no retratan el populismo como una amenaza, lo que se pone de relieve, sin embargo, es «su vaguedad, su vacuidad ideológica, su antiintelectualismo, su carácter transitorio» (ibíd., p. 13).

Laclau somete esas teorías dominantes sobre el populismo —la psicología de masas del siglo XIX y las teorías sociales del siglo XX— a una lectura *psicopatológica*. Es como si algo en el fenómeno del populismo escapara constantemente del alcance de cualquier descripción y teorización positivas. En las Ciencias Sociales la investigación produce listas incoherentes de rasgos supuestamente empíricos de movimientos populistas, lo que resulta en enumeraciones arbitrarias que (ya en el artículo que escribiera en los años setenta) hacían recordar a Laclau la poesía surrealista. Esos esfuerzos de clasificación solo pueden originar tipologías arbitrarias y no pueden suministrar criterios coherentes que ayuden a definir el fenómeno; de este modo, el populismo emerge como el «*locus* de un obstáculo teórico» (ibíd., p. 4). Dado que los análisis empiricistas no poseen las herramientas ontológicas necesarias para revelar la significación del fenómeno y descifrar el nombre y el verdadero papel de su sujeto, el populismo y el pueblo constituyen un *límite inherente* para el análisis político y la teoría política.

Tomando en serio este síntoma de un límite inherente, Laclau resuelve el problema que encuentra la ciencia positiva cuando se enfrenta al populismo con una estratagema atrevida y radical. Invertiendo el papel que generalmente se le asigna al populismo, este pasa, de ser un fenómeno aberrante e irracional en los márgenes de lo social, a ser el rasgo central y la racionalidad específica de lo político: «el populismo es la vía real para entender algo sobre la constitución ontológica de lo político como tal» (ibíd., p. 67). Laclau descubre que la simplificación dicotómica del espacio político, una característica común de la movilización populista, no debe ser considerada como una mera secuela de la política populista. Ella es la condición misma de toda acción política, la forma concreta de la racionalidad política; pues si se encapsula esta última en la lógica del antagonismo, la marca de fábrica del populismo es, entonces, «simplemente el énfasis especial en una lógica política que, como tal, es un ingrediente necesario de la política *tout court*». En forma similar, la vaguedad que se asocia típicamente con los símbolos del populismo fun-

ción como una dimensión constante de racionalidad social, «una condición previa para construir significados políticos pertinentes» (ibíd., p. 18). Más aún, Laclau pone en relación recíproca al antagonismo y al fenómeno de la vaguedad o vacuidad, dentro de una teoría general de la política desarrollada bajo el nombre de *hegemonía*. La vacuidad ideológica es un resultado directo de la racionalidad social expresada por la movilización populista: el vaciamiento del significante es consecuencia de la dicotomización de lo social en cadenas de equivalencia (a expensas del *contenido* diferencial de los significantes que entran en la cadena de equivalencia).

Esa lógica del significante vacío había sido desarrollada antes por Laclau, y más adelante volveremos sobre su teoría de la significación, pero en su nuevo libro la amplía para convertirla en una teoría general de la *nominación* que tiene implicaciones radicales para nuestras representaciones mentales de la acción política. Mientras para la ciencia social dominante el «grupo» es una entidad que existe antes del proceso de nominación, en el enfoque de la teoría de la hegemonía un agente social existe solamente en la medida en que él/ella es nominado. La política no es la expresión de intereses previamente establecidos o de la voluntad de un cierto grupo, sino que debe ser entendida como el proceso mismo mediante el cual un grupo asume su nombre. De esta forma, Laclau reformula la teoría de la hegemonía como una teoría del *acto de nominar*: si la identidad de un grupo dado no puede derivarse de una base estable dentro de lo social (la posición dentro de las relaciones de producción, por ejemplo), solo puede ser el resultado de un proceso de significación/articulación hegemónica. Lo único que mantiene unido el grupo será el nombre que surja de ese proceso. Por consiguiente, el nombre «no expresa la unidad del grupo, pero se convierte en su base» (ibíd., p. 231).

¿Una teoría de todo? Rastreado el problema

Los dos aspectos principales de esta intervención laclauiana, que son estrictamente correlativos, vienen a ser: a) su «inversión» del populismo, que pasa de fenómeno marginalizado a lógica de lo político, y b), implicado en el paso anterior, el regreso del pueblo como un nombre para la subjetividad política. Ahora bien, esos pasos radicales están obviamente destinados a encontrar resistencias en las ciencias positivas y teorías rivales. En ambos casos es fácil imaginar por dónde vendrán las críticas. En cuanto al primer aspecto, se va a argumentar que la noción de populismo pierde toda especificidad si se supone que el término designa no solo una forma específica de movilización política sino la acción política como tal. Y eso podría conducir enseguida a la pregunta: ¿para qué, entonces, llamarlo populismo (y no simplemente «política»)? El mismo Laclau trata de anticiparse a esta crítica en el Prefacio de su libro:

Una consecuencia de esta intervención es que el referente del «populismo» se vuelve borroso, porque muchos fenómenos que no se consideraban tradicionalmente populistas entran bajo ese rótulo en nuestro análisis. Aquí reside una crítica en potencia a mi enfoque, a la cual respondo simplemente que en el análisis social el referente del «populismo» ha sido siempre ambiguo y vago. Una breve mirada a la literatura sobre el populismo (...) basta para demostrar que está llena de referencias a la vacuidad del concepto y a la imprecisión de sus límites. No he buscado encontrar el *verdadero* referente del populismo, sino hacer lo contrario: mostrar que el populismo carece de unidad referencial porque no está adscrito a un fenómeno delimitable, sino a una lógica social cuyos efectos atraviesan muchos fenómenos. El populismo es, sencillamente, una manera de construir lo político (ibíd., p. x1).

La primera parte de esta respuesta parece más bien defensiva, al menos si uno olvida que la intervención de Laclau consiste en desentrañar el carácter sintomático de la ambigüedad y vaguedad que usualmente se asocian con el populismo, a fin de invertir el carácter de este. La verdadera respuesta está oculta en la última oración, formulada todavía, sin embargo, de una manera (sorprendentemente) indecisa. A primera vista, no parece que esa respuesta logre refutar la crítica, porque ¿qué significa decir que el populismo es *una* forma de construir lo político, cuando antes se afirmó que populismo es sinónimo de política *tout court*?² Si el populismo es solo *una* de muchas (¿algunas?, ¿dos?) maneras posibles de construir lo político, ¿cómo puede ser el populismo *la* lógica o racionalidad de la política *eo ipso*? En lo que sigue trataremos de demostrar que esa impresión de aparente incoherencia puede evitarse si introducimos una diferenciación mucho más explícita entre «política» y «lo político», o lo «óntico» y lo «ontológico». Pero, a fin de resolver el acertijo de por qué para Laclau «populismo» es el nombre de la política *tout court* tendremos que aplicar —si queremos seguir dentro del marco argumental de Laclau—, la lógica de nominación (que él mismo esbozó) a su propio esfuerzo de nominar, es decir, a su intervención teórico-política, para encontrar un nombre para lo político y (re)nominar el «populismo político».

