



Revista de Estudios Sociales

ISSN: 0123-885X

Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de los Andes

Osorio, Alejandro; Salazar, Mauro
Política, hegemonía y populismo: diálogos con Ernesto Laclau *
Revista de Estudios Sociales, núm. 71, 2020, Enero-Marzo, pp. 101-106
Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de los Andes

DOI: <https://doi.org/10.7440/res71.2020.08>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=81562580008>

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

redalyc.org

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

Política, hegemonía y populismo: diálogos con Ernesto Laclau*

Entrevista por Alejandro Osorio y Mauro Salazar*****

Recibido: 11 de diciembre de 2018 · Aceptado: 4 de febrero de 2019 · Modificado: 25 de octubre de 2019

Doi: <https://doi.org/10.7440/res71.2020.08>

Cómo citar: Laclau, Ernesto. 2020. "Política, hegemonía y populismo: diálogos con Ernesto Laclau". Por Alejandro Osorio y Mauro Salazar. *Revista de Estudios Sociales* 71: 101-106. <https://doi.org/10.7440/res71.2020.08>

RESUMEN | En esta entrevista, los académicos Mauro Salazar y Alejandro Osorio conversan con el teórico político argentino Ernesto Laclau, cuya obra ha sido de especial relevancia para comprender una oleada de gobiernos nacional-populares en América Latina durante las últimas décadas. En tal sentido, el alcance de esta entrevista versa sobre aspectos generales y específicos de la tradición (post-)marxista, pero con un acento en los usos y abusos de la noción de *hegemonía*, dada la naturaleza discursiva del enfoque en cuestión. Es así que, junto con repasar una diversidad de materias políticas, la noción de *hegemonía* de Laclau abre el espacio para pensar las mixturas del populismo.

PALABRAS CLAVE | Antagonismos; hegemonía; política; populismo

Politics, Hegemony and Populism: Dialogues with Ernesto Laclau

ABSTRACT | In this interview, academics Mauro Salazar and Alejandro Osorio talk with Argentine political theorist Ernesto Laclau, whose work has been of special relevance in understanding a wave of national-popular governments in Latin America in recent decades. In this respect, the scope of this interview deals with general and specific aspects of the (post-)Marxist tradition, but with an accent on the uses and abuses of the notion of *hegemony*, given the discursive nature of the approach in question. Thus, along with reviewing a diversity of political matters, Laclau's notion of *hegemony* creates a space from which to think about the mixtures of populism.

KEYWORDS | Antagonisms; hegemony; politics; populism

Política, hegemonia e populismo: diálogos com Ernesto Laclau

RESUMO | Nesta entrevista, os acadêmicos Mauro Salazar e Alejandro Osorio conversam com o teórico político argentino Ernesto Laclau, cuja obra é de especial relevância para compreender a onda de governos nacional-populares na América Latina durante as últimas décadas. Nesse sentido, trata de aspectos gerais e específicos da tradição (pós-)marxista, mas com ênfase nos usos e abusos da noção de "hegemonia", tendo em vista a natureza discursiva da abordagem em questão. Assim, junto com revisar a diversidade de matérias políticas, a noção de "hegemonia" de Laclau abre o espaço para pensar as misturas do populismo.