Se puede intuir ya cómo lo anterior se relaciona con las críticas a la segunda intervención principal de Laclau, que consiste en nominar al sujeto de lo político «el pueblo». En su libro, Laclau parece argumentar que, si bien populismo es el nombre de la política *tout court* en el sentido de que toda política es populista en algún grado, por otra parte se pueden construir cadenas de equivalencias alrededor de muchos significantes vacíos diferentes, no sólo en torno al nombre del pueblo —lo que implica la posibilidad hipotética de *populismo sin «el pueblo»*—. De allí que haya llegado a hablarse de «un cambio en su

² En forma correlativa, en cierto punto Laclau sostiene que *el pueblo* es solo «una manera de construir la unidad del grupo», y sigue explicando: «Obviamente, no es la única manera de hacerlo. Existen otras lógicas que operan dentro de lo social y que hacen posible tipos de identidad diferentes del populista» (ibíd., p. 73).

posición sobre la localización del significante 'el pueblo'» con respecto a sus primeras formulaciones de los años setenta. Como se pregunta Yannis Stavrakakis (2004:263):

Si el populismo se convierte en sinónimo de política, y si cualquier significante puede convertirse virtualmente en el punto nodal de un discurso populista, ¿cómo podemos dar cuenta conceptualmente de la diferencia entre un discurso equivalencial articulado en torno a «el pueblo» (...) y cualquier otro discurso equivalencial? Mientras, conforme a la posición anterior de Laclau sólo el primero sería realmente populista, ahora ambos lo son, y posiblemente en la misma medida (si los dos siguen una lógica igualmente equivalencial). En otras palabras, aquí el riesgo que se corre es perder la particularidad conceptual del populismo como una herramienta para el análisis político concreto.

Stavrakakis percibe el peligro de sacrificar los beneficios de la primera noción de populismo de Laclau, empíricamente más productiva, y opta por «un concepto de populismo capaz de mediar entre el nivel ontológico/formal y el nivel de la realidad significativa de luchas políticas concretas, sirviendo como una interfaz entre el análisis teórico y la realidad de la práctica política. En tal sentido, la referencia a la ubicación estructural de 'el pueblo' sigue siendo crucial como criterio de definición en el análisis del populismo, conjuntamente con el criterio de la equivalencia» (ibíd., p. 264). Nosotros sospecharíamos que tal enfoque, si bien parece razonable y productivo para el análisis empírico, corre el riesgo de pasar por alto el carácter verdaderamente radical de la intervención de Laclau, que consiste precisamente en el atrevido paso —en el nivel ontológico, de hecho— de dar un nombre al sujeto de lo político y convertir lo que antes era considerado el obstáculo del análisis político, en el cimiento mismo del pensamiento político. Nuevamente, es posible evitar una confusión en potencia si se mantienen separados los diferentes niveles de argumentación —lo óntico y lo ontológico— tan claramente como sea posible (aun cuando se les rearticule en un segundo paso). Es decir, uno tiene que diferenciar claramente entre *dos* «nombres» del pueblo: el «pueblo» como un actor de la política, o un significante dentro del discurso político, y el pueblo como el sujeto de *lo político*. Y una vez más tenemos que preguntarnos qué implica haberle dado al sujeto de lo político este nombre: «el pueblo».

Sobre cómo nombrar nominando

Recapitemos el problema que encontramos en nuestra lectura inicial, aquel que se relaciona con una cierta indecisión o ambigüedad con respecto al *estatus* tanto del populismo como del nombre del pueblo. Por un lado, populismo describe una lógica social particular, y «el pueblo» es simplemente el significante/nombre —o uno de los significantes/nombres posibles— que garantiza la unidad de identidades populares. Por otro lado, el populismo se

convierte en sinónimo de política *tout court* (o cuando menos una dimensión necesaria de *toda* política), y el nombre del pueblo parece apuntar a una instancia más radical de subjetividad política (antes que a formas específicas de acción o identidad políticas). Para responder este problema doble —relacionado con el nombre de lo político y el de su sujeto— tendremos que reconstruir la teoría de la nominación de Laclau en forma un tanto más detallada.

Para punto de partida de su teoría de la nominación, Laclau recurre al debate entre descriptivistas y antidescriptivistas en la filosofía analítica. En pocas palabras, los descriptivistas (como Bertrand Russell) sostenían que los nombres propios se relacionan con sus objetos mediante un rasgo descriptivo o un grupo de ellos. Un ejemplo tradicional sería el nombre «Aristóteles» como descripción abreviada de «pupilo de Platón»; Laclau presenta el ejemplo de «George W. Bush» como descripción abreviada de «el presidente de Estados Unidos que invadió Irak» (Laclau. 2005:101). Los antidescriptivistas, encabezados por Saul Kripke, atacan esa idea argumentando que aun si en otro mundo Bush no hubiera invadido Irak y Aristóteles hubiese sido un pintor en lugar de un filósofo, los nombres «Bush» y «Aristóteles» se seguirían aplicando a ellos. En cambio, dice Kripke en su conocido argumento en *Naming and Necessity* (1980), en esos nombres (y esto es válido no solo para nombres propios sino también para nombres comunes tales como «oro») hay *designadores rígidos* que refieren al mismo y único objeto en todos los mundos posibles. Ellos no designan sus objetos a través de una descripción o de un grupo de ellas, sino a través de un acto inicial y fundacional de nominar: es decir, utilizando el término de Kripke, de un «bautizo original».

Aunque esta solución es más convincente que la de los descriptivistas, también presenta sus problemas, y aquí Laclau refiere a la discusión del debate en la obra de Slavoj Žižek. Conforme a Žižek (1989:89-97), los antidescriptivistas no pueden dar una respuesta al asunto de qué hace al objeto de la «designación rígida» idéntico a sí mismo en todos los mundos posibles y más allá de cualquier cambio descriptivo. La solución lacaniana, propuesta por Žižek, es que ese «factor X» que garantiza la identidad del objeto en cualquier situación contrafáctica es nada menos que «el efecto retroactivo del mismo acto de nominar: es el propio nombre, el significante, el que sostiene la identidad del objeto» (ibíd., p. 95). Laclau concuerda con esto básicamente: la identidad de cualquier objeto, en su caso la identidad de «el pueblo», no está expresada por el nombre «el pueblo», sino que es el resultado retroactivo del propio proceso de nominar. Por consiguiente, nominar se vuelve productivo en un sentido nuevo, pues deja de estar restringido al momento de la designación pura, como en el bautizo original de Kripke, para asumir una dimensión performativa. Sin embargo, Laclau le concede al campo antidescriptivista el mérito de haber liberado, en un grado significativo, la función del nombre y la de nominar, aunque fuera solo con Lacan

que el nombre, es decir, el significante, se emancipó realmente de cualquier subyugación de lo significado. Laclau detecta una emancipación progresiva del orden del significante (frente a lo significado y, por supuesto, el referente) y, de ese modo, de la autonomía de nominar:

Para el descriptivismo, las operaciones que puede ejecutar la nominación están estrictamente limitadas por la camisa de fuerza dentro de la cual ocurren: los rasgos descriptivos que residen en cualquier nombre reducen el orden del significante al medio transparente a través del cual se expresa una imbricación puramente conceptual entre nombre y cosa (siendo el concepto su naturaleza común). Con el antidescriptivismo tenemos el comienzo de una autonomización del significante (del nombre). Sin embargo, esta bifurcación de caminos entre nominación y descripción no conduce a un aumento de la complejidad de las operaciones que puede ejecutar la «nominación», pues aunque la designación ya no está subordinada a la descripción, la identidad de lo designado está asegurada antes del proceso mediante el cual éste es nominado y en forma totalmente independiente del mismo. Es solo con el enfoque lacaniano que tenemos un verdadero avance: la identidad y unidad del objeto son resultado de la misma operación de nominar (Laclau, 2005:104).

El nombre «se convierte en el fundamento de la cosa», pero para desempeñar ese papel tiene que vaciarse: el proceso de nominar tiene que conceptualizarse conforme a la lógica del significante vacío, elaborado por Laclau en un importante ensayo anterior (1996:36-46). Ya hemos aludido al hecho de que, en la teoría de Laclau, el vaciamiento del significante es un resultado directo de la extensión equivalencial de demandas para las cuales el significante vacío funciona como punto nodal. Para usar uno de los ejemplos preferidos de Laclau, el nombre *Solidarnosc* (Solidaridad) funcionó inicialmente como un significante para demandas específicas en la situación particular de los estibadores de Gdansk. Si solo hubiera significado una demanda de esos trabajadores, esta habría podido ser satisfecha por el marco institucional del sistema polaco; podría haber sido integrada en un sistema de *diferencias*. Sin embargo, al estar conectada a otras demandas de otros sectores descontentos de la sociedad, se formó una cadena de equivalencias con la que el sistema ya no podía lidiar en una forma diferencial. Desde la perspectiva de esta cadena de equivalencias, el sistema comunista funcionaba como el «otro» antagónico que, en términos puramente negativos, servía como base para la vinculación equivalencial de las más diversas demandas sistémicas. *Solidarnosc* pasó de eslogan de un grupo local de trabajadores a nombre de la oposición *en sí*. Sin embargo, al mismo tiempo había que vaciarlo de su contenido específico para que pudiera funcionar como un nombre para una cadena equivalencial contrahegemónica mucho más amplia. Así se volvió un significante vacío cada vez más desprovisto de significados particulares.

Sería difícil dejar de notar cuán fuertemente inspira a Laclau la lógica lacaniana del *significante*, sin embargo, al mismo tiempo hay que subrayar que en un cierto punto la teoría de Laclau toma otro rumbo. El *significante vacío* no es un *significante* «puro» o «significante sin significado». Para Laclau esta última noción sería contraproducente, pues un *significante* sin *ningún* significado solo podría producir ruido y el proceso de *significación* fallaría totalmente. En consecuencia, el *significante vacío* no está localizado *fuera* del campo de la *significación*, sino que es «un lugar dentro del sistema de *significación* que es constitutivamente irrepresentable; en ese sentido permanece vacío, pero esta es una vaciedad que puedo *significar*, porque estamos tratando con un vacío *dentro* de la *significación*» (Laclau, 2005:105). Dicho de otra manera, siempre habrá un remanente, un «resto» de *significados* —volveremos a esta cuestión del remanente—, y por lo tanto el *significante vacío* siempre va a estar solo *tendencialmente* vacío (mientras más larga sea la cadena de equivalencias más vacío será el *significante* que le sirve de punto nodal). Sin embargo, Laclau está de acuerdo con el «avance» lacaniano de teorizar el nombre —como punto nodal o de «quilting»— como el fundamento de la cosa, pues afirma reiteradamente que «la identidad y unidad del objeto es resultado de la propia operación de nombrar» (ibid., p. 104). Pero la ampliación crucial de la lógica lacaniana del *significante* consiste, por supuesto, en el viraje político dado al proceso de nombrar, que se explica ahora por la «*diálctica*» social de diferencia y equivalencia. La lucha hegemónica por la ampliación de la cadena de equivalencias —y en forma concomitante por la vacuidad del *significante*— a expensas del campo de la diferencia es exactamente lo que es la política. El «bautizo original» de un agente político o identidad popular, por medio del cual el agente o identidad adquiere existencia, viene a ser simplemente una intervención hegemónica.

Si aplicamos ahora esos instrumentos al «bautizo original» de la política realizado por el propio Laclau, es decir, a su sorprendente intervención de nombrar a la política «populismo», el aspecto político de ese paso debería ser obvio. Primero que nada, si por populismo entendemos una estrategia política orientada a la dicotomización de lo social y el vaciamiento del *significante*, entonces es evidente, dada la teoría de la política que acabamos de esbozar, que no existe política que no sea populista en cierto grado. Pero todavía queda la desconcertante pregunta de por qué, en todo caso, habría que llamar «populismo» a una estrategia política que apunta a la dicotomización de lo social y el vaciamiento del *significante*, si eso es un rasgo de toda política. ¿No se vuelve redundante el término «populismo»? Presumimos que solo es posible responder satisfactoriamente esa pregunta, dentro del esquema conceptual laclauiano, si entendemos que para Laclau «populismo» no es tanto un concepto de lo político, sino que sirve, precisamente, como el *nombre* de lo político. Para fundamentar esa aseveración es crucial recordar la diferenciación de Laclau entre concepto y nombre que se deriva claramente de su teoría de la nominación.

Para Laclau el *orden conceptual* está estructurado según la lógica de la diferencia, al concepto se le asigna un «contenido» particular mediante su propia posición diferencial frente todas las demás posiciones diferenciales; en cambio el *orden nominal* funciona sobre la base de la equivalencia: un nombre surge como punto nodal en torno al cual las diferencias se estructuran en una cadena equivalencial. En el segundo caso, es este nombre particular el que asume la tarea de representar la totalidad de un sistema de significación *sin* expresar «ninguna unidad conceptual que lo preceda» (Laclau, 2005:108). No hay un correlato conceptual (no significado) al cual pudiera referirse el nombre (o el significante). La nominación no ocurre dentro de un medio transparente sino en un terreno desigual y opaco donde el nombre siempre buscará en vano el concepto.³ Ahora bien, un enfoque del populismo desde las Ciencias Sociales permanecerá siempre dentro del orden conceptual. Al desarrollar sistemas de clasificación y enumeración de rasgos supuestamente descriptivos del populismo, con todo lo arbitrarios y surrealistas que puedan parecer, tal enfoque buscará siempre aprehender conceptualmente el fenómeno del populismo delimitándolo frente a otras formas de política. Por otro lado, para Laclau el populismo deja de ser un fenómeno regional y se convierte en *el nombre* para la política *tout court*, esto significa que ahora «populismo» designa la unidad equivalencial de todas las cosas políticas. Vemos como esta operación, lejos de ser una de determinación o clasificación conceptuales, implica la verdadera intervención política que es el acto de nombrar. Para enmarcarlo en los términos laclauianos de la teoría de la hegemonía: un concepto *óntico* de *política* (populismo) asume la tarea de representar la naturaleza *ontológica* de *lo político*, es decir, de la condición cuasi trascendental de la política *tout court*. Ahora nos damos cuenta de por qué es crucial diferenciar una fuerte noción de «lo político» de «política», o la dimensión «ontológica» de lo «óntico», si queremos determinar el estatus aparentemente equivalente de la noción de populismo de Laclau.⁴ En cierto sentido, el populismo sigue siendo una forma particular (óntica) de política, y sin embargo asume una función representativa universal como *el nombre* para lo político.