PALAVRAS-CHAVE | Antagonismos; hegemonia; política; populismo

- * Fue profesor titular de Teoría Política y, por muchos años, director del programa doctoral en Análisis de Discurso e Ideología de la University of Essex, Reino Unido. Es autor de numerosos libros, entre los que se destacan *Política e ideología en la teoría marxista*; *New Reflections on the Revolution of Our Time*; *Emancipación y diferencia*; *La Razón Populista*. Escribió, junto con Chantal Mouffe, uno de los libros más influyentes para el pensamiento crítico, *Hegemonía y estrategia socialista*, el cual ha sido traducido a distintos idiomas.
- ** Doctor en Sociología por la Universidad Complutense de Madrid, España. Investigador en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad Complutense de Madrid, España. Últimas publicaciones: *Tiempos modernos: fragmentos de historia del Chile contemporáneo* (en coautoría con Tomás Moulian). Santiago: Editorial Ayún, 2014; *Discursos progresistas y conservadores en la élite política chilena*. Santiago: Editorial Arcis, 2010. ✉ nelsonos@ucm.es.
- *** Magíster en Estudios Culturales por la Universidad de Artes y Ciencias Sociales, Chile. Académico de la Facultad de Gobierno de la Universidad del Desarrollo, Chile. Últimas publicaciones: *Democracia y antagonismos en el Chile contemporáneo* (en coautoría con Alejandro Osorio). Santiago: Editorial Akhilleus, 2010; *Dialectos en transición. Política y subjetividad en el Chile actual* (en coautoría con Miguel Valderrama). Santiago: Editorial Lom, 2002. ✉ mauroivansalazar@gmail.com

Introducción

La entrevista que acá presentamos, se produce en el contexto de dos visitas del profesor Laclau a la Universidad de Artes y Ciencias Sociales (ARCIS), en 1997, y a otras universidades chilenas, durante el 2011. Es así como desde la década del noventa, el profesor Laclau desarrolló un conjunto de seminarios que dieron lugar a varios diálogos con destacados académicos e intelectuales chilenos vinculados al imaginario progresista en el país andino. Esto suscitó un creciente interés en nuestro mapa universitario. En estos encuentros, se discutieron con bastante pasión, rigurosidad y sistematicidad algunos tópicos conexos con su obra, tales como la relación entre política y psicoanálisis; la superación de categorías escatológicas del marxismo; los conceptos *hegemonía* y *emancipación* desarrollados en su obra escrita con Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista* (2004 [1985]); y también, la pertinencia de la “teoría hegemónica” para articular espacios políticos en un contexto donde la mayoría de los países en América Latina intentan consolidar sus sistemas democráticos, luego de prolongadas experiencias autoritarias en la región.

La experiencia de los diálogos con el profesor Laclau fue recogida, originalmente, en un libro llamado *Postmarxismo. En los márgenes del marxismo*, proyecto dirigido por Mauro Salazar y publicado en 2002. En este trabajo colectivo se materializaron gran parte de los resultados de las intervenciones políticas y académicas que tuvieron lugar a partir de 1997 y 2011, y que se constituyeron en un valioso ejemplar de la utilidad del pensamiento postmarxista para teorizar y reflexionar sobre las diversas realidades sociopolíticas de la región.

Una década después, y con el objetivo de seguir descifrando el universo de posibilidades políticas y teóricas que abrió la obra de Laclau, la universidad ARCIS, junto con otras instituciones, vuelven a recibir al profesor argentino. En esta segunda oportunidad, en medio de una estrecha agenda de seminarios impartidos por el profesor Laclau, procedimos a hacerle una entrevista orientada por algunos aspectos relacionados con el contexto regional, que ya no era el mismo que hacía una década atrás, puesto que algunos países de América Latina habían transitado desde regímenes democráticos en consolidación hacia experiencias progresistas con algunos elementos políticos propios del populismo. Esto hacía particularmente interesante las intervenciones del profesor Laclau, sobre todo su reflexión teórica en relación con diversos temas, tales como el auge y declive de la teoría marxista para pensar actualmente la política de las identidades; las clases sociales; la relación entre la izquierda y el populismo; las nociones de *antagonismo* y *hegemonía*, entre otros.

Alejandro Osorio (AO) y Mauro Salazar (MS): Comencemos por los orígenes. En el prefacio a la edición alemana del *Manifiesto Comunista*, Federico

Engels agradecía a Marx la siguiente idea: “[...] ha llegado una fase en que la clase explotada no puede ya emanciparse, sin emancipar, al mismo tiempo y para siempre a la sociedad entera”. ¿Cuál sería tu reflexión con esa idea emancipadora sustantiva que hay en el trabajo de Marx?