³ En el descriptivismo, por ejemplo, la función de los rasgos descriptivos es «reducir el orden del significante al medio transparente a través del cual se expresa a sí misma una imbricación puramente conceptual entre el nombre y la cosa (siendo el concepto su naturaleza común)» (Laclau, 2005:104). Esto apunta al aspecto ulterior de un «concepto», aparte de su aspecto referencial, que no debería pasar desapercibido: el «concepto» es lo que se supone como el *correlato transparente* del nombre. En el discurso marxista tradicional, por ejemplo, se presupone un contenido conceptual de «clase trabajadora», por el cual el objeto «clase trabajadora» puede ser reconocido dentro del mundo objetivo de las relaciones de producción. En este caso, el nombre «es el medio transparente a través del cual se muestra a sí mismo algo que es totalmente aprehensible desde el punto de vista conceptual» (ibid., p. 183).

⁴ En relación con la genealogía y el uso imperante de esta «diferencia política» entre «política» y «lo político», remitimos al lector a una monografía que desarrollamos sobre este tópico. La diferencia política, como se afirma allí, tiene que ser entendida como una versión politizada de la diferencia ontológica y como el verdadero «piso» —un piso que es simultáneamente un abismo— del pensamiento social posfundacional. Véase Marchart, *Post-foundational Political Thought*, próxima publicación.

Por lo tanto, la misma teoría del populismo de Laclau implica un momento de lo político, una dimensión performativa de la *nominación*. Y ¿no era precisamente ese, como lo mencionamos al comienzo, el objetivo fundamental del intento de Laclau de desentrenar la marginalizada y denigrada noción de populismo (y de «el pueblo») como un *síntoma* de la negación o repudiación de *lo político* en el pensamiento político? ¿No es esta repudiación de *lo político* como el momento fundacional de lo social y como indicador (en forma de antagonismo) de la imposibilidad de la sociedad-como-totalidad, es decir, como una dimensión ontológica, la razón por la cual cualquier politización eficaz de la teoría social dominante —en cualquiera de sus variantes empiricista, funcionalista, sociologista o de teoría de sistemas— está siempre bloqueada desde el inicio? Es dándole el nombre de «populismo» a lo político, e *invirtiendo así los términos mismos del debate*, que Laclau pasa del registro de la diferencia (el orden conceptual) al registro de la equivalencia (el orden nominal), contribuyendo de esta manera no solo a la teorización de lo político, sino también a la politización de la teoría.⁵

Los dos nombres del pueblo

Habiendo esbozado algunas de las apuestas políticas implicadas en la teorización de Laclau sobre el populismo, quisiéramos abordar ahora el segundo problema implicado en la doble apariencia de «el pueblo» en su libro. Por una parte, para recapitular, «el pueblo» es el significante vacío o nombre que mantiene unidas identidades populares (e hipotéticamente cualquier significante podría asumir esa función). En ese sentido se le puede considerar igual a un agente o identidad social particular. Por otra parte, «el pueblo» parece desempeñar un papel más fundamental como límite inherente u «obstáculo» que encuentra la mayoría de las variantes de la teoría política. Aquí «el pueblo» parece convertirse, mediante la *inversión* de los términos mismos del debate que hace Laclau, en el nombre para el sujeto político *tout court*; en otras palabras, apunta a la instancia, más radical, de la subjetividad política como tal. Antes de proponer una respuesta análoga a la que encontramos con respecto a la doble apariencia del «populismo», debería recalcar que en este caso las implicaciones son diferentes, pues lo que está en juego no es tan solo la naturaleza ontológica de la política (es decir, el nombre de lo político), sino la existencia y el nombre del *sujeto* de lo político. En otras palabras, el cambio sutil pero permanente que hace Laclau entre los dos nombres del pueblo no involucra dos versiones «ónticas» de

⁵ No hace falta decir que, por supuesto, Laclau no abandona el orden conceptual de la teoría como tal, por lo tanto, todavía veremos un *concepto* laclauiano de «lo político» elaborado en una forma diferencial con respecto a sus conceptos de lo social (el ámbito de prácticas sedimentadas) o de sociedad. El punto es que, aparte de su trabajo teórico, que en cierta medida —simplemente por ser teórico— se mantendrá dentro del orden conceptual, la teoría de Laclau de la nominación —aplicada a su propia intervención teórica— nos permite determinar con exactitud el momento de lo político (de equivalencia) en su trabajo. Y ese es el momento del populismo.

acción, pero constituye algo en el orden de una *apuesta* con respecto a la existencia «ontológica» de un *sujeto* de lo político. Nada podría ser menos patente que esto, porque nunca encontramos al «sujeto» en la realidad política —lo que encontramos son siempre agentes políticos particulares, organizados en grupos, partidos, movimientos, redes o, como preferiría Laclau, identidades discursivas—. La categoría del sujeto, relegada al cubo de la basura de la historia intelectual por la mayoría de las escuelas de las Ciencias Sociales —que en esa cuestión se encuentran en raro acuerdo con muchas escuelas del posmodernismo y el posestructuralismo (incluyendo el propio enfoque de Laclau y Chantal Mouffe en *Hegemony and Socialist Strategy*, donde ofrecen una teoría foucaultiana de tan solo *posiciones-sujeto*)— se vió repatriada, como meollo del pensamiento político, por los enfoques influidos por el psicoanálisis (incluyendo el propio trabajo de Laclau desde *New Reflections on the Revolution of Our Time* en adelante). Así que, antes que nada, la decisión de Laclau de *dar nombre* al sujeto de lo político significa apostar a que, para comenzar, existe un sujeto de lo político (esto es, existe aparte de posiciones de sujeto en el plano óntico de lo social).

Si decidimos teorizar el sujeto de lo político en analogía al concepto lacaniano del sujeto, tenemos que estar de acuerdo también en que la existencia —o más bien *ex-sistencia*— de este último no es algo que pueda determinarse con una prueba lógica o empírica, solamente puede *suponerse*. Suponer el sujeto político significa, entonces, dar un nombre a lo que, en última instancia, debe permanecer innominado; y, sin embargo, sentimos la necesidad política de encontrar ese nombre. Obviamente esta va a ser una tarea difícil, quizás paradójica, teniendo en cuenta que en el trabajo de Lacan el sujeto *no tiene un nombre*. El sujeto —sin importar si lo designamos como sujeto-de-ausencia o *sujet barré*— es en primer lugar un concepto teórico antes que un nombre en el sentido que le da Laclau al elaborar su teoría. Entonces, ¿qué está involucrado en la decisión de Laclau de *darle un nombre* al sujeto y de denominarlo «el pueblo»?

Anteriormente dijimos que por «nombre» no debemos entender una mera «etiqueta» puesta a alguna entidad que en sí misma existe antes del propio proceso de nominar, sino aquello que constituye el *fundamento* de una entidad, lo cual es la razón del porqué la propia existencia de algo dependerá de un proceso de nominar y no simplemente de una cuestión de predicación («el momento de unidad de sujetos populares se da en el nivel nominal, no en el conceptual») (Laclau, 2005:118). Aplicando nuevamente esta teoría de la nominación al propio bautizo original laclauniano del sujeto político como «el pueblo», observaremos que para Laclau el nombre del pueblo se convierte en el fundamento del sujeto político, de la subjetividad política *per se*. Se podría objetar que esta es una afirmación bastante peculiar pues ¿cómo puede un significante óntico de la política («el pueblo») convertirse en el fundamento de la instancia ontológica del sujeto? Pero esa

relación de reversibilidad quiasmática entre seres ónticos y fundamento ontológico es precisamente el meollo de la radical noción heideggeriana de la diferencia onto-ontológica. Para Heidegger esa diferencia debe ser pensada *como diferencia*, como el juego contingente del «*Seyn*» entre el «Ser» ontológico y «seres» ónticos, un juego (entre piso y abismo) que vuelve imposible un apuntalamiento definitivo; lo que, por otra parte, no nos exime de tender *ciertas bases*, aunque sea tan solo de una manera siempre provisional e históricamente contingente. Si relacionamos esta perspectiva heideggeriana y posfundacional con la diferencia *política* entre «política» y «lo político», se volverá evidente que todo nombre, todo fundamento contingente pero ontológico, puede ser proporcionado solamente desde adentro del ámbito óntico de los nombres, es decir, del reservorio de significantes políticos disponibles. Un nombre particular de la esfera óntica de la política tendrá que asumir la tarea de convertirse en *el nombre* para el sujeto ontológico de lo político.

Si la apariencia doble de «el pueblo» en el pensamiento de Laclau se explica en términos de la diferencia ontológica (una diferencia entre política y lo político), hay que concluir en que mientras el sujeto (como ausencia) no existe como una entidad óntica y sigue siendo un «concepto» ontológico, tiene que asumir un nombre óntico para poder estar políticamente *fundamentado*. La intervención de Laclau —y ahí, sostenemos, yace precisamente el aspecto político de la teoría desarrollada en *On Populist Reason*— consiste en fundamentar el concepto de sujeto por vía de un bautizo original, es decir, denominándolo «el pueblo». El quiasmo resultante entre «sujeto» y «agente» hegemónico se ilustra de la mejor manera posible con la fórmula lacaniana, replanteada en términos laclauianos: «‘el pueblo’ (como *significante vacío*) es el *significante* que representa ‘el pueblo’ (el *sujeto*) para todos los demás significantes (de una cadena de equivalencia)». Es precisamente porque el sujeto como tal carece de nombre y permanece ausente, que tiene que ser representado. Y solo puede ser representado asumiendo un nombre, el cual necesariamente tendrá que ser provisional y vinculante. Vinculante porque otros significantes quedarán eslabonados por este nombre en una cadena de equivalencia. Sin embargo, la función representativa del nombre sigue mostrando dos caras: el nombre representa lo que podríamos llamar el principio-identidad de esta cadena dentro de un *continuum* óntico de política, pero también representa la ausente instancia ontológica del sujeto de lo político dentro del ámbito óntico de lo social.

El pueblo y el horizonte democrático

Sin embargo, lo que no queda del todo aclarado con la explicación anterior es la pregunta: ¿por qué *este* nombre óntico —«el pueblo»—, que es un *significante vacío*, asume la fun-

ción de representar el sujeto ontológico para otros significantes? ¿Por qué este papel crucial del nombre del pueblo (y no de cualquier otro nombre)? Obviamente, la intervención de Laclau sería muy poco convincente si se basara nada más en el voluntarismo. La decisión de asignarle al nombre del pueblo una función tan crucial no puede ser arbitraria aun si, por otro lado, se acepta que nunca podrá alcanzarse una base *conceptual* estable para tal decisión. El esbozo que hace el propio Laclau de las condiciones que posibilitan el surgimiento y la expansión de las identidades populares es más bien sumario y consiste en el diagnóstico de que «habitamos un terreno histórico donde la proliferación de heterogéneos puntos de ruptura y antagonismos requiere formas cada vez más *políticas* de reagregación social» (2005:230). Laclau inscribe las condiciones históricas interrelacionadas que hay tras este fenómeno de creciente dislocación social bajo la etiqueta de *capitalismo globalizado*.⁶ Pero como él mismo lo sabe perfectamente, las dislocaciones que produce el capitalismo globalizado no pueden explicar por qué fue el nombre «el pueblo» el que vino a tomar posesión de un papel tan central dentro de nuestro imaginario. Podría haber sido cualquier otro significante, pues el «contenido» potencial de reagregación política no está predeterminado por el puro hecho o «forma» de dislocación. Por consiguiente, tendremos que descender al plano óntico del discurso y analizar el surgimiento del imaginario político occidental a fin de explicar la preponderancia del nombre del pueblo.

Así pues, aunque Laclau no ofrece una explicación histórica explícita, la función *sintomática* adscrita al «pueblo» puede proporcionar alguna pista sobre la posición central de este. ¿No podría ser que la denigración del pueblo deba leerse, no como una indicación de su estatus marginal, sino exactamente como un indicador de su papel *fundacional* —oculto o repudiado— para la política contemporánea? La marginalidad sola no explicaría el estatus sintomático atribuido al pueblo. Por el contrario, no es debido a su estatus marginal que el pueblo se ve denigrado por el pensamiento (anti)político: es debido a su papel *central* en lo que Claude Lefort denomina el dispositivo simbólico de la democracia (Lefort, 1988). Si ese es el caso, la denigración antipolítica del pueblo tendría que ser entendida como parte de un contraataque *antidemocrático* dirigido a la *re*-marginalización de aquellos que, históricamente, *ya* asumieron el papel de sujeto de la política.⁷

Este supuesto se basa en la perspectiva lefortiana de que el papel del pueblo cambió radicalmente con la revolución democrática, la cual instigó una *cesura* dentro de la historia

⁶ Esta etiqueta de capitalismo globalizado requiere cierta especificación. Sostiene Laclau que por capitalismo «no entendemos ya una totalidad auto-cerrada gobernada por movimientos derivados de las contradicciones de la mercancía como una forma elemental. No podemos seguir entendiendo el capitalismo como una realidad meramente económica, sino como un complejo en el que determinaciones económicas, políticas, militares y otras —cada una dotada de su propia lógica y de una cierta autonomía— entran en la determinación del movimiento del todo» (2005:230).