Ernesto Laclau (EL): Bueno, ciertamente no la formularía en esos términos, en los términos de la emancipación de un agente social que asimismo emancipa la humanidad como un todo, porque eso sólo se puede entender si existe una esencia humana que necesita ser liberada como un agente apriorístico. Ahora, si uno no acepta la idea de que hay una “esencia” humana dada *a priori*, en ese caso, el proceso emancipatorio hay que verlo de una manera enteramente distinta, hay que entenderlo como la construcción de un agente nuevo y no como la liberación de algo, una esencia, que estaba ya enteramente dada, pero reprimida. Yo escribí un ensayo que se llama “Más allá de la emancipación”, que está en mi libro *Emancipación y diferencia* [1996], en el cual abordo directamente esta cuestión.

AO y MS: Sí, pero en *Emancipación y diferencia* [1996] dejas abierta la posibilidad de que un “particular” asuma temporariamente la representación “universal” de una totalidad social; algo de eso hay en el Marx de *El 18 Brumario*. ¿No te parece que eso abre una lectura más gramsciana del marxismo, o bien, de un materialismo cultural?

EL: Sí, estoy parcialmente de acuerdo, pero sólo se debe leer en la clave de un horizonte discursivo en el que pueda existir un agente cuya identidad está contaminada por otras demandas como aquel “agente” que centraliza políticamente el campo social, evitando todo determinismo apriorístico, salvo una ontología de los antagonismos que atraviesa el campo social. Siempre he expuesto el carácter inconmensurable entre el “particular” y el “universal”, obviando la idea de una totalidad suturada.

AO y MS: Existe en la reflexión marxista un doble paradigma en la constitución de las clases sociales. Por un lado, un enfoque estructuralista, en donde las clases se definen fundamentalmente por la relación de los agentes con los medios de producción, y, de otro lado, un paradigma accionalista que es más claro en *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* [1854]. En algunas de tus intervenciones dejas abiertas ambas dimensiones, ¿cuál es tu opinión?

EL: Sí, yo creo que hay implícitas en Marx dos ideas distintas de las prácticas sociales, que son las que tú mencionas. Una, en la cual el antagonismo es trascendentalmente constitutivo, y otra, donde el antagonismo es simplemente el efecto superestructural de una lógica concebida en términos estrictamente objetivos; aquí estamos frente a un serio problema. Es verdad que

en los escritos históricos como *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* Marx se mueve en la dirección de un análisis más coyuntural, en un estudio de la conflictividad que por momentos lo aparta del economicismo, y se abre a procesos más complejos de la acción colectiva. Pero en los momentos en que hace una reflexión estrictamente teórica se mueve en la otra dirección, donde las clases no son pensadas políticamente, sino más desde una concepción topográfica del orden social. Esa otra dirección alternativa que ustedes mencionan como “compleja” está presente en estado práctico en su discurso, pero no estructura un espacio teórico bien delimitado respecto de ambas formas de comprensión. Esa debilidad es para mí una cuestión fundamental.

AO y MS: Sobre el tema de las clases sociales, ¿cómo analizas tú el tránsito conceptual de Poulantzas de un estructuralismo “duro” que hacia el final de su obra reconoce un carácter articulador? Esto se ve en sus últimos trabajos; las relaciones sociales son subrayadas más allá de la esfera económica. Me refiero a *Poder, Estado y socialismo* [1979].

EL: Nicos Poulantzas fue muy amigo mío. Discutimos hacia el final de su vida mucho acerca de estos problemas. Él claramente se estaba moviendo en la dirección de una teorización marxista más flexible, pero no hay que olvidar que Poulantzas muere trágicamente en los años setenta, cuando todo este proceso era todavía muy incipiente. Desde el comienzo, Poulantzas, incluso en *Poder político y clases sociales en el estado capitalista* (1988), trataba de limitar, a través de categorías como *autonomía relativa*, un campo de efectos políticos que escapara a un determinismo económico estricto, pero, evidentemente, una categoría como *autonomía relativa* es totalmente insuficiente. Porque, ¿qué significa que la autonomía es relativa? Quiere decir que se introduce un campo de la contingencia que, sin embargo, está sometido a leyes estructurales que limitan sus efectos posibles. En esa mediación, la *autonomía relativa* es un concepto que no da cuenta de la nueva ontología que se trata de desarrollar. Ahora, en sus últimos escritos, Poulantzas se estaba moviendo mucho en una dirección que yo apruebo, que es una dirección en la cual la limitación de los efectos estructurales está cada vez más presente. Desgraciadamente murió antes de que pudiera desarrollar su pensamiento. Él hubiera sido claramente un compañero en todo este tipo de reformulación que hoy día estamos desarrollando, pero falleció mucho antes de que pudiera cumplir todo este proceso de transición.