⁷ De paso eso explicaría por qué muchas veces el resentimiento antipolítico va acompañado de una ideología antidemocrática.

política de Occidente, un cambio simbólico irreversible. Con la decapitación del rey, según la célebre declaración de Lefort, se cortó el cordón umbilical entre la sociedad y su instancia trascendental de legitimación. El lugar del poder quedó vacío y desde entonces solo pudo ser *re-ocupado temporalmente* por fuerzas políticas. Simultáneamente se instaló el dispositivo democrático a través de la separación de los registros de poder, ley y conocimiento. Ocurrió una «disolución de los marcadores de la certeza» que desestabilizó los cimientos de la sociedad. Laclau acepta en gran parte esta descripción histórica de la revolución democrática y sus consecuencias, mientras a la vez critica el análisis de Lefort de la democracia por concentrarse exclusivamente en los regímenes liberal-democráticos y no en la construcción de *sujetos* popular-democráticos (Laclau, 2005:166). Sin embargo, nos atreveríamos a afirmar que el recuento de Lefort de la revolución democrática como un suceso irreversible podría servir como explicación histórica para la centralidad del significativo vacío del pueblo. Cuando Laclau (ibíd., p. 169) sostiene que la construcción de un «pueblo» «es el *sine qua non* de funcionamiento democrático», pues sin «producción de vaciedad no hay 'pueblo', no hay populismo, pero tampoco hay democracia», se sigue entonces que esa relación es reversible: sin la revolución democrática no ocurre la expansión del nombre del pueblo al horizonte imaginario de toda política. Por consiguiente, la *cesura* de la revolución democrática es el *sine qua non* histórico para que la lógica del populismo asuma el papel cuasi ontológico de política *tout court*. Nuevamente vemos cómo las condiciones (cuasi) trascendentales de posibilidad de política (el nivel ontológico) se relacionan, en una forma quiasmática y reversible, con sus propias condiciones *históricas* (ónticas). Las condiciones de posibilidad y la posibilidad de condiciones están entrelazadas de manera inseparable.

Reflexionar sobre las implicaciones del recuento de Lefort de la revolución democrática nos permitiría además determinar mejor el estatus «ambivalente» del nombre del pueblo —esta vez con respecto al horizonte democrático—, pues si el significativo vacío del «pueblo» hubiera asumido su centralidad porque cualquier retirada a nociones más antiguas del pueblo fue cortada dada la naturaleza irreversible de la revolución democrática, seguramente se tuvo que pagar un cierto precio por eso. Según Lefort, después de la desincorporación del rey y del vaciamiento del lugar del poder, la soberanía no pudo seguir recurriendo a una instancia trascendente de legitimación. Aunque la instancia de soberanía no desapareció, fue ocupada por el nombre del pueblo (esto es todo lo que significa la «soberanía del pueblo»). Sin embargo, como el nexo con un lugar trascendental de legitimación quedó cortado sin remedio, nadie que asuma el papel del soberano alcanzará jamás, después de la revolución democrática, un fundamento legitimador definitivo. Se comprende que el pueblo se verá dividido constitutivamente: por un lado tiene que asumir la función clásica de la soberanía, pero por otro esa función será más que precaria, pues el pueblo no puede recu-

rrir a ninguna base trascendental de legitimación. Aquí podemos encontrar la razón óptica o *histórica* de la apariencia vaga y ambivalente del pueblo y del populismo. En otras palabras, el populismo presupone la revolución democrática como un suceso histórico por el cual el nombre del pueblo asumió la función de una soberanía sin soberano.

¿Es posible dar un nombre a lo heterogéneo?

Así pues, el significante vacío logró desempeñar el papel de punto nodal con respecto a todos los demás significantes porque se expandió históricamente, para emplear la terminología de Laclau, desde el «mito» de la revolución democrática hasta el «horizonte imaginario» de la política como tal (Laclau, 1990:63-67). Rearticular la teoría laclauniana de la hegemonía con la teoría de Lefort de la revolución democrática –pese a algunas reservas de Laclau sobre esta última– ayuda a entender por qué, después de la revolución democrática, no hay política que no esté ligada al nombre del pueblo. Por supuesto que eso no significa que el significante «el pueblo» estará literalmente presente en todo discurso político. Pero implica que necesariamente la acción política tendrá que tener lugar en *nombre del pueblo* –independientemente de cuál significante particular se encuentre vinculado a esa acción–. Después de la revolución democrática, la política será promulgada *en nombre* de un soberano que estará ausente y deberá permanecer así en última instancia. La «hora solitaria» de la soberanía no ocurre nunca, excepto en las acciones de un representante que es siempre menos que soberano.

Pero la historia no termina ahí, y Laclau está muy consciente de ello. Georges Bataille fue quien señaló la naturaleza *dual* de la soberanía: soberano no es solo el/la que ostenta el poder de dominar («soberano imperativo»), la noción de soberanía refiere también a lo absolutamente inútil, incalculable, excesivo e inconmensurable. Este «otro» radical ante las fuerzas homogeneizantes del orden social surge ahora, en nuestro argumento, como un *Doppelgänger* [el «doble»] necesario del pueblo como sujeto de la soberanía. Laclau sigue a Bataille (2000) al llamar *heterogeneidad* al «otro lado» del orden homogéneo de diferencias. En la definición laclauniana, lo heterogéneo es algo imposible de integrar en el juego hegemónico entre diferencia y equivalencia: no pertenece al orden homogéneo de diferencias porque entonces, obviamente, no sería heterogéneo; y tampoco pertenece al orden de equivalencia antagónica, pues entonces habría adquirido un nombre y nuevamente pertenecería al orden de significación. La heterogeneidad social es una suerte de exterior que «presupone exterioridad, no solo respecto de algo dentro de un espacio de representación, sino respecto del espacio de representación como tal» (Laclau, 2005:140). Se concluye que «el campo de representación es un espejo roto y oscuro, interrumpido constantemente por un 'Real' heterogéneo al cual no puede dominar simbólicamente» (ibíd., p. 141).

Una manera de captar esta instancia de heterogeneidad social como algo que no tiene acceso al espacio de representación sería imaginarla no como negatividad antagónica (por ejemplo, el «enemigo del pueblo» que sirve como «reverso negativo de una identidad popular», *ibíd.*, p. 139), sino como un remanente o residuo puro que no contribuye a configurar una identidad dada (Laclau remite al ejemplo lacaniano del *caput mortuum* como el residuo puro que queda en el tubo de ensayo después de un experimento químico). A partir de esas premisas, nos parece que la pregunta clave desde la perspectiva de la teoría política de la nominación sería: ¿cómo es posible que algo que está fuera de cualquier lógica de representación, algo que no puede representar al sujeto de lo político para otros significantes, pueda, sin embargo, ser nominado? Claro está que el interrogante no es cómo la categoría de la heterogeneidad, como aquello que se resiste a la simbolización, puede ser conceptualizado teóricamente —desde Kant hasta Lacan, podemos encontrar una variedad de enfoques teóricos—. Más bien se impone preguntarnos cómo lo que es heterogéneo puede asumir *un nombre políticamente*. ¿Existe una política de aquellos que no tienen nombre? ¿Una política *en nombre* de la anonimia?

Laclau parece aseverar que hay algo dentro de un nombre bautismal —la materialidad del significante— que es heterogéneo *vis-à-vis* ese nombre y el proceso de nominar en general. Tomando el caso crucial del pueblo: «El ‘pueblo’ es siempre algo más que el opuesto puro del poder. Existe un real del ‘pueblo’ que resiste la integración simbólica» (*ibíd.*, p. 152). Una posible lectura de esa aseveración sería siguiendo la diferencia tradicional entre el *populus* (todos los ciudadanos) y la *plebs* (los menesterosos). Giorgio Agamben (2000) observó, de manera comparable, que en la historia del pensamiento político lo que llamamos pueblo no es un sujeto unificado sino algo que oscila entre los dos polos opuestos del cuerpo político integral del Pueblo (*Popolo*) y el resto excluido (el *popolo* definido por Agamben también como una de las formas de vida básica). Una vez más encontramos una división constitutiva en el propio núcleo del pueblo. El pueblo es lo que no puede incluirse en el todo del cual es parte, y no puede ser parte del todo en el que está incluido. Este hendimiento interno del pueblo se encuentra legalmente instituido en la distinción entre *populus* y *plebs* de la Roma antigua, o entre el *popolo minuto* y el *popolo grasso* de tiempos medievales. De la misma forma, para Jacques Rancière «el pueblo siempre es más o menos que el pueblo» (citado en Laclau, 2005:10).⁸ Hay política porque existe una parte de aquellos que no tienen parte en el todo de una comunidad bien ordenada.

El enfoque de Rancière es informativo porque en cierto punto ejemplifica su caso con una fábula de autonominación. Su fuente es una versión del recuento de Livy de la secesión de los plebeyos en el monte Aventino, contada por el escritor del siglo XIX Pierre-

⁸ Laclau (2005:244-249) discute explícitamente y crítica, afablemente, el enfoque general de Rancière.

Simon Ballanche. En esta versión de la historia, los plebeyos del Aventino construyeron un contraidentidad frente a los patricios, mediante un proceso de autonominación:

Ellos se dan representantes rebautizándolos. En pocas palabras, se comportan como seres con nombres. Mediante la trasgresión, se dan cuenta de que ellos también, justo como los seres parlantes, están dotados de un habla que no expresa simplemente necesidad, sufrimiento o ira, sino también inteligencia. Escriben, nos dice Ballanche, «un nombre en el cielo»: un lugar en el orden simbólico de la comunidad de seres hablantes, en una comunidad que aún no tiene ningún poder efectivo en la ciudad de Roma (...). Los plebeyos han violado de hecho el orden de la ciudad. Se han dado nombres a sí mismos (Rancière, 1990:24-25).

Aquellos a quienes el orden homogéneo no considera seres hablantes («Quien no tiene nombre no puede hablar», Laclau, 2005:23) solo serán oídos cuando escriben «un nombre en el cielo» del orden simbólico.⁹ De tal modo, la política es presentada como un proceso que evidentemente se asemeja al proceso laclauiano de la hegemonía. Traduciendo el ejemplo de Rancière al «laclauense»: lo que hacen los plebeyos es construir un antagonismo frente a los patricios, asumiendo así un *nombre* (o una cadena de nombres) que sirve como significante vacío que mantiene unida la identidad plebeya. Pero ¿dónde está lo heterogéneo en ese ejemplo? Es vital entender que lo heterogéneo, en su aspecto más radical, no es lo mismo que la particularidad que trata de llenar el espacio de una universalidad ausente. Para Laclau, el «pueblo» del populismo es una *plebs* que reivindica ser el único *populus* legítimo, pues el populismo «necesita la división dicotómica de la sociedad en dos campos —uno de los cuales se representa a sí mismo como una parte que afirma ser el todo—» (Laclau, 2005:83). Pero lo heterogéneo es precisamente lo que queda fuera de este juego, lo que no es parte de la dialéctica entre diferencia y equivalencia, entre la *plebs* y el *populus*. En términos rancièrianos, lo heterogéneo no es una parte de aquellos que no tienen parte en el todo, sino que ni siquiera es *una parte* (sin ser la negación de una parte), pues el vocablo «parte» solo tiene sentido en relación con otras

⁹ Puede observarse una analogía obvia entre la idea de Rancière y la célebre pregunta de Spivak: ¿pueden hablar los subalternos? Sería interesante saber cómo, desde el punto de vista de Laclau, se relaciona la categoría de la heterogeneidad con la noción de Gramsci del «subalterno», tal como se usa actualmente en los estudios poscoloniales y subalternos. Como afirma Spivak, el «sujeto subalterno colonizado es irreparablemente heterogéneo» (Spivak, 1999:270), y la noción del «subalterno» debería reservarse hoy día para «la cabal heterogeneidad del espacio descolonizado» (ibid., p. 310). Spivak incluso habla claramente en favor de —en nuestros términos— un esfuerzo hegemónico de asumir un nombre o de llegar a estar inscrito en el ámbito de lo nombrable, pues no hay nada deseable en estar relegado al ámbito de la anonimidad: «Cuando se establece un vínculo de comunicación entre un miembro de grupos subalternos y los circuitos de ciudadanía o institucionalidad, el subalterno ha sido insertado en el largo camino a la hegemonía. A menos que queramos ser puristas o primitivistas románticos en cuanto a ‘preservar la subalternidad’ —una falta de lógica— esto es algo absolutamente deseable» (ibid.).

partes o con un todo. Lo heterogéneo, en su aspecto más radical, escapa a cualquier relación entre parte, no parte y todo. Laclau ofrece el ejemplo del apolizizable *Lumpenproletariat* en el pensamiento marxista. Marx distingue entre proletariado —la *plebs* que aspira a ser el *populus*— y «el lumpenproletariado» (ibíd., p. 144), un *outsider* cabal, no involucrado en el proceso de producción, y por lo tanto expulsado del campo de la historia y de la lucha de clases. Un ejemplo similar puede encontrarse en la noción de Hegel de los «pueblos sin historia», es decir, de aquellos pueblos no europeos que se encuentran, a juicio de Hegel, fuera del ámbito de la historicidad *eo ipso*.

La sombra de un nombre

En los ejemplos del *Lumpenproletariat* y de los «pueblos sin historia» encontramos un problema obvio. ¿Cuál es el estatus de esos nombres? ¿Es *Lumpenproletariat* un nombre para lo heterogéneo? Si es así, este nombre —en virtud de serlo— tendrá que ser el resultado de un proceso político de nominación, un supuesto excluido desde el principio (pues en este caso no sería un nombre para lo heterogéneo, sino para una particularidad que representa al sujeto ante otras particularidades: el *Lumpenproletariat* sería ya el *Proletariat*). Sin embargo, por otro lado tampoco puede ser un *concepto*, porque entonces ya estaría inscrito en un orden simbólico de diferencias como otra diferencia más (y no como lo heterogéneo). Al parecer hemos descubierto en el significante *Lumpenproletariat* una tercera «categoría» realmente posible. Un significante o «nombre» que no es ni nombre ni concepto, pues está localizado más allá tanto del ámbito de la equivalencia como del de la diferencia.