AO y MS: Una generación de académicos de varias universidades del Cono Sur ha desarrollado algo así como una comprensión postmarxista de Althusser, a partir de tres distinciones: primero, la categoría de “sobredeterminación” como reenvío simbólico del orden social; segundo, la crítica a la noción *totalidad hegeliana*, donde se pasa a la idea de “todo

un complejo estructurado”, desplazando la tesis de que habría un principio de inteligibilidad del orden social; y, tercero, una cuestión que ya está en Gramsci, que tiene que ver con la ideología. La ideología es constitutiva de lo social. Hay una afirmación muy fuerte en esta tercera definición de Althusser cuando dice: “[...] la sociedad no ideológica será la sociedad ideológica por excelencia”. Incluso, uno podría pensar que Althusser teorizaba arrinconando la interpretación de que la sociedad comunista no era una sociedad exenta de ideología...

EL: Bueno, Althusser dice que la ideología es eterna, al igual que el inconsciente. Que una contradicción que determina la *última instancia* sea sobredeterminada puede querer decir varias cosas. De un lado, puede querer decir que si el momento de la determinación última nunca llega realmente, entonces ¿cuál es el área de efectos de la determinación última? Ese es el problema que se plantea. No es suficiente decir que toda construcción o que toda determinación está sobredeterminada, porque en ese caso uno tiene la obligación teórica de decir que esa determinación es anterior, y sobre la cual la sobredeterminación se ejerce. Si esa determinación produce un efecto que escapa al movimiento sobredeterminante, entonces no se ha avanzado un ápice, se ha avanzado en crear un sistema de mediaciones más complejo “a la Lukács”, pero no se ha avanzado en una nueva categorización ontológica de lo social. Si, de otro lado, la sobredeterminación reemplaza a la determinación en la última instancia, entonces uno tiene una tarea de tipo completamente distinta. En primer lugar, uno tiene que especificar cuál es la lógica de una sobredeterminación, y cómo esa sobredeterminación se articula en torno a puntos nodales alrededor de los cuales la sobredeterminación se organiza. Pero esos puntos nodales ya no tienen el carácter esencial, ni una determinación en la *última instancia*, o sea, que eso es lo que para mí está irresuelto en la problemática althusseriana. En *La revolución teórica de Marx* (1972), Althusser avanza más a privilegiar el momento de la sobredeterminación. En *Para leer el capital* (1985) vuelve a una noción de *modo de producción* que es fuertemente estructuralista. Pero de nuevo el discurso de Althusser se desintegra en los años ochenta, y lo que queda para nosotros como foco de análisis son los grandes escritos teóricos de los años 60 y comienzos de los 70.

AO y MS: Queremos volver sobre la centralidad que ocupa la noción de *hegemonía gramsciana* dentro de tu trabajo. En Gramsci hay una “clase fundamental”, es decir, en su pensamiento hay un reducto esencialista. Entonces, ¿por qué el hincapié en la idea de sobredeterminación? Porque parece ser que allí hay un principio de ruptura con la idea de la literalidad; en cambio, en Gramsci se mantiene un principio analógico, en tanto toda la heterogeneidad social, que es muy rica en demandas heterogéneas, está contenida en un actor o clase que absolutiza el cambio estructural, a la

manera de un último “reducto esencialista”. ¿Es posible esta lectura?