Lo que hace que *Lumpenproletariat* sea un significante imposible o paradójico es el hecho de que, por definición, cada significante surge de la interacción entre equivalencia y diferencia. Pero en este caso pareciera trancado el acceso al campo de la significación como tal. ¿Llegamos aquí a lo que Laclau menciona como la *materialidad* del significante?, ¿a aquello *dentro* de un nombre o un proceso de nominación que se resiste a la integración simbólica? Si ese fuera el caso, un significante como *Lumpenproletariat* no sería un nombre sino el subproducto obligatorio de la nominación, el sobrante que produce necesariamente cualquier proceso de hegemonización. En ese sentido podríamos definir lo heterogéneo como aquello que *no puede ser nominado directamente* dentro de una coyuntura hegemónica dada. Lo heterogéneo no tiene un nombre que le pertenezca: es *la sombra de un nombre*. Pues cada vez que, en un proceso de conflicto hegemónico, un nombre es «escrito en el cielo», proyectará una sombra —como hacen las nubes— sobre cierta área. Cada nombre producirá necesariamente algo en el orden de un punto ciego. Por consiguiente, desde la perspectiva del sujeto de la nominación, la sombra del nombre

del sujeto no puede sino estar vacía de significado, ya que un significante en su materialidad pura, separado de cualquier otro significante, viene a ser nada más que un *ruido*. En el mejor de los casos puede experimentarse lo heterogéneo como una molestia, como un disturbio y dislocación del proceso de nominar.¹⁰ Nos vemos tentados a explicar este hecho con lo que sería una fórmula de teoría de sistemas típicamente luhmanniana: no se puede nombrar lo que no se puede nominar. Dentro de nuestra propia lucha política, dentro de nuestro propio proceso de nominar, no podemos ver ni podemos nombrar lo que, por definición, no puede ser visto ni puede ser nominado: nuestro punto ciego, el anverso de nuestro propio nombre.

Sin embargo, decir que lo heterogéneo no puede ser nominado directamente dentro de una coyuntura hegemónica dada no excluye la posibilidad de significarlo desde *afuera* de esa situación. Por ejemplo, solo saliéndonos del marco marxista podemos determinar el papel del *Lumpenproletariat* como aquel de lo heterogéneo respecto de la lucha hegemónica del proletariado. Tenemos que salirnos de la sombra que proyecta nuestro propio nombre, pero eso nos obligaría a renunciar a él. Significaría entrar en un proceso de *des-nominación*. ¿Cómo imaginar un proceso tal? ¿Tendríamos que abandonar nuestro nombre? Pero tal abandono de la dimensión misma de nombrar, y por lo tanto de equivalencia, solo sería concebible si estuviéramos preparados para dejar del todo el ámbito de lo político. Si no lo estamos, entonces quizás la única manera política de *des-nominar* sería asumiendo algo más que un nombre particular. Pues tal vez la única forma de atisbar la sombra de nuestro nombre sería mirándolo desde la perspectiva del nombre de algún otro. Asumir el nombre de otro podría ser la condición previa para nominar la sombra de heterogeneidad proyectada por *nuestro* nombre. Nos atreveríamos a aseverar que esta no es solamente la condición ontológica misma de todo lo que se entiende «bajo el nombre» de *Solidaridad*. También suponemos que, eventualmente, el nombre del pueblo —como punto nodal dentro del horizonte no superable de la democracia— se verá afectado: pues lo que implicaría una estrategia tal de *des-nominar* es la pluralización de nombres, la pluri-perspectividad (en el sentido de Hanna Arendt) de la esfera de la política, donde no encontraremos un nombre único de «el pueblo», sino una pluralidad de nombres. Una pluralidad que no es, sin embargo, otra variante de «pluralismo» liberal, sino una pluralidad cuya condición misma de posibilidad reside en el hecho de que el nombre del pueblo nunca es *uno*, de que siempre está dividido, y de que, de todos modos sigue siendo el único horizonte no superable de la política democrática.

¹⁰ No obstante, uno desearía que Laclau hubiera explicado más explícitamente el estatus de su categoría de la heterogeneidad en relación con la categoría de dislocación tal como la desarrolló en *New Reflections* (1990).

Referencias bibliográficas

- Agamben, Giorgio** (2000). *Means without End. Notes on Politics*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Arendt, Hannah** (1982). *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago, Chicago University Press.
- Bataille, Georges** (2000). «The Psychological Structure of Fascism», en Fred Botting y Scott Wilson, eds., *The Bataille Reader*, Oxford, Blackwell.
- Hardt, Michael y Antonio Negri** (2004). *Multitude. War and Democracy in the Age of Empire*, Nueva York, The Penguin Press.
- Heidegger, Martin** (1957). *Identität und Differenz*, Stuttgart, Neske.
- Kripke, Saul** (1980). *Naming and Necessity*, Cambridge, MA, Cambridge University Press.
- Laclau, Ernesto** (1977). *Politics and Ideology in Marxist Theory. Capitalism, Fascism, Populism*, Londres-Nueva York, Verso.
- Laclau, Ernesto** (1990). *New Reflections on the Revolution of Our Time*, Londres-Nueva York, Verso.
- Laclau, Ernesto** (1996). *Emancipation(s)*, Londres-Nueva York, Verso.
- Laclau, Ernesto** (2005). *On Populist Reason*, Londres-Nueva York, Verso.
- Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe** (1985). *Hegemony and Socialist Strategy*, Londres-Nueva York, Verso.
- Lefort, Claude** (1986). *The Political Forms of Modern Society. Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism*, Cambridge, MA, MIT Press.
- Lefort, Claude** (1988). *Democracy and Political Theory*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Marchart, Oliver** (2004). «Politics and the Ontological Difference: On the 'Strictly Philosophical' in Laclau's Work», en Simon Critchley y Oliver Marchart, eds., *Laclau. A Critical Reader*, Londres-Nueva York, Routledge.
- Marchart, Oliver** (s/f). *Post-foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edinburgh, Edinburgh University Press (próxima publicación).
- Negri, Antonio** (2002). «Pour une définition ontologique de la multitude», *Multitudes* 9, pp. 36-48.
- Rancière, Jacques** (1999). *Disagreement. Politics and Philosophy*, Minneapolis-Londres, University of Minnesota Press.
- Rancière, Jacques** (2002). «Peuple ou multitudes?» *Multitudes* 9, 95-100.
- Rosanvallon, Pierre** (1998). *Le peuple introuvable*, París, Gallimard.
- Spivak, Gayatri Chakravorty** (1999). *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Stavrakakis, Yannis** (2004). «Antinomies of Formalism: Laclau's Theory of Populism and the Lessons from Religious Populism in Greece», *Journal of Political Ideologies* 9(3), pp. 253-267.
- Virno, Paolo** (2004). *A Grammar of the Multitude*, Nueva York, Semiotext(e).
- Zizek, Slavoj** (1989). *The Sublime Object of Ideology*, Londres-Nueva York, Verso.