EL: Pero creo que hay que hacer una distinción. Por ejemplo, supongamos que decimos que hay un “núcleo de clase” donde existen una serie de círculos concéntricos que constituyen la articulación hegemónica. La cuestión está dada de la siguiente manera: ¿es a partir de este núcleo que se da el proceso de movimiento hacia estos círculos concéntricos cada vez más amplios, y ese núcleo se mantiene incólume a través de todo este proceso de articulación? O bien, ¿en cada una de las sucesivas ampliaciones, estas pasan a ser parte del núcleo mismo? Yo creo que en Gramsci es claramente lo segundo lo que está ocurriendo. Entonces, la noción de “clase fundamental” es una noción con la que él no rompe explícitamente en ningún punto en los *Quaderni del carcere*; sin embargo, es una noción que absolutiza todo el resto de su obra llevando al núcleo central de su pensamiento a ceder. Y está clara la respuesta; entonces, sobre este punto, creo que el Althusser de la sobredeterminación y el Gramsci de la construcción hegemónica están moviéndose en la misma dirección.

AO y MS: Hay un momento durante la entrevista que te hizo Robert Blackburn en 1990 en el que te pregunta sobre la idea de emancipación, y ahí te adhieres a la idea de una democracia radicalizada antiutópica, y, por lo tanto, sustituyes la noción de utopía por la de mito. Sin embargo, en algunos trabajos que podemos registrar en América Latina, la utopía parece ser una utopía secularizada, una utopía necesaria, pero al mismo tiempo imposible. En otros trabajos de Norbert Lechner también hay un “trascendental regulativo”, algo así como lo siguiente: “es necesario incluir las utopías del buen orden, justicia, igualdad, progreso, pero no pensemos que vamos a consumir eso, algo así como un horizonte de ‘sentido’, no un fundamento”. Entonces, ¿no se trata de una utopía plena, objetivista o totalitaria?

EL: En ese punto, yo estoy usando una distinción que fue introducida por Georges Sorel, que distinguía entre *utopía* y *mito*. Él decía que la utopía es un producto intelectualista, porque es la mayor expresión de una sociedad ideal, y, en ese sentido, la utopía no puede producir efectos emocionales a largo plazo; es un producto como la utopía de Moro, la utopía de Campanella, a través de las cuales los intelectuales piensan cómo una sociedad debería organizarse. Y frente a eso él contrapone el mito, y dice: “el mito son unas pocas imágenes capaces de galvanizar la imaginación de las masas”. Entonces, el mito está muy cerca en la concepción de Sorel de lo que nosotros llamamos *significantes vacíos*, porque el mito que tenía que unificar la voluntad colectiva de la clase obrera era el mito de la huelga general. Ahora, ¿qué es la huelga general? En realidad, no era un hecho que podría llegar a producirse, pero sí una perspectiva finalística que totalizaba la conciencia del proletariado.

Supongamos que nosotros tenemos una participación en una acción colectiva, tal como una huelga por salarios más altos; supongamos que la huelga tiene éxito, entonces, la acción colectiva termina. Entonces se decía, toda lucha por objetivos concretos, si se reduce a esos objetivos, en ese caso tiende a la desmovilización del actor revolucionario, a su integración al sistema; pero si, de otro lado, la huelga o la ocupación de fábricas son la manifestación, y son vistas como formas que van educando a la voluntad colectiva para ese acto total que sería la huelga general, en ese caso, el significado de estas acciones es completamente distinto. Pero la huelga general, por eso mismo, no puede identificarse con formas precisas; la huelga general es un poco como el *objeto A* en Lacan, es un evento totalmente investido de una carga emocional, pero que mantiene en vilo la voluntad de los sectores que adhieren a él. Entonces, lo que yo decía, porque en este punto yo estoy simplemente parafraseando a Sorel, es que la desposesión de contenidos en el significante que puede aglutinar la voluntad colectiva siempre tiene que proceder a través de la creación de un significante que es el nombre del vacío, es decir, del horizonte imposible que, sin embargo, hace posible la acción. O sea, lo que yo veía en la noción de *mito*, y lo sigo viendo, es la idea de un evento que a veces es un evento concreto que tiene existencia real, pero que tiene que estar sobreinvertido, tiene que ser el punto de concentración de la *catexis* psíquica de las masas.¹

AO y MS: Tomando en consideración que en el libro *Multitud* (2004) de Michael Hardt y Antonio Negri no hay una teoría de la articulación, ¿es posible suponer una resistencia en estos autores a partir de la lectura que hacen de Gilles Deleuze, que se expresa como rechazo a una política identitaria? La identidad, por ejemplo, podría constituir algo así como una “camisa de fuerza”, una cierta rigidez. ¿Es posible que este estallido de la infinitud garantice una apertura contra el sentido identitario de la política? ¿Qué nos dices sobre eso?

EL: Sí, pero ahí mi pensamiento no es demasiado distinto en ese aspecto. Porque yo creo que la teoría de la hegemonía de los *significantes vacíos* es también una teoría de la infinitud de una tarea que no puede limitarse a contenidos concretos. Por lo que estaba diciendo hace algunos instantes, me refiero a la cuestión del “mito”. La cuestión es cómo se concibe ese momento de infinitud. Ellos lo conciben a través de una proliferación de puntos de ruptura que no construyen el significante de la infinitud; para mí, el significante de la infinitud es absolutamente importante para la política, pero, en los dos casos, en el momento de la infinitud está claramente

¹ El profesor Laclau hace referencia aquí a su teoría hegemónica, en la que hace alusión a la dimensión afectiva que puede investir al conjunto de la protesta social.

presente. Lo fundamental aquí es no perder de vista que lo social es una totalidad discursiva inalcanzable.

AO y MS: Si se entiende que el imaginario político siempre está sometido a “juegos de lenguaje” y que, por lo tanto, puede haber múltiples desplazamientos sin garantía de que las nociones de *derecha* e *izquierda* representen lo que históricamente debiesen representar, te queremos preguntar entonces si la *hegemonía* es necesariamente patrimonio de una teoría política de izquierda.

EL: Absolutamente de acuerdo. Yo creo que las prácticas hegemónicas se ligan a cualquier tipo de contenido ideológico, y creo que el discurso fascista de 1922 fue un discurso hegemónico en la sociedad italiana, es decir, la hegemonía no es una práctica política con un contenido ideológico determinado, es una forma de construcción de “lo político”, como la construcción de un pueblo es una forma de construcción de lo político, pero el pueblo puede ser construido ideológicamente de las formas más variadas.

AO y MS: ¿Pero no hay ahí también un bagaje categorial de *hegemonía* que está asociado a ciertos contextos y tradiciones históricos de la izquierda? De hecho, en *Hegemonía y estrategia socialista* (2004 [1985]) está la idea de una revolución democrática, en donde habría una ampliación del imaginario liberal, del ciudadano, de la noción de *igualdad*, etcétera. Entonces, hay dos registros que tal vez no se articulan coherentemente; esto es, la crítica de la dialéctica pascaliana como apertura radical, y, de otro lado, un contexto sociohistórico en donde la revolución democrática supone una expansión de las fronteras de la ciudadanía.

EL: Pero, por ejemplo, la noción de *revolución democrática* es una noción originariamente de Tocqueville, pero que ha sido formulada por Claude Lefort. Y lo que Lefort dice es que porque el lugar del poder pasa a ser un lugar vacío, se crea la posibilidad de que cualquiera pueda ocuparlo, y, por eso mismo, es posible que el totalitarismo emerja en ese lugar vacío, es decir, que el totalitarismo contemporáneo sólo se puede entender en el horizonte de la *revolución democrática*, porque antes lo que había eran sociedades autoritarias en las cuales había un rey, pero el rey estaba limitado en sus funciones por el poder territorial de los nobles, y por una serie de otras categorías de una sociedad altamente diversificada en su estructura interna. Con el discurso de la igualdad en la *revolución democrática*, lo que ocurre es que todas esas posiciones empiezan a ser barridas, y entonces el lugar del poder pasa a ser un lugar único, que cualquiera puede ocupar, pero, por eso mismo, advierte la tentación de reconstituir una unidad radical del pueblo, que puede surgir en el campo de la *revolución democrática* y dar lugar al totalitarismo, pero no hubiera podido surgir una sociedad

tradicional, porque ahí no existía lugar para un poder total; el poder estaba *inmanentizado* en una serie de relaciones sociales. Lo que se da, entonces, en categorías como *hegemonía*, es un contenido normativo que no necesariamente está ligado a la izquierda. Recuerdo que Sarkozy, en su campaña electoral, estuvo citando a Gramsci positivamente, y hay algunas tendencias de derecha en Francia que también citan a Gramsci, y llaman a la formación de un gramscismo de derechas. Lo que pasa es que cuando uno se mueve al plano normativo vuelve a decir: “Bueno, yo quiero crear la hegemonía de ciertos contenidos más que de otros”, y para eso es necesario otro tipo de discurso, un discurso de justificación ética de ciertos objetivos, pero la forma hegemónica en la política puede afectar a cualquier tipo de contenidos.

AO y MS: Pero si hay apertura, ¿por qué uno tendría que adscribir, digamos, en términos de una decisión política democrática si no hay garantía, precisamente, por la propia deconstrucción que tú has establecido al respecto?

EL: Ahí la respuesta es la siguiente: si uno no partiera de supuestos ideológicos, y tuviera que partir absolutamente de cero, no habría razón para preferir un sistema más que otro, porque no puede decir: “de ‘A’ se puede derivar ‘B’”, pero de nada se puede derivar cualquier cosa”. No somos habitantes de Marte. Es decir, yo parto de la idea de que siempre el que se plantea una decisión político-hegemónica es alguien que ya cree en ciertos valores, y que a partir de ciertos valores puede empezar a interpelar otros sectores.

AO y MS: ¿Y, visto desde la cuestión de la *indecidibilidad*, lo anterior supone el problema de una decisión?

EL: La decisión hegemónica supone una decisión, y, en algún sentido, es una teoría de la exclusión, pero esa decisión se toma siempre sobre la base de valores en los que uno está inmerso; esos valores en los que uno se encuentra situado son los que Heidegger llamaba un *existencial*. Es decir, uno nunca está en una situación pura cartesiana de un punto de partida absoluto; uno se ubica en una situación en la cual ya está suscribiendo ciertos valores. Esos valores crean un contexto a partir del cual ciertas decisiones políticas resultan posibles, pero la forma hegemónica de la política puede adaptarse a contenidos del carácter más variado. Sucede que ciertos términos como *hegemonía*, y otros similares, han surgido históricamente en un contexto discursivo que es el contexto de la izquierda. Probablemente, una persona de derecha, incluso si trata de referirse a los mismos fenómenos, va a usar un vocabulario de tipo distinto; pero desde el punto de vista de la teoría de la hegemonía, uno va a conceptualizar como *hegemonía* prácticas políticas que vienen de posiciones ideológicas enteramente distintas.

AO y MS: Respecto a la cuestión del populismo, tan de moda en el contexto regional, de suyo se hace una atribución negativa esencialmente cuando nuestras elites —incluida la chilena— no pueden comprender la hibridez de un fenómeno político y, adicionalmente, exaltan de manera abundante elementos como caudillismo, demagogia, liderazgos, etcétera. En principio, la asimetría entre exceso de pragmatismo y ausencia de aspectos redentores puede explicar la genética populista. El punto es saber si este agrietamiento es siempre un “suplemento populista” que aparece sólo tras el desencuentro de una democracia que falla al integrar la demanda social. ¿Qué opinas de esa lectura?

EL: Déjame decirte que yo en un primer momento profundicé esto en mi trabajo “Hacia una teoría del populismo” (1977). Aquí creo que la noción de *articulación* cumple un papel crucial. Yo hace cuatro décadas desarrollaba una fuerte crítica al modelo de Germani,² pero en los últimos años me he apartado radicalmente de una visión que lo reduzca a un campo de afirmaciones empíricas referidas a rasgos etapistas extremadamente simplistas. Si bien alguien puede sostener que existe una gama de fenómenos que contienen aspectos populistas, mi modelo es un intento de teorización que se mueve más allá de una concepción descriptivista o historicista del mismo; yo lo entiendo como una articulación de lo político en la constitución dicotómica del *sujeto pueblo*. El populismo no es democrático ni antidemocrático en sí mismo, y tampoco hay pureza conceptual. Ninguno de estos modelos puede pervivir en estado puro; ni la pasión emancipatoria de la lucha hegemónica, ni la reducción de la democracia al institucionalismo. Populismo y democracia mantienen una implicancia que debemos repensar en otro plano. El populismo puede garantizar la democracia, pero no tiene un contenido específico, es una forma de pensar las identidades sociales, un modo de articular demandas dispersas, una manera de construir “lo político” que interpela a los gobiernos que se precipitan en llevarlo todo a la administración. Ahora bien, las incomprensiones de la élite latinoamericana se deben a esa lectura anquilosada del populismo que pierde de vista la cultura política general del *sujeto pueblo* que interpela a la representación anquilosada. Por último, yo no estaría muy de acuerdo con ubicar al populismo como un suplemento o una falla que surge del desencuentro de las dos almas de la democracia que han descrito. Para mí, es una articulación política que tiene distintos momentos, que entremezcla demandas democráticas y demandas populares o colectivas. En mi texto *La razón populista* (2005) estas materias han sido aclaradas.

2 El modelo de Gino Germani hace referencia a aquella forma de dominación autoritaria entre líder y masas que emerge en el contexto de transición de sociedades de tipo tradicional a sociedades modernas.

AO y MS: Volviendo a la pregunta anterior, ¿tal articulación puede estar investida con distintos signos ideológicos, extremadamente heterogéneos, que rebasan una comprensión de la cultura política del siglo XX?

EL: Sí, pero esa sólo es una posibilidad. No se puede decretar apriorísticamente que todo populismo sea conducente a una solución autoritaria, o bien, reducir el problema al formato de las democracias liberales, con toda su importancia en el siglo XX. Yo diría que la reemergencia de gobiernos nacional-populares, y pese a la fase de “guerra de posiciones” que se avecina con una eventual regresión conservadora, demuestra parcialmente algunos aspectos que están contenidos en mi obra. El caso argentino se mueve en una línea intermedia; la vía chilena, salvo la Unidad Popular, fue un tibio reformismo; ese fue el caso de Frei Montalva, y el gobierno de Bachelet —sin perjuicio del reformismo que promete— puede recaer en una regresión institucionalista. Estos aspectos los he trabajado en mi libro *La razón populista* (2005). Nadie puede negar una nueva articulación populista de derechas, porque ello ha ocurrido en América Latina bajo distintas lógicas articuladoras; ello, incluso, podría ser extensivo a determinadas rupturas con las oligarquías de los 20 y 30 en la región, y todo ello ocurrió en pleno siglo XX.

Referencias

1. Alleton, Viviana y María E. Tijoux, eds. 2002. *Postmarxismo. En los márgenes del marxismo*. Santiago: Editorial ARCIS.
2. Althusser, Louis. 1972. *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI.
3. Althusser, Louis. 1985. *Para leer El capital*. México: Siglo XXI.
4. Hardt, Michael y Antonio Negri. 2004. *Multitud*. Barcelona: Debate.
5. Laclau, Ernesto. 1977. “Hacia una teoría del populismo”. En *Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo, fascismo, populismo*. Madrid: Siglo XXI.
6. Laclau, Ernesto. 1996. *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Ariel.
7. Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe. 2004 [1985]. *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*. México: Fondo de Cultura Económica.
8. Laclau, Ernesto. 2005. *La razón populista*. México: Fondo de Cultura Económica.
9. Marx, Karl. 2004. *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*. Buenos Aires: Pluma y Papel.
10. Marx, Karl. 2006. *El manifiesto comunista*. Santiago: Lom.
11. Poulantzas, Nicos. 1979. *Poder, Estado y socialismo*. Madrid: Siglo XXI.
12. Poulantzas, Nicos. 1988. *Poder político y clases sociales en el estado capitalista*. México: Siglo XXI.